

АЛЕН ДЕ БЕНУА

МЫ И ДРУГИЕ

ПРОБЛЕМАТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ



ТОТЕНБУРГ

МОСКВА 2026

УДК 316.42
ББК 66.0
Б46

*Все права на книгу находятся под охраной издателей.
Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена каким-либо
способом без согласования с издателями.*

Перевод с испанского — А. В. Васильченко.

Бенуа, А.

Б46 Мы и Другие. Проблематика идентичности. — М.: Тотенбург, 2026. — 168 с.

Работа представляет собой философско-политологическое исследование кризиса идентичности в эпоху пост(гипер)современности. Книга построена как многослойная аналитика: от генеалогии вопроса «Кто я?» до критики современных социально-экономических механизмов, разрушающих коллективные и личные формы самобытности. Основной пафос де Бенуа — защита права на отличие (дифференциализм) и общинности (коммунитаризм) перед лицом нивелирующих сил либерального модерна, глобального рынка и идеологии Одинакового.

Произведение представляет собой систематическую критику либерального модерна с позиций дифференциалистского коммунитаризма. Его ценность — в детальной проработке генеалогии вопроса об идентичности, в различении эссенциалистских и нарративных моделей, в диалектике Того же Самого и Иного. Уязвимые места: определенная идеализация до-современных общин, риск реификации «народа» как субъекта истории, а также сложность практического согласования права на различие с универсальными правовыми нормами. Тем не менее работа остается актуальным манифестом против уравниловки, рыночной десимволизации и атомизации, предлагая путь не к изоляции, а к диалогическому признанию самобытностей в их живом многообразии.

УДК 316.42
ББК 66.0

© А. В. Васильченко,
перевод с испанского, 2026

© Издательство «Тотенбург», 2026

Содержание

ВСТУПЛЕНИЕ. ИДЕНТИЧНОСТЬ	
В ПОСТ(ГИПЕР)СОВРЕМЕННОМ МИРЕ	4
Либеральный модерн	5
Идеология одинаковости.....	9
Коммунитаризм.....	11

МЫ И ДРУГИЕ. ПРОБЛЕМАТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

Рождение вопроса	19
Либеральный модерн перед лицом вопроса об идентичности.....	33
Критика коммунитаристов, или Культура как самосозидание	50
Признание Других или отрицание различий	59
Всякая идентичность диалогична	75
Повествование об идентичности	81
Принадлежность и близость. Память и история.....	93
Болезни идентичности.....	105
Режим постмодерна	113
Идентичность — жертва рыночной десимволизации	121

ПРИЛОЖЕНИЯ

Что такое идентичность?.....	131
Идентичность и различие.....	142
Различие.....	142
Идентичность	149
Идентичность и глобализация	163

ВСТУПЛЕНИЕ

ИДЕНТИЧНОСТЬ В ПОСТ(ГИПЕР)СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Сперва все твердили о свободе и равенстве. Теперь же на первый план вышла идентичность. Она стала ключевым вопросом, насущной ценностью. Если раньше нас волновали различия, то теперь все больше говорят о смешении «своего» и «чужого».

Социальные науки уже до дна исчерпали тему деления на «мы/они». Но изучали они ее не через призму чистой научности. Скорее смотрели через политику. То выстраивали жесткую иерархию, то, наоборот, провозглашали всеобщее равенство.

Общество строит себя так же, как и отдельный человек. Человек понимает, кто он есть, лишь в сравнении с тем, чем он не является. Так и общество создает образ «своих» внутри и «чужих» снаружи. Иногда оно подчеркивает: «Мы — Другие, мы не такие, как они». А иногда, напротив, утверждает: «Мы точно такие же, как все остальные».

Размышляя над ловушками постсовременности, Ален де Бенуа неумолимо приходит к защите идентичности. Он отстаивает право на отличие — и для одного человека, и для целого народа.

Название этой книги сразу вызвало у меня в памяти эссе Тодорова. Или работы Баумана, Маффезоли, Финкелькраута. Все они блуждают в зыбкой и опасной области идентичности. Но подход де Бенуа особый. Он смотрит на вопрос не только с точки зрения родословной этой проблемы. Он изучает, как

нашу идентичность ломают и перекраивают современные силы. А именно: либерализм, крайний индивидуализм, национализм и торгашеский дух рынка.

Либеральный модерн

Современный мир всегда отодвигал вопрос идентичности на задворки. Но сегодня, в эпоху пост(гипер)модерна, он стал острее некуда. Вся планета подчинилась диктату рынка. Импульс этому дали американские силы глобализации. В результате мы видим чудовищное вырывание корней. Рушится привычный уклад жизни всех народов Земли. Подобного размаха разрушений история еще не знала.

Ломаются старые связи — и родовые, и те, что возникли уже в Новое время. А ведь именно на них держалась наша личность. Именно они давали нам почву под ногами и смысл общения с другими людьми. Вот о чем размышляет Ален де Бенуа. Вот в чем суть «проблематики идентичности».

В старых, досовременных обществах этот вопрос был немислим. Там «отдельного человека» просто-напросто не существовало в нашем понимании. Люди определяли себя через род, сословие, касту или общину. В европейском Средневековье, например, никто не спрашивал: «Кто я такой?». Главным был вопрос: «Кому я храню верность?».

Вопрос «Кто я?» возник лишь тогда, когда прежние общественные узы начали распадаться. А распались они с приходом Нового времени. И родилась эта тревога именно в Европе.

Почему? Сначала христианство приучило человека копаться в своей душе, искать там «внутреннюю правду». Потом Декарт со своим рационализмом поставил во главу угла отдельного мыслящего субъекта. Так и получился «свободный и независимый» современный индивид. Он будто бы стал хозяином своей судьбы внутри новой системы.

Этому помогли гуманизм Возрождения, Реформация, а затем и «двойные революции» конца XVIII века. Новая либеральная система строилась вокруг национальных рынков. Ей нужны были свободные руки и свободные люди. Она потребовала освободить «личность» от наследия прошлого.

Считалось, что прежние общины и связи «сковывают» человека. Мешают его самореализации. Индивид должен был разорвать узы крови, духа и отчего наследия. Того, что связывало его со «временем» его предков. Казалось, лишив человека всего, что делало его самим собой, можно подарить ему «более полную жизнь».

Модерн поощрял взгляд на общество как на грудку отдельных атомов. Сложную из свободных, разумных и ничем не связанных индивидов. Мол, человек приходит в мир чистым листом. Ничто не довлеет над ним заранее. Он волен сам выбирать себе и средства, и цели, и жизненные ценности.

Либеральный идеал считал идентичность отдельного человека первичной. А принадлежность к коллективу — чем-то случайным и неважным. Такой взгляд возник не на пустом месте. Его породил сам ход истории. Той истории, что уравнивала и стирала «естественные различия» в общественной жизни.

Модерн превратился в «идеологию одинаковости». Людей оторвали от живых, органических связей. Их сделали объектом стандартной, безликой идентичности. Вырвали из привычного круга общения. Лишили высших ориентиров и общих святынь.

В этом смысле люди стали восприниматься как изначально равные. Как неразличимые детали одного механизма. Все человечество начали видеть как серую массу отдельных субъектов. Все выглядят одинаково. Все равны в своем качестве будущих участников единого мирового рынка.

Либеральная атомизация разрушила социальные и духовные скрепы. А ведь именно они веками наполняли жизнь смыслом. Общество погрузилось в состояние аномии — потери всяких ориентиров. Это вызвало у европейцев ответную реакцию. Люди начали искать новые формы солидарности и самобытности. Они пытались вернуть жизни утраченный смысл.

Так, в противовес буржуазной индивидуальности и насаждаемому однообразию стали возникать иные опоры для идентичности. Антикапиталистические партии и профсоюзы. Защита католичества и старых нравственных устоев. Соппротивление крестьян и регионов натиску центральной власти. Отпор этнических групп насаждаемому «гуманитарному универсализму». Наконец такие институты самого государства, как армия или школа. Все это ковало новые личности взамен тех, что канули в Лету вместе со Старым порядком.

Либеральная машина действовала безжалостно. Она вырвала человека из родной общины. Разрубила привычные связи. Перемолола самобытные жизнен-

ные уклады. Начался мутный процесс всеобщего смешения. С приходом Нового времени, с его декартовским рационализмом и метафизикой субъекта, личное «я» стало главнее коллективного «мы». Этот разрыв завершило западное национальное государство. Оно все и всех причесывало под одну гребенку. Традиционные и духовные связи распустили, чтобы освободить индивида. Освободить для единообразной жизни по законам рыночного расчета.

Именно эта угроза вызвала новый, мощный всплеск культурных, политических и идейных самобытностей. Идентичность — это наше внутреннее достояние. Мы строим и перестраиваем себя в общении с другими. Мы познаем себя через то, как нас видят и признают окружающие. Но есть и обратная сторона. У здорового права на признание есть и болезненное проявление — агрессивное утверждение себя через изгнание Другого.

На вопрос «Что такое идентичность?» нельзя ответить, ссылаясь на уравнительные и всеобщие учения. Такие, как христианство, либерализм, расизм или национализм. Все они страдают одним нелепым подходом. Они судят о Другом только через призму самих себя. Но так нельзя понять ни Другого, ни самого себя. До конца осознать, кто ты есть, можно только столкнувшись с чем-то внешним. С иным. С непохожим. Нам просто необходим другой человек, чтобы ясно ощутить собственное отличие.

Слепота, не позволяющая увидеть в чужой инаковости ее собственную ценность, по своей внутренней логике убивает возможность познать самого себя.

Идеология одинаковости

Ален де Бенуа называет это «Идеологией Того же Самого». Или, по выражению Марселя Гоше, «Формой Единого». Впервые на Западе она явилась в богословии. Это была христианская мысль о том, что все люди, какие бы они ни были, равны по природе. Ведь их души созданы по образу единого Бога. И в этом их достоинство.

Проблема в том, что «идеология одинаковости» может требовать только одного. Она требует полного изгнания всего, что нельзя подвести под общий ранжир. Уравнительная идеология тождества враждебна плюрализму инаковости. Все тоталитарные доктрины сходятся в одном. Несводимая инаковость — это враг номер один. Ее нужно искоренить.

Противоречие между универсализмом и индивидуализмом — не единственная трещина в здании «идеологии одинаковости». Она сама себе противоречит. То она твердит о некой «человеческой природе». То заявляет, что все природные свойства вторичны и неважны. Что человек становится «настоящим» лишь тогда, когда от них освободится.

В конечном счете, разница между равенством и уравниловкой примерно та же, что и между свободой и либерализмом. Или между всеобщим и универсальным. Или между общим благом и коммунизмом.

Уравниловка стремится ввести равенство там, где ему нет места. Там, где оно противоречит живой жизни. Например, внушает мысль, что у всех людей одна и та же идентичность. Это как всеобщее зерка-

ло, которое не способно отразить ни твой собственный облик, ни фигуру стоящего рядом чужака. Уравнительные учения понимают равенство как «исключающее все и вся». То есть как прямую противоположность разнообразию. Хотя на самом деле противоположность равенства — это неравенство, а вовсе не многообразие мира.

Ален де Бенуа всегда обличал «идеологию равенства». Эту универсалистскую доктрину. В своих религиозных или светских формах она стремится свести все богатство мира к одному шаблону. Богатство культур, систем ценностей, укорененных жизненных укладов. Все под одну гребенку.

Внедрение «идеологии одинаковости» ведет к уничтожению различий. Хотя она и кичится своим всемирным размахом, в основе своей она крайне эгоцентрична. Она постоянно оправдывает любые виды империализма. Сегодня, под флагом капитализма, «идеология одинаковости» сводит все к рыночной цене. Она превращает мир в огромный и однородный базар. Здесь все люди — лишь производители и потребители. А потом они и сами становятся товаром. Все обязаны усвоить мышление «человека экономического».

«Идеология одинаковости» пытается стереть различия. Убить самобытность. Отказать в праве на отличие. А ведь именно в этом — подлинное богатство человечества. Поэтому такая идеология сама по себе есть лишь жалкая пародия на равенство.

Но сегодня и те, прежние идентичности тоже исчезли. Полное обезличивание, вызванное тотальным

капитализмом и глобализацией всей жизни, разъедает даже остатки общинного духа. Те крупные учреждения, что были созданы национальным государством, тоже пребывают в кризисе. А ведь когда-то они давали людям замену утраченной идентичности. Они объединяли группы людей в «единые пространства», выстроенные сверху донизу. Теперь и этого нет.

Коммунитаризм

Именно против этого нигилистического распада и выступает Ален де Бенуа. Он заново ставит вопрос об идентичности. И во многом опирается на идеи американской философской школы. Ее называют коммунитаризмом. Это течение критикует социальную раздробленность либерального порядка. Главные его мыслители — Чарльз Тейлор, Аласдер Макинтайр, Майкл Сэндел и Майкл Уолцер. Мысль де Бенуа вырастает на стыке двух начал. С одной стороны — «дифференциализм», право на отличие. С другой — «коммунитаризм», ставка на общину.

Но как одолеть этот всемирный процесс, стирающий все самобытности? Пытаясь преодолеть выхолощенный мультикультурализм, Ален де Бенуа обращается к коммунитаризму. Любопытно, что это течение пустило корни именно в англо-американской среде. Оно обличает либеральный идеал человека. Того самого индивида, вырванного из истории, общества и культуры.

Согласно тезисам коммунитаристов, не бывает личной свободы без свободы всего сообщества.

И нельзя создать собственный смысл жизни, если этот смысл не вплетен в общую ткань коллективных смыслов. Однако мир-общество, воплощенный либерализмом, не дает человеку прочного места в его общине. Он крадет у человека законное право на идентичность. Великое открытие современности теперь выглядит так. Есть жгучая потребность в признании. Но удовлетворить ее в Гигантском Глобальном Супермаркете уже невозможно. Это грустный, но непреложный факт.

С концом холодной войны и победой глобализации слово «община» потребовало нового наполнения. Западные общества начали реагировать на сбои в работе собственных национальных институтов. Ответом стало и постепенное «освобождение» народов Третьего мира. В самых «разных» общественных местах стали заметны иные культуры, иные привычки.

Коммунитаризм ратовал за новые общественные пространства. Их основой должны были стать различия, а не либеральная однородность и мнимая нейтральность. И уж тем более не пресловутая пагубная «толерантность». Однако это течение мысли выглядит подозрительно «центристским». Оно явно противится любому коренному сдвигу в сложившихся социальных отношениях. Может быть, именно поэтому правящие олигархии от политики и финансов так быстро его приняли и переварили.

Либерализм, вне всяких сомнений, подорвал традиционные христианские устои. Но коммунитаризм в своей светскости вовсе не намерен возвращать священное начало на площади. Или подавлять

разрушительный материализм господствующих экономических интересов. Точно так же и феминизм. Он распатал семью и демонизировал мужскую суть. Но центристский коммунитаризм не собирается восстанавливать былую иерархическую семью. И не ставит под сомнение те разрекламированные роли женщин, что лишают мир мужественности.

Христиан и нехристиан, феминисток и традиционалистов просто развели по разным «общинам». И никто всерьез не подумал о том, как этим враждующим группам уживаться вместе. Или как их различия могли бы скрепить общество.

Но есть вещи и посерьезнее. Антилиберализм коммунитаристов, как ни странно, зиждется на одном из главных либеральных принципов. Да, он на словах против антиобщинной политики либералов. Против всевластия рынка и распада живых сообществ. Но его призыв возродить общинные связи нацелен, по сути, на восстановление «гражданского общества». А ведь именно это гражданское общество с его буржуазными и торгашескими ценностями и есть та самая операционная система, что вдохнула жизнь в либерализм.

Здесь Ален де Бенуа выступает просто как трезвый мыслитель. Он признает неоспоримый факт распада прежних идентичностей. Но он не согласен с тем, что на их месте не могут возникнуть новые. Они вырастут на фундаменте старых. «Идентичность, — пишет он, — это не то, что никогда не меняется. Это скорее то, что все время меняется, но при этом остается самим собой».

Подобно постмодернистам, Ален де Бенуа допускает, что человек может жить внутри множества разных «я». Женщина, к примеру, способна ощущать себя по-разному. Сразу или попеременно. Как феминистка, как мать, как член демократической партии или как владелица бизнеса.

Он признает и то, что приобретенные, субъективные «я» сегодня важнее объективных, прирожденных. Эти постмодернистские идентичности требуют признания в обществе. Их различия крикливы и текучи, они разрываются без разбору. Это не то что «относительное постоянство» классических или даже модернистских форм. Те держались на «органической» принадлежности: к роду, земле, истории. Сегодня же считается, что язык, территория, семья и даже культура (в том числе «мультикультурная») больше не обязательны для создания идентичности.

Стало быть, незачем ворошить «что было, что есть и что будет». Важно лишь одно. Позволить людям и их сообществам быть «разными». Обеспечить мирное сосуществование этих «различий». Пусть их признают в публичном пространстве. Пусть облекут в форму какого-то института или корпорации под надзором государства.

Де Бенуа не отбрасывает европейское понимание общины и самобытности. Но он ставит под вопрос якобинское развитие идей «народа» или «нации». А также скрытые формы колонизации стран Третьего мира. Кроме того, он настаивает: признание всех различий — это залог возрождения «демократической гражданственности». Признание всех.

Но всех ли? Даже тех, кто сам отказывает другим в праве на инаковость?

Напомним, что Карл Шмитт считал основой демократии именно однородность. Возможна ли вообще демократия в государстве с этническим расколом? Где рвутся социальные связи. Где нет привязки к земле. Где у граждан нет общей культуры и чувства родства и наследия. Бросьте свою землю! Бросьте язык, культуру, семью, народ! Европа скатывается к кочевым племенам. Они ищут оазис, а находят восточный базар.

В конце концов, довольно спорной выглядит сама необходимость поддерживать мультикультурные структуры. Те, что дают индивиду богатый выбор идентичностей. Мы обязаны хранить верность традиции. Ведь именно ей мы по большей части обязаны тем, кто мы есть. Нужно беречь полученное культурное наследство. И передавать его будущим поколениям во всей его полноте.

Конечно, нельзя слепо утверждать, что идентичность человека сводится лишь к его общине. Ведь связь с общиной — это узы, которые он не выбирал. И он вполне может их оспаривать. Это острейшая проблема наших сложных, многокультурных обществ. Здесь слишком явен разнбой в критериях.

С этой точки зрения коммунитаризм может быть прав в одном. Когда он говорит об однородных обществах. Там, где человек не разделяет (или не желает разделять) общего культурного знаменателя большинства. Такого человека «приглашают» покинуть общину. Это напоминает остракизм в древнегреческих полисах.

Не стоит оценивать доброту или порочность тех или иных социальных практик по их успеху на глобальном рынке. Иначе наши верования, наша жизнь и культура превратятся просто в товар. Идентичность «нас» не может зависеть от толерантности «их».

*Хесус Х. Себастьян Лоренте,
координатор библиотеки «Метаполитика»*

МЫ И ДРУГИЕ

ПРОБЛЕМАТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

Рождение вопроса

Говорить об идентичности непросто. Само это понятие внутренне противоречиво. Идентичность — это не ответ и не готовое утверждение. Прежде всего это вопрос. Она звучит вопросительно.

В самом деле, проблематика идентичности возникает лишь тогда, когда становится возможен вопрос: «Кто я такой?». Вопреки расхожему мнению, так спрашивали не во все времена. Или, по крайней мере, спрашивали иначе. Не будет преувеличением сказать вслед за Зигмунтом Бауманом следующее. Проблематика идентичности появляется как вопрошание. Как постановка проблемы. «Идентичность никогда не "становилась" проблемой. Она и не могла существовать иначе как в виде проблемы. Она была проблемой с самого рождения. Она родилась проблемой»¹.

Любое размышление об идентичности требует особого расследования. Нужно понять, как возник сам этот вопрос. Какой процесс позволил задать его — или позволил ему возникнуть самому.

Вопрос идентичности лежит на перекрестке наук. Тут и психология, и социология, и социальная антропология. Но, по сути своей, это вопрос типично современный.

В традиционных обществах такой вопрос просто не встает. Он и не может возникнуть. Личная идентичность не осмысливается как отдельное понятие. Чело-

¹ Бауман, Зигмунт. Жизнь в осколках. Постмодернистский опыт и мораль. — Le Rouergue/Chambon, Родез, 2003. — С. 34.

век там немыслим вне группы. Группа — вот единственный источник самоопределения. «Сам термин "идентичность" звучит анахронизмом для досовременных культур, — пишет Чарльз Тейлор. — Это не значит, что потребность в моральных или духовных ориентирах была раньше слабее. Просто вопрос этот не мог быть поставлен так, как мы ставим его теперь — рефлексивно, относительно самого себя»².

В досовременных обществах то, что мы зовем идентичностью (хотя тогда это никто так не называл), по сути, есть принадлежность к роду. Это касается и частной жизни, и общественной сферы. Идентичность вытекает из места, назначенного тебе от рождения. Из твоего рода, твоей крови, твоего сословия.

В Греции, например, у каждого была двойная идентичность. Личная выражалась в имени, за которым часто следовало имя отца. Общинная же появилась вместе с городом-полисом. На нее указывало родовое имя, или название округа, филы, или этноса. Но эти два вида идентичности были неравноправны. «В древности личная идентичность долгое время оставалась в тени общинной, — отмечает историк. — Она оставила мало следов. Индивидуальная идентичность стала по-настоящему личной очень поздно»³.

Уникальность каждого, конечно, не отрицалась. Но постигалась она только через общину. Субъективная идентичность строилась вокруг чувства, выражен-

² Тейлор, Чарльз. Источники «я». Формирование современной идентичности. — Seuil, Париж, 1998. — С. 65.

³ Мюллер, Кристель, и Прост, Франсис (ред.). Идентичности и культуры в античном средиземноморском мире. — Publications de la Sorbonne, Париж, 2002. — С. 9.

Это представление сохранилось до наших дней в большинстве традиционных обществ. В Новой Каледонии, к примеру, имена людей одновременно являются титулами землевладельческого клана.

ного языком древнего мифа. Для греков поход в театр был не просто развлечением. Это был способ еще раз пережить, представить то, что делало их самими собой. Самореализация состояла в том, чтобы достичь совершенства в согласии с мировым порядком.

Что до идентичности чужаков, то она просто выводилась из описания нравов и обычаев, которые путешественник встречал вдали от дома. Каждый народ знал: есть разные народы.

Примерно то же самое мы видим и в Средние века. Вопрос идентичности почти не поднимается в обществе сословий и состояний. Горизонты там неподвижны. Они заданы как объективная данность. Они определяют весь социальный уклад. Юридическое признание человека, то есть утверждение его как члена общества с набором гарантированных свобод, происходит именно исходя из этих фиксированных состояний. В средневековом обществе главная ценность — это верность.

Вопрос тогда стоял иначе. Не «Кто я?», а «Кому я должен хранить верность?». Кому я присягал. Моя идентичность напрямую вытекает из этого союза. Общество раздроблено. Оно состоит из сегментов, которые вложены один в другой. Но при этом они остаются строго разделены между собой. Это разделение сдерживало вражду между кастами и сословиями. Вражда эта выплеснется наружу позже. Тогда, когда начнет складываться национальное государство. Оно попытается привести все это разнообразие к одному знаменателю⁴.

⁴ Зигмунт Бауман («Современность и Холокост», La Fabrique, 2002, с. 72–77) ясно показал, как евреи стали одними из первых жертв этой тенденции к гомогенизации. Модерн больше не мог терпеть обособленности, которой, напротив,

Теперь понятно, почему вопрос об идентичности вообще ставился на повестку дня. Во-первых, это был ответ на распад социальных связей. Ответ на исчезновение прежних ориентиров, вызванное приходом современного мира. Во-вторых, это напрямую связано с развитием на Западе самого понятия «личность».

И в восемнадцатом веке, и сейчас сказать о ком-то «это личность» означает признать за ним личную свободу. Его можно рассматривать отдельно от его родовых связей. Существует прямая связь между вопросом о личной идентичности и развитием индивидуализма. Индивидуализм здесь понимается двояко. И как ценность отдельного человека в сравнении с группой, и как степень углубленности в самого себя⁵. Само понятие идентичности при этом открывается как сугубо западное изобретение.

Токвиль не зря возводил к христианству идею сущностного равенства людей. Идею о том, что все люди одинаковы по сути своей. А различаются они лишь случайно, по прихоти рождения или истории. Христианство признало единство рода человеческого. Для этого пришлось отодвинуть на задний план те различия, что неважны перед лицом Бога.

Однако в то же время, с ранним христианством, испытывавшим влияние греческой философии, появляется и «забота о себе». В том смысле, который вкладывал в это понятие Фуко. Человек становится

вполне удовлетворялось средневековое общество, само бывшее лишь суммой обособленностей. Иными словами, модерн упразднил ряд дистанций, которые, будучи непреодолимыми, служили и косвенной защитой. Иначе говоря, в Средние века инаковость не мешала интеграции.

⁵ См. Hubertus G. Hubbeling, «Some Remarks on the Concept of Person in Western Philosophy», в Hans G. Kippenberg, Yme B. Kuiper и Andy F. Sanders (ред.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Walter de Gruyter, Берлин 1990, с. 9–24.

не просто юридической и гражданской единицей. Он становится нравственным существом, носителем отдельной души. А значит, он способен мыслить себя вне общинных уз. Даже противопоставлять себя им.

Начиная с III–IV веков, индивид приобретает ценность, не сводимую ни к чему иному. У него появляется внутренний мир. Он способен мыслить себя без оглядки на внешние ориентиры. Наконец с христианством мораль перестает означать то, что полезно и благостно. Она становится тем, что правильно. Мораль утрачивает предметность. Она превращается в процедурное обязательство.

Идеал отстраненности был впервые сформулирован еще Платоном, стоиками и христианами. Согласно ему, добродетель следует искать не в общественной жизни. Нужно сосредоточиться на самоконтроле с помощью разума.

Но главное, как блестяще показал Чарльз Тейлор, первым моральным источником современности стало понятие внутреннего мира. Оно тоже пришло к нам во многом из христианства. Августин Блаженный говорит: путь к Богу лежит не через внешнее, не через видимый мир. Путь этот лежит через наше рефлексивное сознание. «Не иди вовне? — пишет он? — вернись в себя самого». Внутреннее «я» становится пространством самодостаточности. Оно отделяется от социального. Оно делается тем укромным уголком, где возможна встреча с Богом.

Августин придает внутреннему миру статус особого пространства. Именно там идет поиск богопознания. Повернуться внутрь себя — значит сделать шаг навстречу Творцу. И одновременно доказательст-

во бытия Божия обретается в опыте нашего внутреннего бытия. Параллельно свобода воли переосмысливается как способность к внутреннему согласию.

Из всего этого рождается важнейшее следствие. Человеческий субъект определяется прежде всего как «я». Это «я» можно рассматривать само по себе, вне любых человеческих связей. Индивид начинает превращаться в частное дело⁶.

С Декарта начался новый этап. Он углубил погружение моральных источников внутрь человека. Он подтолкнул человека уйти из мира, чтобы занять позицию господства над ним. У Декарта происходит возвышение материи. Он наделяет ее своего рода онтологическим одиночеством. В этом одиночестве индивиду уже не нужен никто другой для того, чтобы существовать. Душа теперь — не просто взгляд, обращенный внутрь. Она становится центром самостоятельной изоляции.

Знание отныне строится на правильном представлении вещей. Эти представления создаются внутри ума через игру разума. Декарт превращает окружающий мир в объект. В предмет, подлежащий техническому освоению. Так он открывает метод процедурного познания. Этот же метод мы позже обнаружим и в либеральной мысли. Моральное суждение становится единственной дозволенной внутренней работой ума. Но судят его не по содержательным убеждениям, а по соблюдению правил процедуры. А современное понятие «достоинства чело-

⁶ См. Louis Dumont, «Christian Beginnings of Modern Individualism», в Michael Carrithers, Steven Collins и Steven Lukes (ред.), *The Category of Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Кембридж 1985, с. 93–122

веческой личности» вырастает именно отсюда. Из оценки внутреннего мира как самодостаточного убежища. Из признания самовластной силы разума⁷.

Здесь индивидуалистическая идеология найдет один из главных своих истоков. Заперев идентичность во внутреннем мире, картезианский субъективизм навязывает особый взгляд на человека. Человек теперь — это независимая и «отстраненная» сущность. «Отстраненность и мысль о том, что природа вещей находится Внутри, помогли создать новое понятие личной независимости, — пишет Чарльз Тейлор. — Отстраненный субъект — это существо независимое. В том смысле, что человек должен искать главные причины для бытия в самом себе. Он больше не должен получать их в готовом виде от той большой системы, к которой принадлежит. Новый политический атомизм, возникший в XVII веке, особенно в теориях общественного договора у Гроция, Пуфендорфа, Локка и других является прямым следствием этой позиции»⁸.

У Локка идеал отстраненности оборачивается полным отрицанием опеки со стороны традиции. Это уже предвестие идеологии прогресса. Прошлому нечего нам сказать, ведь будущее непременно будет лучше. А для Гоббса жажда признания становится прямой угрозой для политической власти.

И вот парадокс. Тогдашний политический либерализм смыкается с тем, что позже станут утверждать теоретики национализма. Он отдает монопо-

⁷ Pélabay, Janie. *Charles Taylor, penseur de la pluralité*. — Presses de l'Université Laval, Квебек, 2001. — С. 67.

⁸ «Источники "я"», указ. соч., с. 250–251.

лию на создание общих форм культуры и знания в руки политической власти. Весьма либеральный Джон Стюарт Милль, к примеру, полагал, что демократия не может работать в плюралистическом обществе. Он приводил доводы, от которых не отказался бы и ярый антилиберал Карл Шмитт. «Демократическая власть, — писал Милль, — принадлежит народу только тогда, когда народ един». При таком подходе разнообразие вызывает лишь подозрение. А вопросы идентичности считаются неуместными.

Новый, столь же решающий этап связан с возвышением «обыденной жизни» в эпоху Реформации. Сюда же примыкает и возвышение труда, и отказ от любых посредников. Обыденная жизнь — это сфера производства и воспроизводства. По Аристотелю, к ней нельзя сводить полноценное человеческое бытие. Идеалу обыденной жизни он противопоставлял «благую жизнь». Она состоит в достижении совершенства в самом себе. Главным образом, через постоянное участие в делах полиса. Обыденная жизнь, напротив, провозглашается делом сугубо частным.

Возвеличить повседневность означает следующее. Судьба человека больше не зависит только от его участия в жизни общины. И даже не в первую очередь зависит от этого. Стало быть, человеческую личность можно рассматривать как самостоятельное судилище. Как инстанцию, способную саму для себя устанавливать законы. В то же время мысль о том, что наука должна служить нуждам обыденной жизни, направляет ее в русло производственной эффективности и бесконечного накопления материальных благ. Реформация помещает обыденную жизнь в самый

центр жизни благой. Она их практически отождествляет. А все ценности, что выходят за рамки этой обыденности, подвергаются яростным нападкам.

Провозглашая первенство практической жизни, возвышение повседневности выдвигает на первый план чувства и привязанности. Кальвинистская Реформация особенно настаивает на добродетелях труда и семьи. Именно они лягут в основу буржуазной морали. Забота о себе теперь проникает повсюду. Литературный роман отходит от коллективного эпоса и вечных сюжетов. Он начинает рассказывать о перипетиях частных лиц. О личных переживаниях, не сводимых к чужому опыту. Любовь обретает новую ценность. Близкие отношения становятся все важнее. Растет потребность в домашнем уюте и личном пространстве. Мы вступаем в эру чувств. Это значит, что чувства начинают считать важнейшей частью того, что придает жизни ценность.

Вопрос об идентичности — это, по сути, явление Нового времени. Он развивается с XVIII века на почве зарождающегося индивидуализма. Индивидуализм же этот вырос из нескольких корней. Из христианского возвеличивания внутреннего мира человека. Из рационализма Декарта. Из возвышения обыденной жизни и частной сферы. И наконец, из учения Локка, который поставил свободную волю индивидов выше их общественных обязательств.

Но в этом нарастающем приливе метафизики субъективности кроется противоречие. Современное возвеличение природы как главного морального источника породит идеал подлинности и выразительности. А этот идеал нанесет прямой удар по усред-

няющему представлению о человеке как об обособленном атоме.

Романтизм тоже унаследовал идею внутреннего мира и обыденной жизни. Но он преобразует ее в жажду гармонии с природой. Он утверждает себя в борьбе против индивидуализма, который клеймит как «иссушающий». Против механистического идеала Просвещения выразительность поднимает чувства выше задач голого материального производства. Чувства отныне наделяются созидательной силой. Непосредственность и творчество становятся добродетелями. Образ (в противовес голому понятию) начинает заново открывать глубинный смысл вещей. Новое чувство природы ценит ее ради тех переживаний, что она рождает в наших сердцах. Природа уходит внутрь. «Таинственный путь ведет вовнутрь», — пишет Новалис. Разум критикуют за холодность. За его аналитический склад, враждебный любому целостному взгляду. Романтики противопоставляют механическому — органическое. Однозначным великим смыслам — многообразие живой жизни.

Уже у Руссо заметно это возвеличение обыденной жизни, но обращенное к природе. Оно сочетается у него с добродетелями гражданского гуманизма. Добро мы узнаем, слушая голос природы внутри нас. «Я» соединено со своим телом. И через тело оно вступает в общение, в слияние с объемлющей его природой. Природа теперь — не бездушный предмет для присвоения. Она становится источником гармоничной истины и подлинности. И вопрос об идентичности поднимается по-новому. Как вопрос о самоосуществлении.

Основная мысль экспрессивистской теории, достигшей расцвета в немецком романтизме и у Гердера, такова. Сперва мы должны прислушаться к своей внутренней природе. Так мы открываем самих себя. А затем выясняется, что наша личность уникальна. Второй такой нет.

Нравственным поступком отныне считается тот, что велит нам действовать в согласии с тем, кто мы есть на самом деле. «Завершить свою природу — значит слиться с внутренним голосом, пульсом, порывом»⁹.

Иными словами, экспрессивизм развивает новый вид обособления. В центре его находится поиск подлинности и признание ценности различий. Различия обретают нравственный вес. Они становятся ценностями. Способами самоосуществления. У каждого существа свой путь в жизни. У каждой человеческой группы — тоже.

Это стремление к самобытности относится и к отдельным людям, и к целым историческим общинам. Гердер опирается на него, когда вводит понятие национальной культуры. И «народного духа» (*Volkgeist*). Это станет одним из источников современного национализма и антиколониализма. Человек, по Гердеру, выражает свою всеобщую человечность только одним способом. Сначала он должен занять свое место внутри конкретного, частного человеческого сообщества. Я должен быть человеком по-своему. Мне нельзя подражать чужой манере жить. Только в самом себе я могу найти образ жизни, который мне подходит.

⁹ Чарльз Тейлор, там же, с. 470.

Культура приобретает жизненную важность. Вопросы о конечных ценностях теперь не сводятся ко всеобщему. «Человеком не рождаются, словно человечность это врожденное свойство. Человеком становятся. И становятся, лишь пустив корни в культурную (или национальную) традицию. Именно это и делает нас людьми»¹⁰. Культура превращается в «мета-благо». Во благо, по сути своей, коллективное. Ведь она и есть то условие, что наделяет смыслом и ценностью все самое важное для нас. Без нее наша идентичность теряет всякие якоря и ориентиры¹¹.

Экспрессивизм, пишет Чарльз Тейлор, «закладывает основу для нового, более полного обособления. Эта мысль, сложившаяся к концу XVIII века, говорит, что каждый человек неповторим и самобытен. И эта уникальность определяет, как ему следует жить. Конечно, сама по себе мысль о личных различиях не нова. Нет ничего очевиднее и банальнее. Новизна в другом. В том, что эти различия на самом деле указывают нам путь. Говорят, как мы призваны жить. Различия — не просто случайные вариации в рамках одной и той же основной человеческой природы. Напротив. Они подразумевают, что каждый из нас должен идти своим собственным путем»¹².

Вместе с восхвалением различий возникает и тема признания. Мало просто принять свою идентичность. Она не будет полной, пока ее не признают Другие. Гегель заметил: человек жаждет признания своей самобытности. В этом отражается его глу-

¹⁰ Janie Pélabay, указ. соч., с. 78.

¹¹ Там же, с. 209.

¹² Указ. соч., с. 470–471.

бинная несамодостаточность. Мы сами себя определяем. Но нам нужно, чтобы это определение подтвердили «значимые Другие». На этом базируется этика «подлинности».

Здесь сразу видна двойственность. Этика подлинности поначалу глубоко индивидуалистична¹³. В этом она полностью в русле современности. Но в то же время она выступает как бунт против индивидуализма. Возврат к природе. Тяга к общинному духу. Убеждение, что у каждого народа есть своя собственная мера вещей. И так далее.

С одной стороны, экспрессивизм словно хочет вернуться к «космическому» мироощущению древних. С другой — тот человек, что призван здесь слиться с природой, бесспорно современен. Он жаждет прежде всего выразить самого себя. Им движет его субъективность.

Так что экспрессивизм — это явная реакция на Просвещение. На идеал холодного, отстраненного, орудующего рассудка. Но реакция эта питается из тех же источников. Из источника под названием «индивид». Даже взывая к новому Средневековью. Даже отвергая современность и религию прогресса. Романтики все равно остаются современными людьми. Они бросают вызов индивидуализму. Но на почве самого же индивидуализма. Они сталкивают тревогу бытия с ней же самой. Они придают ей совер-

¹³ Экспрессивистская теория, замечает Чарльз Тейлор, индивидуалистична в трех смыслах: «Она ценит самостоятельность; она отводит важное место исследованию "я", особенно чувств; а ее представления о "благой жизни" обычно подразумевают личное участие. Из этого следует, что на своем политическом языке эта теория формулирует свободы, причитающиеся индивидам, в терминах субъективных прав» (указ. соч., с. 389–390).

шенно иной размах. Но они никогда не перестают участвовать — как и их противники — в метафизике субъективности.

Вот почему Чарльз Тейлор подчеркивает важную мысль. Модерн породил одновременно две вещи. Уравнительный индивидуализм и «экспрессивистскую революцию». Вторая — это лишь относительное противоречие первого. Они вышли из одной матрицы.

Но Тейлор показывает и другое. Невероятную важность для проблематики идентичности самой экспрессивистской теории. Ведь она призывает человека найти свою «подлинную» природу. Осуществить себя оригинально. А не подгонять себя под навязанный шаблон. Именно с экспрессивизма идентичность и превратилась в предмет бесконечных поисков. Чтобы осуществиться, мне надо найти себя. А чтобы найти себя, мне надо знать, в чем моя суть.