

УДК 32+316.7

Сергей Владимирович Акопов

кандидат политических наук,
доцент кафедры политологии
Северо-Западного института управления РАНХиГС,
г. Санкт-Петербург. E-mail sergakopov@gmail.com

КОНСТРУИРОВАНИЕ РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ПРИНЦИПЫ ТРАНСКУЛЬТУРНОСТИ И КРИТИЧЕСКОЙ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ

Современные авторы констатируют кризис национальной идентичности в России. Цель данной статьи – исследовать способы преодоления кризиса национальной идентичности на принципах «транскulturности» и «критической универсальности», разрабатываемых М.Н. Эпштейном. В статье рассмотрены такие темы, как критика тоталитарной культуры в СССР и мультикультурализма, российский регионализм, самоидентификация русской диаспоры в США и др. Статья построена на материалах работ М.Н. Эпштейна и его интервью автору в 2011 г. Сделан вывод, что теории «транскulturности» и «критической универсальности» могут восприниматься как своеобразные «мостики» от национально-цивилизационной идентичности в сторону построения более глобального гражданского общества.

Ключевые слова: кризис национальной идентичности, транскultura, критическая универсальность, критика мультикультурализма, М.Н. Эпштейн.

Постановка проблемы. По мнению ряда отечественных политологов, в эпоху глобализации и размывания национальных государств «необратимое разложение многих прежде традиционных фундаментальных механизмов и способов поддержания идентичности в совокупности формируют текущее состояние всеобщего кризиса идентичности, ставшего нормой» [5, с. 27]. Говоря конкретно, в частности о национально-цивилизационной составляющей идентичности как о феномене отождествления себя индивидами с определенной национально-цивилизационной общностью, В.И. Пантин подчеркивает, что и в Российской Империи, и в СССР в отличие от западных стран процессы образования нации-государства (nation-state) были замещены развитием имперской или близкой к ней политической системы. В связи с тем, что советская идентичность после распада СССР перестала существовать, в 1990-е гг. в России возник кризис идентичности [7, с. 42-43]. «Есть ли перспективы у российской национально-цивилизационной идентичности? Да есть, но только при том неприемлемом условии, что и общество, и государство, и различные социальные группы, и отдельные индивиды поймут, что

без общей идентичности у них нет будущего и озаботятся процессом ее выработки», – считает этот московский политолог [7, с. 50].

Цель данной статьи – исследовать способы преодоления кризиса национальной идентичности на принципах «транскультурности» и «критической универсальности», разрабатываемых М.Н. Эпштейном. Михаил Наумович Эпштейн родился в 1950 г. в Москве, в 1980-е гг. выступил основателем нескольких междисциплинарных объединений московской интеллигенции, с 1990-х гг. живет и работает в качестве профессора теории культуры и русской литературы университета Эмори в городе Атланта (США). В 1990–1991 гг. М.Н. Эпштейн был стипендиатом Института Кеннана в Вашингтоне, где выполнил исследование по теме «Советский идеологический язык» [18]. В 2000 г. Эпштейн получил премию *Liberty* за вклад в развитие культурных связей между Россией и США.

Отличие методологии данной статьи заключается в том, что она опирается, с одной стороны, на письменные тексты М.Н. Эпштейна (в том числе англоязычные), с другой – на интервью, данное им в Санкт-Петербурге в 2011 г. Статья построена таким образом, чтобы объединить вместе несколько важных тем социально-политического творчества Эпштейна. Каждая из них открывается отрывком из интервью Эпштейна и далее развивается анализом его работ. Кроме того, в данной статье проводятся параллели между мыслями М. Эпштейна и ряда других отечественных и зарубежных мыслителей: М. Баталова, А. Колесникова, М. Мамардашвили, В. Мартыанова, О. Русаковой, Г. Тульчинского, Л. Морено, Д. Волтон.

Транскультура и критика тоталитарной культуры в СССР. В своем интервью М.Н. Эпштейн следующим образом описывает то, при каких обстоятельствах он ввел в научный оборот термин «транскультура»: «Понятие транскультуры возникло у меня из двух источников: культурологии и концептуализма... Транскультуральный сдвиг был предопределен развитием культурологии в 1960–1970-е гг. под воздействием, конечно, М. Бахтина, А. Лосева, Ю. Лотмана, С. Аверинцева. Культурология в СССР была своего рода терапией, работавшей против оккупации всей области культуры одной ее частью – политикой или политической идеологией. Задача культурологии состояла в том, чтобы перевернуть соотношение культуры и политики. Культура не подчиняется политике, а политика является одной из составляющих культуры. И поэтому культурологическое мышление может преодолеть узкие рамки политического централизма и перенести нас, советских людей, в пространство других культур, эпох, народов, культурности как таковой. Это был метод расширительного самосознания, то есть «извлечения самих себя за волосы» из «болота» своей тоталитарной культуры.

...Задача состояла в том, чтобы перехватить инициативу у государственных строителей культуры и тоже строить культуру, но по ее собствен-

ным законам, а не по законам политики, которая представляет одну из ее частей. Соответственно транскультура – это самосознание и самоорганизация культуры в целом, а не в качестве орудия политического или идеологического господства. Транскультура была попыткой вернуть культуре то право на целостное самоуправление, которого пыталась лишить ее политическая или любая другая – научная, или моралистическая или религиозно-фундаменталистская идеология» [2].

М.Н. Эпштейн в работе «Транскультура и трансценденция» приводит следующее определение: «Транскультура (transculture) – это сфера культурного развития за границами сложившихся национальных, расовых, гендерных, профессиональных культур. Транскультура преодолевает замкнутость их традиций, языковых и ценностных детерминаций и раздвигает поле «надкультурного» творчества. Транскультура предполагает позицию остранения, «внеаходимости» по отношению к существующим культурам и процесс преодоления зависимостей от «своей», «родной», «врожденной» культуры. Транскультура выявляет нереализованные возможности, смысловые и знаковые лакуны в культурах и создает новую символическую среду обитания на границах и перекрестках разных культур» [14, с. 90].

Хотя термин «транскультура» принадлежит самому М. Эпштейну, в книге «Транскультурные эксперименты: Российская и американская модели творческой коммуникации» автор подробно пишет об истоках своего понимания транскультуры. В частности Эпштейн отмечает, что «транскультура» близка пониманию культурологии у американского антрополога Лесли Уайта, считавшего «культуру» шире концепции «общества», а именно что культура не сводится к социальным взаимодействиям или политическим контекстам: не культура является функцией социума, а наоборот [17, р. 26]. Концепция транскультуры Эпштейна также складывалась под влиянием работ М. Бахтина и В. Шкловского. У Бахтина Эпштейну близки, в частности, идеи «внеаходимости», а также культуры как органической целостности, способной к самотрансценденции. У Шкловского близкой к транскультуре оказывается мысль о том, что искусство должно стать способом «остранения». Понятие «остранение» Шкловский противопоставляет автоматизации, в результате которой человек привыкает к окружающим вещам настолько, что перестает видеть их уникальную природу [17, р. 23].

Эпштейн подчеркивает, что концепция транскультуры возникла у него в оппозиции к существующей тоталитарной культуре в СССР. Транскультурный проект зародился в обществе с высочайшим уровнем общественного детерминизма. «Поскольку советское общество так настойчиво и насильственно гомогенизировалось, никакая социальная группа не имела возможности бросить ему вызов... Транскультурный проект с момента своего зарождения в 1982 году был направлен на то, чтобы активизировать свойственный человеческой личности *транссоциальный* потенциал, а не

оппозиционные или революционные элементы, свойственные определенным социальным группам» [14, с. 91]. В своем англоязычном издании Эпштейн подчеркивает, что в то время, как советское общество разделено на классы и партии, каждая из которых борется за власть и господство, культура имеет потенциал для объединения людей ради преодоления (*to transcend*) социальных, национальных и исторических барьеров [17, р. 23].

Идея транскультурной личности Эпштейна близка концепции проектно-брендовой (идентификация/идентичность личности в условиях информационного общества), описанной Г.Л. Тульчинским. По мнению петербургского философа, в настоящее время в силу ряда общецивилизационных факторов активно формируется «новая персонология», в которой личность во все большей степени предстает как проект или серия проектов. «Разумеется, – уточняет Тульчинский, – при этом не происходит полного отказа от статусных и ролевых идентификаций... Статус и роль становятся не целью, конечным результатом идентификации, а средством реализации проекта» [9, с. 254-255]. Рассуждая о соотношении этнического и надэтнического Тульчинский пишет о том, что в современном глобализированном мире, приобретая проектное признание, бизнесмен, художник, актер, спортсмен или политик «могут опираться и опираются на другие свои идентификации, включая этническую, приобретая некоторые конкурентные преимущества. И массовое информационное общество в условиях глобализации дает исключительные возможности реализации таких преимуществ» [10, с. 17].

Критическая универсальность как согласие на мирное разногласие. Тема «транскультуры» нашла свое развитие в работах М.Н. Эпштейна о «критической универсальности». «Вообще понятие универсального, – подчеркивает Эпштейн, – меня очень занимает, я даже такую науку предложил – «универсика», которая отличается и от метафизики, и от любых эмпирических дисциплин. Это такой философский коррелят транскультуры, поскольку она занимается не всеобщим, а универсальным. Я отличаю «всеобщее» от «универсального». Универсальное – это не то, что является общим для многих единичностей, это многосторонность, многогранность самой единичности, ее способность вбирать в себя иное, приобретать свойства и сознания других единичностей... Что касается всеединства, то есть полемически ему противопоставленное понятие *всеразличия*... Всеединство – это форма всеобщего, а всеразличие полагает множество совершенно самостоятельных индивидов, каждый из которых может, оставаясь собой, искать и достигать универсальности, то есть вмещать в себя других индивидов. Транскультура – это и есть культура, вмещающая в себя опыты и прозрения других культур. Если культура освобождает человека от физических зависимостей и детерминаций природы, то транскультура – это сле-

дующий порядок освобождения, на этот раз от безотчетных символических зависимостей, предрасположений и предрассудков «родной культуры» [2].

Идеи универсалики и критической универсальности М.Н. Эпштейн последовательно отстаивает в статье «Универсалика: на пути к критической универсальности». Начинает он с критики самой критики универсальности, беря в качестве примера постмодернистский релятивизм Ж.-Ф. Лиотара и его книгу «Постмодерный уклад. Отчет о знании» (1979). В частности, Эпштейн отвергает мысль Лиотара, что вера в «человечество как коллективный (универсальный) субъект» уже разрушена, и что любой консенсус может быть только местным, частичным. Эпштейн также критикует идею французского мыслителя о *несоизмеримости* (фр. *incommensurabilité*) между собой языков различных дискурсов и ценностей разных культур. «Теперь, – высказывается Эпштейн, – после падения берлинской, а отчасти и «китайской» стены, в условиях растущей глобализации, мы видим, сколь утопична эта идея местных консенсусов, которые мирно замкнуты в себе и не переходят границ друг друга. Такая взаимная неприкасаемость консенсусов возможна была только на ранних этапах истории. Если же в современном мире взаимодействие неизбежно, то нужно иметь по крайней мере соглашение о самих способах разногласия. ... Если же одни местные консенсусы согласны находиться в разногласии с другими, а другие не согласны, тогда жди войны или террора» [15].

Позиция Эпштейна заключается в том, что власти можно противостоять только там, где признаются невластные, универсальные ценности. Эпштейн полагает, что «если из классового, расового и партийного беснования тотальных систем сегодня следует вывести какие-то исторические уроки, то это не отрицание универсализма, а напротив, необходимость его возрождения – на останках всех расовых, религиозно-националистических и прочих идеологий, которые ныне тяготеют к формам организации воинствующего исламского фундаментализма» [14]. Иначе говоря, философия может быть по-настоящему критической, только если она отказывается отождествлять себя с каким-то частным порядком или интересом, если она проникнута духом критической универсальности.

Согласно определению универсального Эпштейном, это понятие происходит от лат. «*unus*» (один) и «*versus*» (вращать/ся) то есть буквально означает «вокруг одного», «единовращение» [15]. Однако постмодерная критика универсальности, по мнению Эпштейна, не должна пройти даром. Этой идее предстоит вобрать в себя именно критическое измерение. Критическая универсальность – это прежде всего *кроткая универсальность*, критичная к месту и времени своих притязаний на истину. Универсальность той или иной культуры, того или иного консенсуса проявляется прежде всего в их способности занять критическую дистанцию по отношению к себе, вобрать ценности других консенсусов и культур, а главное –

ценность *согласия на разногласия*. «Такая универсальность, – подчеркивает философ, – заново восстанавливает ценностные критерии в подходе к разным культурам, которые были отвергнуты плюрализмом всепримирения и равнодушия (потому что равное принятие всех культур означает фактически полное безразличие к их собственным ценностям)» [15].

Сейчас, пишет Эпштейн, самое время понять, что универсальность уже не сводится к тождественности разумов, но не сводится и к их различию, а представляет следующий этап: построение новых, трансрациональных и транскультурных общностей на основе самокритики разумов и культур, осознания ограниченности каждой из них [13]. Универсальное существует именно потому, что нет универсальных культур или универсальных этносов. Универсальное – это способ трансгрессии каждой культуры, каждой социально-исторической или психофизической общности. При этом наивысшей ценностью в контексте универсализма является самотрансгрессия, осознание ограниченности данной культуры, исходящее от нее самой. Именно совокупность этих трансгрессий, выходящих за предел наличных культур, и образует пространство транскультуры. Универсальное в таком критическом измерении, как резюмирует Эпштейн, это пространство взаимных уступок и недочетов, а не торжество всеобъемлющей правильности. Критическая универсальность в отличие от ее догматических версий («европоцентризм», «рационализм») не имеет заранее установленной системы ценностей. Скорее, она образуется той критической дистанцией, которую мы занимаем по отношению ко всем существующим культурам, включая свою собственную [15].

Взгляды Эпштейна созвучны мнению А.С. Колесникова, отмечающего, что в ситуации становления мировой (информационной) цивилизации обостряется проблема взаимодействия обществ с различными культурно-философскими стандартами. Одновременно необходимо создание философии общих ценностей и интересов в качестве основы стратегии Человечества, осознающего себя как Единой Целое [3, с. 317-318]. «Идея глобальной цивилизации исходит из того, что человек и человечество внутренне едины... До сих пор творческая природа человека была ограничена узкими рамками религиозных ограничений и государственных границ. Лишь в последние несколько лет люди раскрыли гуманистический потенциал глобальной цивилизации» [3, с. 319], – отмечает петербургский философ.

Транскультура большинства и критика мультикультурализма меньшинств. По мнению М.Н. Эпштейна, именно концепция транскультурного сообщества рано или поздно должна сменить идеологию мультикультурализма. «Мир замкнутых в себе, самодостаточных культур, которым нужно всячески потворствовать, потому что они ценны сами по себе, – этот мультикультурализм себя изжил. Разумеется, природная иден-

тичность (расовая, этническая, гендерная...) имеет свою культурную ценность, но если в ней оставаться, приковывать себя к ней цепями «принадлежности» и «представительства», она становится тюрьмой. Иными словами, я согласен признать свою идентичность в начале пути, но я не согласен до конца жизни в ней оставаться, быть зверьком, репрезентирующим наклейку вида и пола на своей клетке. Я не согласен определяться в терминах своей расы, нации, класса... Культура только потому и имеет какой-то смысл, что она преобразует нашу природу, делает нас отступниками своего класса, пола и нации. Для чего я смотрю кино, хожу в музеи, читаю книги, наконец, для чего пишу их? Чтобы остаться при своей идентичности? Нет, именно для того, чтобы обрести в себе кого-то иного, не-себя, познать опыт других существ/существований, чтобы мне, мужчине, стать женственнее; мне, русскому еврею, стать американстее, французистее, японистее; чтобы мне, уроженцу XX столетия, вобрать опыт других столетий, пройти через ряд исторических, социальных, даже биологических перевоплощений. Культура – это метампсихозис, переселение души из тела в тело еще при жизни. Да, мы рождаемся в разных клетках, но мы и убегаем из них разными путями, и это пространство побегов, а также пространство встреч у беженцев из разных клеток и образует транскультуру. Пора нам ощутить себя гражданами мира, «глоберами». Это не космополитизм старого образца, смотревший свысока на любую национальную ограниченность. Это именно транскультурализм, то есть динамика взаимодействия со своей начальной культурой и опыт вырастания из нее» [2].

В статье «Культурология после мультикультурализма: от культурологии к транскультуре». Эпштейн подробно противопоставляет свою концепцию транскультуры идеологии мультикультурализма. Если «многокультурие», подчеркивает автор, устанавливает ценностное равенство и самодостаточность разных культур, то концепция транскультуры предполагает их открытость и взаимную вовлеченность. Если многокультурие (мультикультурализм) настаивает на принадлежности индивида к «своей», биологически предзаданной культуре («черной», «женской», «молодежной» и т.д.), то транскультура предполагает диффузию исходных культурных идентичностей по мере того, как индивиды пересекают границы разных культур и ассимилируются в них [18, р. 32-33]. Таким образом, у Эпштейна транскультура – состояние виртуальной принадлежности одного индивида многим культурам, она освобождает человека от символических зависимостей и предрасположений его исходной культуры. «Место твердой культурной идентичности, – отмечает Эпштейн, – занимают не просто гибридные образования («афро-американец» или «турецкий эмигрант в Германии»), но набор потенциальных культурных признаков, универсальная символиче-

ская палитра, из которой любой индивид может свободно выбирать и смешивать краски, превращая их в автопортрет» [16, с. 242-243].

В опубликованном в 2006 г. интервью Эпштейн объяснил, каким образом вызревшая на почве российской культурологии теория транскультуры, противостоит американской теории мультикультурализма. Мультикультурализм вызывает у Эпштейн большие опасения, «потому что ведет к созданию взрывоопасного общества, где утверждается принципиальная несовместимость, непереводаемость языков. Каждый гендер, каждая этническая группа имеет свою культуру и должна ею гордиться» [6]. Наоборот, по мнению Эпштейна, теория транскультуры предполагает, что каждая культура должна не гордиться своей идентичностью, независимостью, а проявлять смирение, быть открытой другой культуре. «Мераб Мамардашвили говорил, – подчеркивает Эпштейн, – что любой человек имеет право перешагнуть границы своей культуры... Как ни странно, именно эта мысль может считаться еретической в современной Америке, потому что принято: каждый представляет только свою культуру» [6].

Теория «транскультуры» Эпштейна созвучна вышедшему в 2011 г. в Париже сборнику с характерным названием «Франция единая и мультикультурная». Книга содержит тексты разных вариантов «гибкой» французской идентичности, среди которых, например, текст Мисако Немото, озглавленный «Je suis, un peu, beaucoup, passionnement, a la folie, pas du tout française» («Я – чуточку, сильно, страстно, до безумия и вовсе не француз»). М. Немото разъясняет, что он ощущает себя «чуточку» французом, так как в общей сложности 12 лет прожил во Франции. Он «сильно» ощущает себя французом, так как был образован во Франции и в Токио является стопроцентным франкофилом. Он «страстно» ощущает себя французом потому, что более чувствует себя самим собой («je me sens le plus moi-meme») именно когда говорит по-французски. Он чувствует себя французом «до безумия» потому что не оставляет идею продолжать писать по-французски и передать этот навык своему сыну. Однако вместе с тем Немото оговаривается, что он одновременно и «вовсе не француз», так как по этническому признаку он является японцем, родившимся и в данный момент живущим в Японии. В тоге Немото приходит к выводу, что он просто живет свою «двойную жизнь» между двух очень разных культур [23, р. 97-98].

«Амероссия». «И Америка, и Россия (раньше Советский Союз), – считает М.Н. Эпштейн, – это империи, страны с очень сильными глобалистскими притязаниями, и переезжая из одной такой «надкультуры» в другую, чувствуешь себя по-прежнему в подвешенном состоянии, как будто перед тобой целый мир, его границ почти не ощущаешь... Здесь легче освободиться от своей «врожденной», исконной культуры, войти в транскультурный мир» [2].

Убедительное и полновесное звучание тема транскультуры находит в статье Эпштейна «Амероссия. Двукультурии и свобода». Эта статья опирается на речь, прочитанную им при получении премии *Liberty*, где понятие «транскультура» раскрывается на конкретном материале российско-американского двукультурия. Интересное развитие получает здесь тема странничества применительно к самоидентификации российской диаспоры в США. «В тот исторический момент, – пишет Эпштейн, – когда рухнул железный занавес и распался Советский Союз, совершилось еще одно достопримечательное событие: мы перестали быть беглецами из одной страны в другую. ...Вдруг стало понятно, что мы ниоткуда и ниоткуда, мы совсем другие русские и совсем другие американцы, не похожие ни на тех, ни на других. *Мы не страна, а странность, страна в стране, способность видеть мир чужим и свежим, как бы только рожденным*» [11].

Можно провести параллели между самоощущением современных русских эмигрантов в Америке и во Франции после 1917 г. В книге П. Гру «Русские во Франции: вчера и сегодня» приводятся слова Д. Мережковского о том, что наша эмиграция – это наш путь к Родине. Мы – не эмигранты, но мигранты из старой России в сторону будущей России [21, р. 99]. Как отмечает Гру, русские в изгнании вынуждены были плыть и держаться на поверхности (*фр.* «*flotter*») между двух идентичностей: с точки зрения большевиков, русских вне границ советской России вообще не существовало [21, р. 103-104]. Парижские наблюдения Пьера Гру подкрепляют описания жизни и быта эмигрантов из Югославии и России в Ницце, подробно изложенные в последней книге Ивана Гасто «Космополитичная Ницца» [20, р. 20].

Что касается новых тем в статье «Амероссия», то это тема США и России после окончания «холодной войны». «Русская и американская культуры, – отмечает Эпштейн, – долгое время воспринимались как полярные, построенные на несовместимых идеях: коллективизма и индивидуализма, равенства и свободы, соборности и “privacy”... Мы, русские американцы, находимся в ... точке схождения противоположностей – и должны заново и заново разрешать их собой, в своем опыте и творчестве» [11]. Указывая на то, что поле русско-американской культуры до сих пор заряжено интеллектуальными и эмоциональными противоречиями, которые делали их врагами и соперниками в эпоху «холодной войны», Эпштейн пишет об Амероссии как о великой культуре, которая не вмещается целиком ни в узко американскую, ни в узко российскую традицию. «Когда я думаю о русском американце, – отмечает автор, – мне представляется образ интеллектуальной и эмоциональной широты, которая могла бы сочетать в себе *аналитическую тонкость и практичность американского ума и синтетические наклонности, мистическую одаренность русской души*. Сочетать российскую культуру задумчивой меланхолии, сердечной тоски, светлой печали и

американскую культуру мужественного оптимизма, деятельного участия и сострадания, веры в себя и в других...» [11].

Параллельно с выступлением М. Эпштейна вышла в свет статья профессора Э.Я. Баталова «Русская идея и американская мечта». Она содержала убедительное комплексное сравнительное исследование «Русской идеи» (автор термина – Ф. Достоевский) и «Американской мечты» (автор термина – Джеймс Адамс) как двух великих национальных мифов, оказавших и продолжающих оказывать влияние на сознание и самосознание россиян и американцев. Обращая внимание на факт «столкновения» Русской идеи и Американской мечты, Э.Я. Баталов в конце 2000 г. писал, что изначально Русская идея ориентировала государство и общество на проведение имперской внешней политики. Таким образом, Э.Я. Баталов характеризовал «холодную войну», начавшуюся после окончания второй мировой войны, не только как противоборство двух социально-политических систем и двух военно-политических блоков, ведомых сверхдержавами, но и как противоборство двух идей мессианства, двух глобальных сил, мнивших себя одна — «Градом на холме», другая — «Третьим Римом» [1, с. 33].

Еще одна тема, затронутая Эпштейном, – падение в США интереса к изучению русского языка. «Не только славянские, но и все университетские отделения иностранных языков и культур, кроме испаноязычных, теряют свое прежнее значение в силу глобального распространения английского. Когда студенты спрашивают, зачем нужно изучать иностранные языки, я отвечаю: хотя бы для того, чтобы знать английский. Зачем знать русскую литературу? Чтобы понимать американскую. Потому что без знания чужого нет понимания своего, нет чувства границы, нет способности посмотреть на себя со стороны... Поначалу, когда я преподавал Пушкина, мне казалось, что американским студентам его легче будет усвоить через сравнение с Байроном. Но поскольку они не знали, кто такой Байрон, в конце концов пришлось его объяснять через сравнение с Пушкиным» [11].

Мысли Эпштейна о необходимости языкового плюрализма в США перекликаются с работами французских ученых. Например, Д. Волтон в статье «Лингвистическое разнообразие как гарантия против войн» отмечает, что с подавляющим большинством в 148 против 2 стран в 2005 г. ЮНЕСКО приняла «Конвенцию об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения». Волтон подчеркивает, что Конвенция, вступившая в силу 18 марта 2006 г., ставит целью уйти от англосаксонской гегемонии, выражающейся во многих областях посредством языка. Он пишет о том, что франкофония отстаивает мысль о возможности рассматривать становление современного мира не только через призму англо-саксонской идеологии как о фундаменте для свободного и мирного сосуществования народов. Исламский фундаментализм, прояв-

ляющий сегодня себя время от времени агрессивно, – рассуждает известный французский социолог, – это реакция на глобализацию, которая несет в себе культурное однообразие, не создавая при этом гармонии. В отличие от выдвинутой Маклюэном теории «глобальной деревни», исчезновение физических расстояний вовсе не приводит к уменьшению культурных дистанций, а скорее наоборот – только их обнаруживает. И стоит нам снизить бдительность, как языковое и культурное однообразие завтра станут основными источниками конфликтов [24, р. 2].

Философия регионализма и «многороссийского человечества».

«Интересно, – делится своими впечатлениями М.Н. Эпштейн, – что некоторые авторы (например Вадим Штепа) опираясь на мое эссе «О Россиях», называют меня «философом русского регионализма». Я надеюсь, что в будущем все пока еще слабосильные области или регионы России смогут обрести экономическую, политическую и особенно культурную самостоятельность, то есть стать как бы государствами в государстве. Сейчас этот процесс регионализации идет, хотя и не так интенсивно, как хотелось бы. Я это остро ощущаю, когда путешествую по России: Углич, Кострома, Ярославль, Рязань, Орел, Тула, Калуга – везде попытки подчеркнуть свой местный колорит, культурную специфику, пусть хотя бы в целях привлечения туристов. Крошечный город Мышкин – но и у него уже есть своя мифология и система традиций. Когда все это вырастет, тогда мы можем оказаться в едином Российском трансэтническом союзе, как Европейский Союз, объединяющий разные европейские страны. Конечно, поскольку Франция, Германия, Испания развивались в либеральном духе с феодальных времен, они гораздо больше успели оформиться как нации, но может быть что-нибудь подобное случится и с «Владимирщиной», и с «Орловщиной», и с «Вологодчиной», и конечно с Уралом, Нижнем Поволжьем... Россия мне видится как союз многих Россией, и в этом смысле она равносильна не одной европейской стране, а Европе в целом» [2].

М. Эпштейн в статье «О Россиях» весьма негативно пишет о роли татаро-монгольского нашествия и чрезвычайно позитивно – о периоде доордынской «раздробленности». Автор полагает, что если бы «не навалилась на них Орда» и «не разладила все это катком централизации», то мог бы теперь процветать союз российских республик и монархий, «по разнообразию и размаху не уступающий европейскому сообществу, а единством языка еще более сплоченный» [12]. Далее Эпштейн фактически предлагает «отыграть» развитие русской истории, «миновав период засилья Москвы и ордынского ига», чтобы вновь спуститься на ступень феодальной раздробленности. Однако термин «раздробленность», замечает Эпштейн, «как признано историками, ложный, потому что раздробленность предполагает некую предыдущую целостность, а

ее, собственно, и не было... примером чему могут служить разные школы иконописи: киевская, новгородская, владимирская, ярославская» [12].

Вместе с тем в связи с размышлениями Эпштейна возникает несколько вопросов. Во-первых, чтобы вернуться к началу XII в. необходимо повернуть вспять историю, однако возможно ли это сделать безболезненно на данном историческом этапе развития Российской Федерации? Второй вопрос: даже если мы даем положительную нормативную оценку периоду раздробленности, не ослабит ли это Россию сейчас, в эпоху глобализации и массовых миграций? Не окажется ли Россия в результате раздробленности беззащитной перед лицом всевозможных геополитических угроз?

Эпштейн, полагает, что в сегодняшней ситуации для России разделиться на перворусские государства «значит не только умалиться, но одновременно и возрасти...», сегодня Россия должна сразиться с Ордой и Ордынским наследием в самой себе за право разделиться на разные страны и быть больше одной страны» [12]. «Что же касается ослабления, то слабее ли Дания оттого, что она не Индия? Слабее ли Япония оттого, что она не Якутия? – рассуждает автор. – Быть собой, развиваться в меру своего размера, – это и есть сила. Слабое государство – то, которое больше себя на величину внешних завоеваний. Собственной чрезмерной силой оно себя и разваливает» [12]. Таким образом, полагает Эпштейн, несчастье России заключается в том, что она объединилась под принуждением Орды. Как пишет Эпштейн, «чтобы Орду скинуть – вобрала ее в себя, сплотилась и сама незаметно стала Ордой, приняла форму иного, восточно-деспотического мироустройства» [12]. Эпштейн ищет возможности для становления того, что он называет в своей статье «многороссийским человечеством». «Между Киевом и Владивостоком больше поместилось бы исторических судеб и культурных различий, чем даже между Лондоном и Римом, между Берлином и Лиссабоном. ... И вызревал бы в каждой из этих российских держав, ярославской и воронежской, размером с Францию или Швейцарию, свой национальный уклад, своя равновеликая, независимая, взаимосвязанная, как по всей Европе, культура» [12], – рассуждает Эпштейн.

Эпштейн полагает, что народы России не успев «обжить» свои изначальные территории («кровные удельные княжества»), оказались исторически обреченными вести имперскую политику постоянной экспансии и завоеваний новых земель. Именно в чрезвычайной централизации и унификации страны, по мнению автора, заключается одна из проблем социального строительства России, которая оказывается слишком велика и разнородна для лишь одного социального строя. Это же историческое наследие, по мнению автора, мешает России проводить и эффективную внешнюю политику. «Пожалуй, и соседним республикам, – отмечает Эпштейн, – по настоящему не отделиться от России, пока она сама внутри себя не разделит-

ся. Можно ли Эстонии общаться с балтийско-черноморско-тихоокеанской Россией в нынешнем ее объеме? Это все равно как общаться с Гулливером, обегая каблук его башмака. А вот с Псковской или Питерской Русью вполне могло бы получиться у Эстонии душевное вникание и сближение взаимных запросов» [12].

Можно сопоставить регионализм Эпштейна с концепцией «составной/двойной идентичности» и «европейского локального космополитизма» современного испанского политолога Л. Морено. Согласно Морено, европейский локальный космополитизм в основном затрагивает сообщества среднего размера, существующие в пределах или стремящиеся за пределы структур конкретного государства. В Европе его можно найти в рамках наций-государств (Дания и Финляндия), в рамках национальных образований, лишенных государственного статуса (Каталония или Шотландия), регионов (Брюссель или Венеция) и городских агломерации (Лондон или Берлин), хорошо подготовленных для того, чтобы осуществлять собственную инновационную политику в интегрированной Европе. Последние, судя по всему, продолжают традиции воссоздания политических сообществ, процветавших в эпоху до Нового времени (Итальянские города-государства, Ганзейский союз, княжества). Вместе с тем, в отличие от периода Ренессанса, на сегодняшний день существуют общие институциональные связи, сопутствующие процессу европеизации. Европейский Суд и Шенгенское Соглашение, так же как и общая политика в области единой валюты Евро, Маастрихтский макроэкономический критерий и программы могут рассматриваться в качестве шагов непоколебимо приближающих нас к идее наднациональной европеизации [22, p. 511].

Рассмотрев пять тем в политико-философском творчестве М.Н. Эпштейна, представляется, что можно говорить об определенной целостности социально-политической доктрины этого автора. Его политическая философия раскрывается прежде всего через рассмотренные выше концепции «транскulturности» и «критической универсальности», а также через прикладные проекты «Амероссии» и «многороссийского человечества». Представляется также, что принципы «транскulturности» и «критической универсальности», выдвигаемые Эпштейном, вполне вписываются в «дискурс постсовременной политической философии», в котором О.Ф. Русакова выделяет три основных преломления: 1) поворот к изучению «идеальных» факторов политики и рассмотрению идей в качестве значимых объяснительных причин политических событий и процессов; 2) перформативный поворот, концентрирующий внимание исследователей на виртуальном бытии современной политики; 3) трансгуманистический поворот – обращение к политике социально-антропологического креатива, связанного с расширением возможностей свободного конструирования телесных и ментальных свойств человека в будущем, с повышением коммуникативной мобильно-

сти в виртуальном пространстве [8, с. 20]. Теории транскультуры и критической универсальности Эпштейна удовлетворяют всем трем вышеуказанным критериям и могут рассматриваться как варианты преодоления кризиса национальной идентичности в эпоху глобализации.

В книге с характерным названием «Россия в поисках утопии» В.С. Мартьянов и Л.Г. Фишман высказывают предположение, что национальная идея в действительности не только национальна, но и должна предусматривать варианты развития для всего мира. «У нас же, – отмечают авторы, – все сбивается либо на тему бытового благополучия, либо на тему мирового лидерства. Когда же становится понятным, что ни для мирового лидерства, ни даже для бытового благополучия сил недостаточно, возникает тема автаркии. Появляется закономерная мысль: не закрыться ли нам временно от мира (хотя бы экономически), дабы окрепнуть? А параллельно придумать новую или не совсем уж новую национальную идею» [4, с. 120].

При этом авторы из Екатеринбурга выдвигают следующие моральные ориентиры: единство, солидарность и взаимопомощь человечества; ресурсы и также научно-технические достижения принадлежат всему человечеству; наиболее моральна стратегия непрерывного расширения возможностей для всех людей; перспектива политической, культурной, экономической, правовой универсализации человечества, создания транснациональных институциональных каркасов предпочтительнее логики любых локальных «измов» [4, с. 252]. Представляется, что теории транскультуры и критической универсальности Эпштейна также могут восприниматься как своеобразные «мостики», перекидываемые от национально-цивилизационной идентичности в сторону построения более глобального гражданского общества на новых моральных основаниях, указанных В.С. Мартьяновым и Л.Г. Фишманом.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Баталов Э.Я.* Русская идея и Американская мечта // США и Канада: экономика, политика, культура. 2000. № 12. С. 21-41.
2. Интервью М.Н. Эпштейна С.В. Акопову от 13.09.2011. [Аудиозапись]. СПб.: Б.и., 2011. 1 CD.
3. *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток–Запад: Учеб. пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. 390 с.
4. *Мартьянов В.С., Фишман Л.Г.* Россия в поисках утопии. От морального коллапса к моральной революции. М.: Весь мир, 2010. 256 с.
5. *Ланкин В.В.* Метаморфозы идентичности в условиях глобализации // ПОЛИТЭКС: Полит. экспертиза. 2011. Т. 7, № 2. С. 25-41.
6. *Логош О.* Михаил Эпштейн: расширить способы мышления и действия. СПб., 2006. URL: http://www.krupaspb.ru/piterbook/ot_avtora/ot_avtora_arh_epsht.html (проверено 02.09.2012 г.).
7. *Пантин В.И.* Национально-цивилизационная идентичность: специфика России // ПОЛИТЭКС: Полит. экспертиза. 2011. Т. 7, № 2. С. 42-51.

Акопов С.В. Конструирование российской идентичности:
принципы транскультурности и критической универсальности

8. *Русакова О.Ф.* Интеллектуальные вехи и дискурсные повороты в истории современной политической философии // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук. 2011. Вып. 11. С. 7-22.
9. *Тульчинский Г.Л.* Личность как проект и бренд // Наука телевидения. М.: Гуманит. ин-т телевидения и радиовещания. 2011. Вып. 8. С. 250-265.
10. *Тульчинский Г.Л.* Массовое общество и средний класс как источник национализма // Этнические процессы в глобальном мире. СПб.: Астерион, 2012. С. 15-19.
11. *Эпштейн М.Н.* Амероссия. Двукультурные и свобода. Речь при получении премии «Liberty» // Звезда. 2001. № 7. URL: <http://magazines.russ.ru:8080/zvezda/2001/7/epsh.html> (проверено 02.09.2012 г.).
12. *Эпштейн М.Н.* О Россиях // На границах культур. Российское-американское-советское. Нью-Йорк: Слово, 1995. URL: http://kitez.h.onego.ru/o_ros.html (проверено 02.09.2012 г.).
13. *Эпштейн М.Н.* Размышления после Всемирного философского конгресса // Рус. журн. 1998. 9 дек. URL: http://old.russ.ru/journal/ist_sovt/98-12-09/epstin.htm (проверено 02.09.2012 г.).
14. *Эпштейн М.Н.* Транскультура и трансценденция // Только уникальное глобально: Личность и Управление. Культура и Образование. СПб.: СПбГУКИ, 2007. С. 90-102.
15. *Эпштейн М.Н.* Универсика: на пути к критической универсальности // Знак пробела: О будущем гуманитар. наук. М.: Новое лит. обозрение, 2004. С. 635-651. URL: http://old.russ.ru/antolog/intelnet/mt_universal.html (проверено 02.09.2012 г.).
16. *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.: Алетея, 2001. 334 с.
17. *Berry E.E., Epstein M.N.* Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication. N.-Y.: St. Martin's Press, 1999. 348 p.
18. *Epstein M.* Cultural Theory after Multiculturalism: From Culturology to Transculture // Australian Slavonic and East European Studies. 1999. Vol. 13, № 2. P. 31-54.
19. *Epstein M.* Relativistic Patterns in Totalitarian Thinking: an Inquiry into the Language of Soviet Ideology. Washington: The Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1991. 94 p. (Kennan Institute for Advanced Russian Studies. Occasional Paper: № 243).
20. *Gastaup I., Mourlane St., Shor R.* Nice cosmopolite: 1860–2010. Paris: Autrement, 2010. 219 p.
21. *Groux P.* Russes de France: d'hier a aujourd'hui. Monaco: Ed. du Rocher, 2007. 255 p.
22. *Moreno L.* Identités duales et nations sans état (la Question Moreno) // Revue Internationale de Politique Comparée. 2007. № 14(4). P. 497-513.
23. *Morin E., Singainy P.* La France une et Multiculturelle. Paris: Fayard, 2012. 172 p.
24. *Wolton D.* La diversité linguistique est une garantie contre les guerres // Le Courrier de Russie. 2007. 20 mars. P. 2.

Материал поступил в редколлегия 17.11.2012 г.

**CONSTRUCTING RUSSIAN IDENTITY: PRINCIPLES
OF “TRANS-CULTURE” AND “CRITICAL UNIVERSALITY”**

Sergey V. Akopov, Candidate of Political Science, associate professor, Department of Political Science, North-West Institute, Presidential Academy of National Economy and Public Administration, St.-Petersburg. E-mail: sergakopov@gmail.com

Abstract: the article focuses on the analysis of political and philosophical ideas of M.N. Epstein, and particularly on his concept of “trans-culture”. The purpose of the article is to explore ways to overcome the crisis of national identity by the principles of “trans-culture” and “critical universality”, developed by philosopher M.N. Epstein. The article examines such topics as criticism of totalitarian culture in the USSR, critique of multiculturalism, Russian regionalism, self-identity of the Russian Diaspora in the USA, etc. The article is based on the texts of M.N. Epstein and on the interview taken by the author in 2011. The author concludes that the principles of “trans-culture” and “critical universality” developed by Epstein may be considered as a “bridge”, which leads from national-civilizational identity towards building global civil society.

Keywords: national identity crisis; trans-culture; critical universality, critical analysis of multiculturalism, M.N. Epstein.