



DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu7.2016.4.20>

УДК 821.161.1(1-87)

ББК 83.3(2)6-008.6

ЭМИГРАНТСКИЙ МИФ КУЛЬТУРЫ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ: ГЕНЕЗИС И МИФОЛОГЕМЫ

Александр Владимирович Млечко

Доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики и медиакоммуникаций,
Волгоградский государственный университет
mlechko@mail.ru, stilvolsu@mail.ru
просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация

Мария Афанасьевна Балабанова

Доктор исторических наук, профессор,
заведующая кафедрой археологии, зарубежной истории и туризма,
Волгоградский государственный университет
mary_balabanova@mail.ru, adsi@volsu.ru
просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье дается характеристика структуры и генезиса эмигрантского мифа культуры русского зарубежья первой волны. Эмигрантский миф рассматривается в широком контексте понятия «современный миф». Предполагается, что современный миф генетически и структурно связан с мифом традиционным, что позволяет говорить о мифе как об одном из механизмов конструирования картины мира. Эмигрантский миф рассматривается как феномен переходной эпохи. Социальный кризис рождает инвариантные мифологемы. Они конструируют обусловленные культурно-исторической парадигмой мифы, которые наполняются конкретным историческим содержанием и закрепляются в соответствующих социальных и политических идеологемах. Делается вывод о генетической связи эмигрантского мифа и традиционного космогонического мифа. При этом основными структурными элементами эмигрантского мифа выступают мифологемы Космоса, Хаоса и Возвращения. Дореволюционная Россия вписывается в символическую парадигму мифологемы Космоса, в то время как символом революционной России является деструктивная мифологема Хаоса. Жизнь в эмиграции, в свою очередь, обусловлена символикой мифологемы Возвращения (Космоса).

Ключевые слова: современный миф, эмигрантский миф, картина мира, структура, мифологема, культура, русское зарубежье.

Калькирование базовых элементов традиционных мифов в новых исторических и эпистемологических условиях, позволившее говорить о феномене современного мифа, не могло в то же время не подразумевать наличие у последнего дифференцированных признаков. Их вычленение связано не только с естественными метаморфозами социально-исторического

характера, сопровождаемыми неизбежными мутациями ментального плана, но и с оценочными характеристиками феномена мифа.

Таким образом, становится возможным выделение трехчастной хронологической структуры мифа. Первый период – *магический* – охватывает архаическую стадию развития цивилизаций и завершается около 500 г.

до н. э., «осевой эпохой» (К. Ясперс), временем зарождения мировых религий и «вступления» человека в историю (М. Элиаде). Второй – *религиозный* – характеризуется обретением мифологическими элементами новой, религиозной, формации. Кризис этого периода, как известно, был связан с наступлением европейского рационализма, породившего третью «мифологическую эпоху» – эру *современного мифа*.

Это время характеризуется объективацией так называемых *социальных и политических мифов*, иногда в научной литературе разделяемых, но чаще первые понимаются расширительно и включают в себя политическую мифологию. На основе анализа различных определений социального мифа А.В. Ульяновский вычленяет ведущие черты последнего. «Первой такой чертой социального мифа является наличие власти, воли, заданной извне цели» [7, с. 70]. Вторая (на наш взгляд, самая репрезентативная и генетически связывающая современный миф с традиционным) – это установка на объединение «живущих в мифе», он «служит установлению и поддержанию мировоззрения». Третья черта очень тесно связана со второй и как бы служит ее необходимым условием в рамках современной эпистемы: «Единственное, в чем солидарны мыслители, – в некоторой степени ложности мифа, как будто миф искажает действительное положение вещей для живущих в мифе...» [8, с. 71].

При этом часто отчетливо звучит нерелевантное, на наш взгляд, противопоставление «неизбежной лжи» мифа и «нагой истины», мерцающей далекой жемчужиной реальности в темных слоистых водах скрывающей ее мифологии. Другими словами, при характеристике социального мифа определяющим признаком будет не оппозиция *истинности/ложности*, а более явная, чем в традиционном мифе, выраженность его *иллюзорности*. Вернее, обостряется осознание, понимание этой иллюзорности, что обусловлено доведенным в Новое и Новейшее время до точки экстремума рационализмом. Более того, мифологизации подвергается и сам рационализм – он словно бы делает круг, переходя от критики мифологических систем к их апологетике и даже становясь одной из них. «Присущая

мифу иллюзорность выявляется сторонним наблюдателем, живущие же в мифе непротиворечиво совмещают сам миф с определенным уровнем рациональности и рассудка» [8, с. 71].

То есть иллюзорность есть одно из главных свойств *всякого* мифа (ценности культуры изменчивы, относительно и во многом конвенциональны), но наиболее осязаемой она становится в периоды даже не столько кризиса, сколько «усталости» культуры, периоды девальвации былых ценностей и ориентиров и поиска новых. Проблема лишь в том, что таких периодов становится все больше, они все чаще сменяют друг друга, и, не успев разочароваться в одних, «живущие в мифе» очаровываются другими идеалами, о которых наперебой говорят многочисленные «голоса культуры».

Тем самым мы подходим к наиболее, пожалуй, репрезентативному признаку современного мифа – к его генетической связи с *мифом традиционным*, по модели которого он строится и функционально-образные ресурсы которого использует. Именно в этом аспекте наблюдается удивительное единодушие всех исследователей, а разнообразие многочисленных параллелей между феноменами не может не поражать неискушенного читателя. И тем не менее весь корпус этой проблематики так и остается, на наш взгляд, скорее заявленным, чем решенным. Как заметил К. Флад, «теоретики священной мифологии не проявляют (или почти не проявляют) интереса к проблемам идеологии, а специалисты по идеологии не рассматривают (или почти не рассматривают) мифологические стороны своего предмета» [9, с. 7].

И современный, и традиционный мифы сполна отвечают тому краткому определению, которое мы встречаем у того же К. Флада: «Миф есть форма объяснения» [9, с. 32]. Являясь феноменом коллективной ментальности, с одной стороны, и системой символов – с другой, миф выступает формой *символической коммуникации*, которая, в свою очередь, и обеспечивает в конечном счете социальную *стабильность* и *устойчивость* в конкретных рамках культурной аксиологии и прагматики. Многие исследователи видят миф как своеобразный шифр, с помощью которого закодированы реальные процессы, происходящие в

обществе, остается лишь овладеть этим кодом, а вместе с тем и контролем над ситуацией. При этом, как справедливо заметил М. Элиаде, «речь идет не о “пережитках” первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа» [11, с. 193].

Корреляция традиционного («классического») мифа и мифа современного проходит, разумеется, в рамках определенных категорий, главными из которых выступают *категории времени и пространства*. «При этом, – отмечает современный исследователь, – пространство и время культуры осмысляются не просто как категории, фиксирующие ее абстрактные свойства, но как *формы, онтологически выражающие связь человека и культуры*. А потому и сама эта связь была представлена в качестве характеристики бытия самой культуры, позволяющей, с одной стороны, уточнить то, как внешнее переходит во внутренний мир человека, а с другой стороны, выявить свойства человека как “проводника” и носителя функций культурного пространства и времени» [1, с. 16].

Выступая основными структурообразующими категориями всякой культурной целостности, время и пространство формируют или во всяком случае создают предпосылки для формирования эпистемологической позиции *картины мира*, определяемой как «система представлений человека о мире и о его месте в нем, комплексное представление о конкретной действительности и о взаимоотношениях с ней человека» [3, с. 54]. Эта дефиниция картины мира позволяет говорить о сопоставимости данного понятия с понятием мифа, хотя бы на том основании, что и картина мира, и миф *конструируются* – оказываются словно бы сотканными (ср. с дословным переводом слова «текст» – текстура, ткань) – из более мелких символических элементов. В первом случае это «система образов (и связей между ними), <...> составляющая картину мира», а также «порождаемые этой своеобразной конфигурацией образов и сведений жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации и духовные ориентиры» [3, с. 69].

В случае же мифа перед нами система, обладающая несомненной, но трудноуловимой и подвижной иерархичностью. Например, структуру современной мифологии можно рассматривать скорее как взаимодействие и переплетение нескольких мифов – национального, образовательного, научного, западного и т. д. В разное время разные мифы занимают доминирующее положение в массовой ментальности. Считается, что самый мощный миф современной западной культуры – это *миф потребления*, социальными практиками которого выступают брэндинг и реклама.

Наиболее крупными системообразующими элементами любого мифа выступают, как известно, *мифологемы* (или *мифемы*), заслуга вычленения которых принадлежит К. Леви-Стросу. Французский этнограф, используя методы структурной лингвистики в области изучения языка мифов, прибегает к помощи эмического термина для объяснения характера *отношений* между мифологическими элементами: «Каким образом мы можем распознать и выделить эти большие составляющие единицы, или мифемы? Мы знаем, что их нельзя уподобить ни фонемам, ни морфемам, ни семантемам и что они соотносятся с более высоким уровнем: в противном случае миф ничем не отличался бы от любой другой формы высказывания. Придется, видимо, искать их на уровне фразы. <...> Иными словами, каждая большая структурная единица по природе своей есть некое *отношение*» [5, с. 88].

Позже, когда этот термин стал достоянием «мифологической критики», он стал пониматься более широко, с учетом его конкретного семантического наполнения, – как заимствование у мифа мотива, темы или ее части и дальнейшее их воспроизведение в более поздних литературных образованиях. В полной мере соглашаясь с тем, что мифологемы «представляют собой строительные камни и конститuentы мифа» [10, с. 58], мы традиционно будем вкладывать в этот термин то содержание, которое обычно составляло объем литературоведческого понятия «мотив», принимая во внимание то, что «эмический уровень предполагает изучение мотива в структуре нарратива, с учетом его релевантных системных свойств и признаков, как па-

радикальных так и синтагматических» [6, с. 44]. Каждый миф (а вместе с тем и ориентирующиеся на него текстовые образования) структурируется как набор определенных мифологем, которые, в свою очередь, представляют собой «символические пучки» – находящиеся в системных отношениях друг с другом символические образы, инвариантность которых обеспечивает мифологему и мифу в целом семантическую проницаемость. К примеру, мифологема Бога-жертвы пронизывает собой сразу несколько мифов и сакральных текстов (или даже прецедентных текстов) различных культур, но всякий раз ее реализация происходит в рамках конкретной символической «сетки» со своим образным потенциалом.

Сейчас настало время, перефразировав Ф. Кривина, спросить себя: «Можно ли считать, что те, кого мы не слышим, не имеют своего мифа?» Был ли свой миф у русских эмигрантов начала прошлого века? Если да, то что он собой представляет, и (уже догадываясь *каким образом*) с какой долей точности (скорее, на каком уровне абстракции) мы в силах (ре)конструировать его? На эти вопросы и призвано ответить дальнейшее исследование. Для начала отметим, что эмиграция и эмигрантская культура не могут не создавать почти *идеальных* условий для зарождения социально-политической мифологии хотя бы потому, что были порождением крупного социального конфликта и их существование проходило в условиях глубокого *кризиса* – бытие культуры в так называемую *переходную эпоху*.

Не вызывает никаких сомнений общая для исследователей современной мифологии убежденность в том, что чрезвычайная активизация архаических мифологических элементов в массовом сознании происходит именно в эпохи *социальных кризисов*, когда на первый план выходит эмоциональная оценка происходящих событий и катаклизмов. Одним из первых об этом сказал Э. Кассирер в работе «Политические мифы»: «Во все критические моменты социальной жизни человека рациональные силы, до этого успешно противостоявшие воспроизводству древних мифологических представлений, уже не могут чувствовать себя столь же уверенно. В такие моменты миф способен возвратиться не чем иным, как персонификацией коллективных желаний. Миф

всегда рядом с нами и лишь прячется во мраке, ожидая своего часа. Этот час наступает тогда, когда все другие силы, цементирующие социальную жизнь, по тем или иным причинам теряют свою мощь и больше не могут сдерживать демонические, мифологические стихии» [4, с. 384].

Революция, последовавшая за ней эмиграция и связанные с ними лишения не могли не вызвать в сознании эмигрантов тех процессов и эффектов, о которых писал Кассирер, и изучать их на примере анализа текстов именно русской эмиграции первой волны тем интереснее и продуктивнее, что они имеют здесь удивительно цельный характер. Культура русской эмиграции как объект исследования именно с этой точки зрения в высшей степени репрезентативна и может сравниваться лишь с необычайно мифологически богатой советской культурой. Эта схожесть носит каузальный характер – кризис «рождает» инвариантные по своей сути мифологемы, которые, становясь конструктами определенных, обусловленных культурно-исторической парадигмой мифов, наполняются конкретным *содержанием* и закрепляется в соответствующих идеологических текстовых образованиях. Например, объектом мифологем *Изгнания* и *Возвращения (Возрождения)* в Советской России служил пролетариат, а в эмиграции, соответственно, представители «старой России».

В то же время весьма прозрачной представляется корреляция (ре)генерации мифологических элементов в коллективной ментальности эмигрантов и той психологической травмы, переживание которой явилось оболочкой для кристаллизации и дальнейшей объективации *кризисных мифологем* – опыта крушения Российской империи и всего, что было связано с многовековым укладом русской жизни, и опыта изгнания, бессильного и трагического.

Весь комплекс вышеназванных причин не мог не породить такой феномен, как *эмигрантский миф*. Аprobация этого понятия не является прерогативой лишь нашего исследования, в качестве такового эмигрантский миф уже употреблялся, к примеру, в работах О.Р. Демидовой, где предметом анализа выступала феноменология литературы и литературного быта русского зарубежья [2]. Эмигрантский миф служит своеобразным гарантом взаимопроникае-

мости текстуальных и социальных практик, абрисом их смысловых осцилляций. Мы не случайно обратили внимание на ту системообразующую роль, которую играют в структуре мифа и картины мира *пространственно-временные категории*. Именно их специфика определяет не только семантическую окраску внутрикатегориальных *оппозиций*, но и содержание мифа в целом. Эмигрантский миф, так или иначе неизбежно калькирующий *традиционный* мифологический строй, хронологически ориентирован на трехчастную структуру классического процесса *космогенеза*: Хаос – Космос – Хаос.

Будучи порождением циклических представлений о времени, космогонические мифы подразумевают периодическое *повторение* основных этапов космогенеза, смену Хаоса Космосом, Космоса Хаосом, Хаоса Космосом и т. д., поэтому в очень специфических условиях эмигрантской ментальности эти этапы, выступая как особые *мифологемы* (со своим универсальным набором символических оппозиций), достаточно жестко соотносились и ассоциировались с «русской судьбой». При этом *дореволюционная* Россия вписывалась в символическую парадигму *мифологемы Космоса* (с ее положительной аксиологией); Россия *революционная*, соответственно, – в деструктивную *мифологему Хаоса*, тогда как инкрустированное символической хранения *эмигрантское бытие* выступало адекватом *мифологемы Возвращения (Космоса)*. Как видно, здесь сохраняется и четко прослеживается трехчастная структура хронотопа эмигрантского мифа: Россия прошлая («потерянная»), Россия настоящая («большевистская») и Россия будущая («возвращенная», возрожденная пусть даже «виртуально» – в эмиграции).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Баркова, Э. В. Пространственно-временной континуум в онтологии культуры / Э. В. Баркова. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2002. – 300 с.
2. Демидова, О. Р. Метаморфозы в изгнании: литературный быт русского зарубежья / О. Р. Демидова. – СПб. : Гиперион, 2003. – 296 с.
3. Жидков, В. С. Искусство и картина мира / В. С. Жидков, К. Б. Соколов. – СПб. : Алетейя, 2003. – 464 с.

4. Кассирер, Э. Политические мифы / Э. Кассирер // Реклама: внушение и манипуляция. Медиа-ориентированный подход. – Самара : Бахрах-М, 2001. – С. 382–397.
5. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс. – М. : Наука, 1985. – 536 с.
6. Силантьев, И. В. Поэтика мотива / И. В. Силантьев. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 296 с.
7. Ульяновский, А. В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы / А. В. Ульяновский. – СПб. : Питер, 2005. – 544 с.
8. Ульяновский, А. В. Социальный миф как бренд: философская антропология, эстетика, на границах запрета, etc. : в 2 т. / А. В. Ульяновский. – СПб. : Роза Мира, 2003. – Т. 1. – 234 с.
9. Флад, К. Политический миф. Теоретическое исследование / К. Флад. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 263 с.
10. Хюбнер, К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 447 с.
11. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический проект, 2001. – 240 с.

REFERENCES

1. Barkova E.V. *Prostranstvenno-vremennoy kontinuum v ontologii kultury* [Space-Time Continuum in Culture Ontology]. Volgograd, IzdvoVolGU, 2002. 300 p.
2. Demidova O.R. *Metamorfozy v izgnanii: literaturnyy byt russkogo zarubezhya* [Metamorphosis in Exile: the Literary Life of the Russian Abroad]. Saint Petersburg, Giperion Publ., 2003. 296 p.
3. Zhidkov V.S., Sokolov K.B. *Iskusstvo i kartina mira* [Art and Worldview]. Saint Petersburg, Aleteya Publ., 2003. 464 p.
4. Kassirer E. *Politicheskie mify* [Political Myths]. *Reklama: vnushenie i manipulyatsiya. Media-orientirovanny podkhod* [Advertisement: Suggestion and Manipulation. Media-Oriented Approach]. Samara, Bakhrakh-M Publ., 2001, pp. 382-397.
5. Levi-Strauss C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow, Nauka Publ., 1985. 536 p.
6. Silantsev I.V. *Poetika motiva* [Motive Poetics]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kultury Publ., 2004. 296 p.
7. Ulyanovskiy A.V. *Mifodizayn: kommercheskie i sotsialnye mify* [Myth Design: Commercial and Social Myths]. Saint Petersburg, Piter Publ., 2005. 544 p.
8. Ulyanovskiy A.V. *Sotsialnyy mif kak brend: filosofskaya antropologiya, estetika, na granitsakh zapreta, etc.: v 2 t.* [Social Myth as Brand: Philosophical Anthropology, Esthetics, on Ban

Borders, etc. In 2 vols]. Moscow, Roza Mira Publ., 2003, vol. 1. 234 p.

9. Flad K. *Politicheskiy mif. Teoreticheskoe issledovanie* [Political Myth. Theoretical Study]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2004. 263 p.

10. Hjubner K. *Istina mifa* [Truth of the Myth]. Moscow, Respublika Publ., 1996. 447p.

11. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of the Myth]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2001. 240 p.

THE EMIGRANT MYTH OF CULTURE OF THE RUSSIAN ABROAD: GENESIS AND MYTHEMES

Aleksandr Vladimirovich Mlechko

Doctor of Philological Sciences, Professor, Department of Journalism and Media Communications,
Volgograd State University
mlechko@mail.ru, stilvolsu@mail.ru
Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation

Mariya Afanasyevna Balabanova

Doctor of Sciences (History), Professor,
Head of Department of Archaeology, Foreign History and Tourism,
Volgograd State University
mary_balabanova@mail.ru, adsi@volsu.ru
Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article provides the characteristic of structure and genesis of “the emigrant myth” of culture of the Russian abroad of “the first wave”. The emigrant myth is considered in a wide context of a concept of “the modern myth”. It is supposed that the modern myth genetically and is structurally connected with the traditional myth that allows to speak about the myth as one of mechanisms of designing a worldview. The emigrant myth is considered as a phenomenon of transitional era. Social crisis gives rise to invariant mythemes. They design the myths caused by a cultural and historical paradigm which are filled with concrete historical contents and are fixed in the corresponding social and political ideologems. The conclusion about a genetic linkage of the emigrant myth and the traditional cosmogonic myth is drawn. At the same time mythemes of Space, Chaos and Return act as the basic structural elements of the emigrant myth. At the same time pre-revolutionary Russia fits into a symbolic paradigm of a mytheme of Space. Revolutionary Russia is symbolized by a destructive mytheme of Chaos. Life in emigration, in turn, is caused by symbolics of a mytheme of Return (Space).

Key words: modern myth, emigrant myth, worldview, structure, mytheme, culture, Russian abroad.