

ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МИФА

Рассматривается русский национальный миф в пространственно-временном аспекте. Являясь центральным в системе мифологии, национальный миф выполняет функцию коллективной самоидентификации и самоопределения в пространстве и времени. Особенности национального мифа связаны со специфическим «пониманием» пространства и времени, свойственным культуре. Представления о пространстве и времени входят в устойчивую систему образов и мотивов национального мифа и являются репрезентативными для осмысления его динамики.

Ключевые слова: русская культура; миф; национальный миф; архетип; пространство и время в культуре.

Проблематика национальной мифологии сегодня оказывается одной из наиболее актуальных и дискуссионных для современного гуманитарного знания, что обусловлено рядом причин. Во-первых, значим сам миф, поскольку он осознается как один из ключевых механизмов организации культуры. В исследованиях Р. Барта, М. Элиаде, К. Леви-Стросса, А. Бергсона и др. определена роль мифологического компонента в культуре и жизни общества. Сегодня существует понимание того, что миф сопровождает все социокультурные процессы, он «всегда рядом с нами и лишь прячется во мраке, ожидая своего часа» [1]. Во-вторых, современность характеризуется вниманием к национально-этнической проблематике в целом. Тенденция культурной универсализации противоборствует сегодня с другой тенденцией – стремлением к культурной, национальной самостоятельности.

Исследования по проблематике национального являются уже в XVIII в. Дж. Вико создает свою концепцию развития наций, в которой предугадана идея европоцентризма. В трудах Ф. Шеллинга, И. Гердера формировались представления о природе национального, ставшие впоследствии основой примордиалистского подхода, в контексте которого нация рассматривается как высшая форма этноса. В русле этого подхода складывается представление о нации как о субъекте истории, обладающем характером, миссией, вырабатываются такие понятия, как «душа нации», «национальный дух», «национальный характер». В середине XX в. оформляется другая концепция, в которой акцентируется государственная природа национального (Э. Геллнер, Д. Бройи и др.). Приверженцы этой концепции исходят из того, что нации не являются изначальной данностью, они появляются не в результате саморазвития этноса, а представляют собой продукт деятельности государств, формируются в результате «стандартизации» общества. В конце XX в. появляется культуроцентричная постмодернистская концепция национального (Б. Андерсон, Х. Бхабха и др.). Б. Андерсон рассматривает нацию как «изобретенное», «воображаемое» образование, он считает, что в основе национальной идентификации лежит некий «образ» общности, создаваемый коллективным повествованием нации о самой себе. Х. Бхабха задает формулу: «нация и наррация». Речь идет о принципиальной незавершенности конструирования национального. Нация в этом случае рассматривается

как проект, незавершенное повествование, создаваемое посредством различных дискурсивных практик. Данная теория характеризуется свойственным постмодернизму недоверием к «метаповествованиям». Отрицая возможность создания единого «текста нации», она акцентирует внимание на способах создания нарративных конструкций, в которых выражены представления о нации.

Нация характеризуется не только общностью обычаев, языка, но и способностью к самоосмыслению, потребностью в самоидентификации. Национальное самосознание формируется на мифологической основе. Уже в работах И. Гердера дано обоснование значимости мифа для национального самосознания. И. Фихте отмечал, что миф предшествует историческому бытию нации. Ф. Шеллинг выводит миф из «доистории» народа в его историю, подчеркивая, что становление народа как субъекта исторического действия тесно связано со становлением его мифологии, которая так же, как язык, выступает общим основанием для миропонимания. Мифология не изобретена народом, считает Шеллинг, напротив, народ возникает вместе с его «учением о богах». Философ видит в национальной мифологии народа жребий, изначально ему выпавший [2]. Близка к тезису Шеллинга и русская славянофильская доктрина. Так, по суждению И. Киреевского, судьба каждого народа заключается в его мифологии [3. С. 261].

Функцию самообоснования нации выполняет национальный миф. Его можно рассматривать как способ коллективной саморефлексии, как систему идей и образов, через которые определенный народ осознает себя и свое место в мировом культурно-историческом процессе [4]. Эта система формируется естественным путем, возникает в определенных культурно-исторических условиях.

Национальный миф создает символический контекст, в котором разворачивается история народа и на который ориентировано осмысление тех или иных событий. Исторические события обретают значимость, если они вписаны в структуру национального мифа, считает А. Цуладзе [5]. Э. Кассирер утверждал, что сама история народа является вторичной и производной от мифа. «Не историей народа определяется его мифология, – пишет он, – <...> наоборот, мифологией определяется его история» [6]. Культурно-исторические события рефлексированы, осознаются

через призму национального мифа. «В случае подключения мифа уже нет необходимости порождать целые тексты, можно только намекать, подсказывая существенные характеристики, подводящие массовое сознание к тому или иному мифу, – отмечает Г. Почепцов [7. С. 105–106].

Таким образом, национальный миф можно рассматривать как целостную универсальную конструкцию, которая наполняется конкретным содержанием, соответствующим определенной эпохе, социокультурной ситуации.

Современная российская действительность характеризуется поиском новой национальной субъектности, потребностью в целостности исторического самосознания. В этой ситуации национальный миф, эксплицирующий смыслы культурно-исторических процессов, привлекает внимание общественной мысли в целом, становится притягательным для исследований в разных областях гуманитаристики. В то же время его контуры размыты, неопределены. Проблематика национального мифа в современных отечественных исследованиях представлена в широком диапазоне идей, включающем в себя и полное отрицание самой возможности его существования: «У нас в России сложилась уникальная ситуация, потому что национальный миф у нас одновременно невозможен и необходим»; «...основная проблема русского национального мифа заключается в том, что он никогда не существовал и существовать не может» [8]. Для сегодняшнего дня характерно развенчание «старых» мифов, сотворение «новой» мифологии, пересмотр истории, «конструирование» прошлого в соответствии с идеологическими пристрастиями современных авторов. Сложность обращения к исследованию национального мифа обусловлена и отсутствием общепринятых методологических оснований, что приводит к разночтениям проблематики. Тем не менее видится возможным рассмотреть содержание русского национального мифа, выявить устойчивую систему образов и мотивов, составляющих его структурную основу и трансформирующихся в контексте социокультурной динамики.

Мифология содержит в себе представления о наиболее значительных параметрах общества и культуры, соответствующие национальному образу мира. Среди них – представления о пространстве и времени. По мысли Г.Д. Гачева, национальный образ мира является собой некую «сетку координат», через которую определенный народ «улавливает» мир, создает устойчивую систему образов [9]. Это определенное видение мира, обусловленное национальными, культурными особенностями. Национальный миф вбирает в себя это «особое» видение мира, включающее в себя пространственно-временной комплекс, при этом обязательно содержит в себе своеобразное послание «граду и миру». О. Шпенглер писал о «тайном языке мироощущения», специфичном для каждой культуры. Согласно его учению, наиболее репрезентативными элементами культуры, базовыми для ее существования и саморефлексии, являются «переживание», «чувство» пространства и времени. В нацио-

нальном мифе соединяется понимание пространства и времени, свойственное культуре, и проблематика самоопределения народа во времени и пространстве. Пространство и время в этом случае можно рассматривать как атрибуты самоидентификации нации.

Самоосмысление народа связано с определением своего места в глобальной истории, определением начала своей истории (национальная этиология), с самоопределением в сакральной топографии, включающей в себя соотношение сакрального Центра (Мирового города) и периферии. Коллективная идентичность определяется представлением о значимом «другом», что связано с семантикой «своего» и «чужого» пространства. Эти сюжеты можно рассматривать как структурные элементы национального мифа.

Основной сферой бытования национального мифа не без основания считают письменную культуру. Безусловно, национальный миф заявляет о себе и в других формах культуры, в разных видах искусства – музыке, живописи и т.д. Так, в русской культуре своеобразной «историей» национального духа стала иконопись, о чем в свое время писал Е.Н. Трубецкой. Вместе с тем стоит признать, что формирование и функционирование национального мифа в основном реализуются через тексты.

В основе национального мифа, как правило, лежит некий «сакральный» текст, выполняющий функцию структурообразующего, смыслообразующего начала. Первый опыт самоопределения русского мира в пространстве и времени представлен в «Повести временных лет», где автором поставлена задача рассказать «откуда» и «как» пошла Русская земля. Здесь положено начало этномифу, определяющему место Руси среди других стран и народов, фиксирующему «начало» этнокультурной истории. Включение Руси в сакральную историю и топографию дается в соответствии с христианской традицией, образцом для построения картины мира является Библия.

Письменные источники средневековой культуры свидетельствовали о том, что Русь осознавала себя частью христианского мира, чем и предопределена ценностная разметка пространства. Разделение «своего» и «чужого» мира задано линией этноконфессиональной. Важнейшей составляющей в определении «своего» мира выступает вероисповедание, которое «роднит» народ, соединяет его. В христианском мире сакральным центром мира считался Иерусалим, в древнерусской литературе он обозначен словесным оборотом «среда земли».

По мнению исследователей, письменные источники указывают на то, что уже в XI в. можно найти начало формирования представлений о Киеве как о Новом Иерусалиме, центре православного, богоспасаемого мира. В ряде работ отмечено уподобление логики организации пространства Киева «праведному», сакральному пространству (Иерусалиму). В представлениях о богоизбранности земли исследователи видят отражение эсхатологической темы, доминирующей в древнерусской литературе и ставшей системообразующей для хронотопа культуры [10. С. 120–121, С. 131].

Русь, воспринявшая христианство через византийское влияние, выстраивала самоопределение в пространстве и времени через соотношение с «первоисточником» веры – Византией. Безусловно, Византия осознавалась культурным центром христианского мира, «предшественницей» во времени, тем не менее древнерусские письменные источники фиксируют не только ученичество, но и стремление к самостоятельности. Ю. Лотман отмечает, что уже в XI в. русские книжники утверждают богооткровенную природу русской грамоты и ее независимость от греческих образцов: «...русская грамота никем не явлена, а только самим Богом Вседержителем Отцом, и Сыном и Святым духом <...> А грамота русская явилась, Богом дана...» [11. С. 53].

Самоосмысление в пространственно-временном континууме насыщено историко-семантическим содержанием. Ю.М. Лотман обращает внимание на то, что противопоставление «своего» и «чужого» пространства в формирующемся историческом сознании шло по нескольким линиям. С одной стороны, включенность в христианский мир как в «свое» пространство диктовало восприятие мира кочевнического как «чужого». Вместе с тем взаимоотношения с Византией определялись не только преемственностью, но и логикой эмансипации. Наконец, сложную картину пространственного самоопределения дополняло противостояние между западной и восточной церковью [12. С. 223–224]. «Вероисповедальная настороженность» (В. Зеньковский) к Западу, которую Русь усвоила через византийское влияние, усилилась после принятой на Флорентийском соборе унии.

С падением Константинополя в православном мире заявляет о себе идея «странствующего царства». На русской почве она была представлена теорией «Москва – Третий Рим», ставшей формулой национального самосознания, основой национального мифа. Здесь сакральная топография соединяется с идеей об определенной миссии – предназначении во времени и Вечности. Концепция национальной самоидентификации оформляется под очевидным влиянием пророчества Даниила о четырех царствах. Идея единого царства, определяющая роль Москвы во вселенской истории, высказана иноком Филофеем в «Послании о неблагоприятных днях и часах», содержание которого посвящено в основном борьбе с суевериями и астрологией, что никак, казалось бы, не предполагало поворота к тематике исторической судьбы России. В завершении текста выговорена мысль, давшая начало оформлению национального мифа: «...все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, и это – российское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать» [13. С. 29–30].

Исторически одно царство уступает место другому, это означает, что божественное провидение проявляет себя в выборе народа, на который возлагается особая миссия. В.В. Зеньковский утверждал: «Именно отсюда (и только отсюда) надо выводить те учения о «всечеловеческом» призвании России, которые заполняют историософские построения первой полови-

ны XIX в. (продолжаясь, впрочем, у отдельных мыслителей до наших дней)» [14. С. 53]. Теория об историческом призвании русского государства имеет эсхатологическое звучание и возникает в атмосфере предчувствий и предсказаний о конце света. Время московского мифа – экстатическое, эсхатологическое, циклическое, возвращающееся в Вечность. Завершение сакральной истории возможно в сакральном месте. Тезис «Москва – Третий Рим» утверждал московскую Русь единственным «праведным» царством, что делало более жестким противопоставление «своего» и «чужого» мира-пространства. Антимирами «своего» пространства оказываются и Степь, и Запад. Осознавая себя преемницей византийского духа, русская культура унаследовала миссию защиты православного мира от западного христианства.

Родившийся в ситуации конкретных исторических обстоятельств, наложенный на сакральный текст миф «Москва – Третий Рим» дал начало саморефлексии русской культуры, позже он проявит себя в литературе, философском дискурсе, общественных дискуссиях последующих эпох. Первая национальная концепция самоосмысления имеет религиозные основания, вырастает из эсхатологического мифа и продуцирует этот миф. Эсхатологическое мироощущение закрепляется в саморефлексии культуры как маркер национальной мифологии.

Историю культуры можно рассматривать как историю смены одной мифологической системы другой. Национальный миф, центральный в мифологической системе, представляет собой надисторическую структуру, которая вместе с тем наполняется конкретно-историческим содержанием. Ю.М. Лотман в истории русской культуры выделяет периоды доминирования «равновесной структуры» и эпохи бурной исторической динамики, характеризующиеся непредсказуемостью. В периоды равновесия культура в самоосмыслении склонна отводить себе центральное место в универсуме, а в динамические она помещает себя в пространстве семиотической и культурной периферии, культурный центр при этом воспринимается и как притягательный, и как потенциально враждебный [15. С. 54]. Именно это наблюдается в русской культуре при переходе от традиционного периода к нововременному. Меняется стратегия «своего-чужого» пространства, и определяется она противостоянием «старого» и «нового» времени. Это был период выхода русской культуры из времени-Вечности во время-историю. Московский эсхатологический миф уступал место петербургскому – государственному, имперскому; московское эсхатологическое время сменяется петербургским – историческим.

Петербургский миф также эсхатологичен, но это эсхатология другого порядка, определяемая свойствами Города как «своего-чужого» пространства, двойственного в аксиологическом плане, города на «краю» своей культуры, где «конец времен» совершается в историческом плане. Одной из основополагающих характеристик апокалиптики являются полярные версии эсхатологической роли четвертого царства: оно интерпретируется как царство антихриста

или как сила, удерживающая появление антихриста. Эта двойственность внятно проявляется в петербургском мифе. Если московский миф – о «завершении времен» в эсхатологической перспективе, то петербургский – о срыве, катастрофе в горизонте истории, но, вместе с тем, и о начале «нового времени», о новой истории. По мысли В.Н. Топорова, в саморефлексии русской культуры Петербург предстает как «иное царство» и одновременно как то место, «где национальное самосознание и самопознание достигло того предела, за которым открываются новые горизонты жизни, где русская культура справляла лучшие из своих триумфов...» [16. С. 260].

В соответствии с концепцией Ю.М. Лотмана, город как пространство может находиться в двояком отношении к окружающему его миру [17. С. 208–209]. Он может быть подобен храму, расположенному в центре города, т.е. некому сакральному Центру своего мира. Таким городом в национальной мифологии стала Москва. Но возможно и эксцентрическое его положение – вне «своего» мира, «на краю» культурного пространства, как мир, который еще предстоит создать и сделать «своим». Таким городом стал Петербург. «Петербургский миф», созданный огромным количеством художественных текстов и устной традицией, стал частью русского национального мифа. Новая культурная модель базировалась на сложном семиотическом комплексе «своего-чужого» пространства. «Чужое» выступает в этой модели аксиологически значимым, привлекательным. Европейское «окультуренное», упорядоченное пространство вступает здесь в противоречия с русским пространственным архетипом, «московским» пространством, «импортное» секулярное время – с христианским временем, включенным в божественную историю. «Сотворенный» на краю культурного пространства Город давал начало новой истории. Пространственная проблематика здесь перерастает в проблематику историсофскую, имеющую своей задачей осмысление исторического бытия России и ее предназначения.

Век «ученичества» в истории России сменяется периодом зрелой культуры XIX в., способной к саморефлексии и критическому осмыслению «псевдоморфоза» (О. Шпенглер) петровской эпохи. Историческое самосознание народа формируется социальной и интеллектуальной элитой. В XIX в. сферой бытования национального мифа станут литература и философия. Становление русской философии («приход сознания в себя» Г. Флоровского) было связано с тем, что в этот период «умопостижение» России стало основной задачей общественной мысли, русский мир – проблемой для самого себя. Начало дискуссиям о «внутреннем смысле» русской истории было положено Чаадаевым. Его философская рефлексия фиксирует главную особенность эпохи – становление национального самосознания и связанную с этим потребность в осмыслении или конструировании собственной истории (настоящего, прошлого, будущего), которая в учении Чаадаева не лишена мифологизации. Но началось самосмысление с «отходной», так обозначил эту ситуацию Г.В. Флоровский [18. С. 432], имея в виду песси-

змизм чаадаевского «Философического письма», где автор отказал России, русскому народу в истории. «Одна из самых печальных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах. <...> Мы стоим как бы вне времени. <...> Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего. <...> Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как будто чужие для самих себя. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно... Мы растем, но не созреваем, мы двигаемся вперед, но в косвенном направлении, т.е. по линии, не приводящей к цели», – пишет Чаадаев [19. С. 18, 21]. Чаадаев подчеркивает неисторичность, вневременность существования русского народа, его невключенность в мировые цивилизационные потоки, «неопределенность» в пространстве и времени. Вместе с тем в его творчестве Г.В. Флоровский увидел подлинную историософию национальной судьбы. Таким образом, национальный миф, получивший начало своего оформления в религиозной концепции, переходит в новую фазу своего бытования – историсофскую. Но, чтобы понять логику Чаадаева, следует помнить, что его историософия во многом определена системой религиозных представлений. По мысли В. Зеньковского, суждения Чаадаева о специфике развития России стоят не в центре его учения, а являются логическим выводом из его общих идей в философии христианства. Своеобразие учения Чаадаева проявляется в теургическом восприятии и понимании истории, стремлении постичь «тайну времени», прикоснуться к священной мистерии, которая совершается под покровом внешних событий. Смысл истории, убежден Чаадаев, определен Провидением. Именно эта установка является «ключом» к пониманию его логики.

Философ настаивал на том, что христианское сознание не терпит «предрассудка национального», разъединяющего людей. Вместе с тем во всемирной истории, субъектом которой является человечество, Чаадаев видит особые пути различных народов. Тема «особенности» русской истории («русского пути») станет ключевой в историсофском дискурсе, в русле которого продолжится формирование национального мифа. По мысли философа, у русского народа пока еще не было зрелого понимания собственной истории («...мы никогда еще не рассматривали нашу историю с философской точки зрения»), как не было, собственно, и самой истории, так как настоящая история народа начинается тогда, «когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить, и когда он начнет выполнять ее...» [20. С. 148, 145]. Каждый народ имеет миссию, которая определена Провидением, исполнение этой миссии и есть подлинная история, считает Чаадаев. Историческое бытие народов предполагает осознание ими тех судеб, которые они призваны выполнить. Такая задача предстала и перед Россией.

В историческом «запаздывании» русского народа Чаадаев видит определенную логику: «Я полагаю, что

мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впасть в их ошибки, в их заблуждения и суеверия...» [20. С. 150]. Задача самоосмысления народа в истории мировой (во времени) увязывается им с необходимостью самоопределения в Божественной истории – Вечности. В этом проявится общая установка русской религиозной философии. Чаадаев задает не только историческую (временную), но и пространственную проблематику национального мифа: «Есть один факт, который властно господствует над нашим многовековым историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия – факт географический» [Там же. С. 154]. Так «пространственный» фактор становится у Чаадаева основой для определения специфики исторического развития: время-история оказывается во власти пространства. Но эту «особенность» нельзя рассматривать как пространственный детерминизм, так как исходным в его учении является понимание истории как раскрытия Божественного промысла.

Тема «власти пространств» над русской душой (Н. Бердяев), роли фактора географического в судьбе, истории, культуре России станет впоследствии важнейшей составляющей национального мифа. Пространство в русской культуре осознается как беспредельное, сопротивляющееся форме. Это пространство неорганизованное, «потенциальное», непохожее на «окультуренное», организованное европейское. «Мистика» русского пространства, пространственной беспредельности ярче всего будет прочувствована и выражена Н. Гоголем.

В историософских построениях находит отражение специфическое «чувство» времени, на котором базируется самосознание народа. В русской философии XIX в. можно выделить две линии: одна делает акцент на своеобразии национальной судьбы, другая, признавая это своеобразие, не видит смысла его определения без признания целостности, универсальности исторического процесса. В соответствии с этими линиями формируется «текст» национального мифа. Традиция универсализма идет от учения Чаадаева. Она будет подхвачена славянофилами, Ф. Достоевским, В. Соловьевым, Н. Бердяевым и др. «Смысл» истории в этом случае может быть постигнут только во всемирном ее измерении, поэтому вопрос «...есть ли в мире единый лик России?» всегда соединяется с другим: «Что значит для мира выражение этого лика?» [21. С. 113]. Бытие нации здесь рассматривается в перспективе мировой истории. Особенностью видения «судьбы» России для этого направления станет то, что историческое время осознается подчиненным сакральному смыслу истории – возвращающимся в Вечность.

Представителем другого направления являлся Н.Я. Данилевский. Его книга «Россия и Европа» име-

ла подзаголовок «Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к германороманскому», который и определял задачу автора – обосновать славянский культурно-исторический тип. «Тайный смысл» времени, замысел истории не привлекают Данилевского. Его понимание «миссии» славянского культурного типа имеет скорее пространственное, чем историческое обоснование, тяготеет скорее к «горизонтали», чем к «вертикали». Идея доминирования пространственной координаты над временной, детерминированности времени (истории) пространством будет подхвачена евразийцами, в учении которых «логика пространства» станет определяющей для национальной самоидентификации.

В концепциях, связывающих историческую судьбу России с «завершением времен», эсхатологический компонент представлен в разной степени интенсивности: апокалипсических настроений нет в гармоничной славянофильской доктрине, в их ожидании «нового эона»; для философских построений рубежа XIX–XX вв. катастрофические предчувствия «срыва» истории, эсхатологические ожидания составят основу представлений о национальном начале, о предназначении русского народа.

Рубежная эпоха конца XIX – начала XX в. ознаменовалась стремлением русской культуры постичь «тайну связи» двух миров: подчиненного времени и абсолютного, временного и вневременного. Национальный миф выстраивается в линиях этой основной коллизии. Хилиастические и эсхатологические утопии, получившие широкое распространение в порубежную эпоху, создавали сюжет «преображения» мира в планетарном, вселенском масштабе, сюжет творческого прорыва из истории в «сверхисторию». Вершины своего оформления в религиозно-философской рефлексии национальный миф достигает в концепте «русская идея», в представлении о миссии России в деле «всемирного общечеловеческого единения» (Ф. Достоевский), реализуемого в сверхистории, в эсхатологической перспективе.

Всплеск интереса к проблеме национальной идентичности возникает в кризисные, переходные периоды. Заданный русской литературой и философией, репрезентуемый сюжетами «сакральной топографии» и историософии, национальный миф оказывается в поле внимания современного гуманитарного знания. Его современный «текст» представлен в разных измерениях: национально-государственном, национально-культурном, геополитическом. Проблема определения национальной и цивилизационной идентичности возвращает современных исследователей к отечественной интеллектуальной традиции, к узнаваемым мифологемам и сюжетам. В одном случае они ресемантизируются в соответствии с современным социокультурным контекстом (и, довольно часто, в соответствии с идеологической позицией автора), в другом наблюдается стремление отмежеваться от них как от устаревших схем, препятствующих развитию.

Проблематика самоопределения современной России в пространстве и времени стала основанием для появления «новой историософии», заявленной рядом

политико-идеологизированных концепций [22]. В современных исследованиях есть представления о России как центре (новоевразийство, почвенничество), периферии (И.Г. Яковенко, А.А. Пелипенко), «пограничье» (Я.Г. Шемякин, В.Л. Цымбурский). Дискуссии о «судьбах России» возвращают исследователей к идее «особенности» русского исторического процесса. «Особенность» получает разные коннотации, определенные взглядами авторов. Для одних она – условие самосохранения нации (А.Г. Дугин), для других – «неправильность», до сих пор не позволяющая войти в состав «правильной», европейской цивилизации (И.Г. Яковенко, А.А. Пелипенко). Есть и более резкие суждения, отрицающие саму «особенность»: «...я не считаю, что в России сложилась какая-то особая цивилизация. Скорее мы имеем здесь дело с неким неорганичным восточно-западным межцивилизационным гибридом, собственного качества лишенным» [23. С. 91].

В современных исследованиях широко применяется цивилизационный подход, в этом случае национальное инкорпорировано в цивилизационное. Признаваемые «особенности» пространственно-временных характеристик российской цивилизации выступают основанием для определения логики ее развития. Я.Г. Шемякин разделяет «пограничные» цивилизации, в которых пространство доминирует над временем, и «классические», где более значимы временные основания. Для цивилизационного самосознания России, которая отнесена автором к «пограничным» цивилизациям, характерно, по утверждению Шемякина, представление о беспределности, безмерности, анормативности пространства, что формирует определенный ментальный склад русской нации – стремление к постоянному переходу через границу меры и нарушение нормативности, свойственной европейской цивилизации [24. С. 96–114]. Таким образом, пространственность, определяющая культурно-национальную самобытность, противоречит стратегии историчности, свойственной «классическим» цивилизациям.

Пространственно-временное самоопределение в современных дискуссиях идет в соответствии с ос-

новной линией «главного русского спора» – сравнением России с Европой с использованием известных базовых мифологем и понятий, которые оказываются искусственно включенными в современный контекст, так как порождены иными культурными, историческими обстоятельствами. В современной ситуации апелляция к идеям и образам, созданным другой эпохой, другими общественными запросами, предстают, говоря словами Чаадаева, как «странные фантазии», «ретроспективные утопии», «мечты о невозможном будущем» («Апология сумасшедшего»).

Социокультурные процессы постсоветской России сопровождались переосмыслением истории, стремлением объяснить прошлое с позиции изменившегося настоящего. Наиболее адекватным выражением пространственно-временной неопределенности стал отечественный постмодернизм. Отказ от метаповествований, фрагментарное видение истории свойственны постмодернизму в целом. В российском же варианте эта установка совпадает с ситуацией изменения хронотопа бытия народа. В произведениях В. Пьецуха, В. Шарова, В. Пелевина, В. Сорокина и других писателей феномен «сбоя» времени стал основанием для переосмысления истории в стилистике игровой полисемантики. Постмодернистские «игры» с пространством и временем создают свой вариант «национального мифа», характеризующийся путаностью темпоральностей, пространственной неопределенностью, ризоматическим дрейфом смыслов. Национальный миф распадается сегодня на мифы политические, социальные, сконструированные исторические.

Вместе с тем в истории любого народа существуют «вершинные» события, некие точки национального консенсуса, объединяющие «разрывную» историю. Нация «помнит» себя в таких событиях, позволяющих консолидироваться вокруг «священной» памяти. Именно это является основанием для постоянного восстановления национального мифа как «скрепы» идентичности и обновления его пространственно-временных характеристик, наполняющихся новым семантическим содержанием.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1990. С. 58–65.
2. Шеллинг Ф. Историко-критическое введение в философию мифологии. URL: gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/index.php
3. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998. 463 с.
4. Галанина Е.В. Поиск национального мифа в постсоветском культурном пространстве России. URL: rudocs.exdat.com/docs/index-271916.html
5. Цуладзе А. Политическая мифология. М.: Эскмо, 2003. URL: <http://do.gendocs.ru/docs/index-9269.html>
6. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление (1923–1929). URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/00/s00/z0000755/index.shtml>
7. Почепцов Г. Имиджология. Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2001. 698 с.
8. Данилов Д. Миф о придуманном мифе. URL: [www.http://pravaya.ru/look/16442](http://pravaya.ru/look/16442)
9. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Космо-психо-логос. М.: Прогресс, 1995. 480 с.
10. Данилевский И.Н. Восприятие пространства и времени в Древней Руси // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира / под ред. И.Т. Касавина. М.: РТ – Пресс, 2001. 260 с.
11. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / История и типология русской культуры. СПб.: Искусство–СПб, 2002. 768 с.
12. Лотман Ю.М. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской литературе преимущественно допетровского периода // История и типология русской культуры. СПб.: Искусство–СПб, 2002. 768 с.
13. Послание о неблагоприятных днях и часах / Русская идея: сб. произведений русских мыслителей / сост. Е.А. Васильев; предисловие А.В. Гулыги. М.: Айрис-пресс, 2002. 512 с.
14. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Ростов н/Д: Феникс, 1999. Т. 1. 544 с.

15. Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // История и типология русской культуры. СПб. : Искусство – СПб, 2002. 768 с.
16. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. М. : Прогресс – Культура, 1995. 624 с.
17. Лотман Ю.М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // История и типология русской культуры. СПб. : Искусство–СПБ, 2002. 768 с.
18. Флоровский Г.В. О народах не-исторических // Из прошлого русской мысли. М. : Аграф, 1998. 432 с.
19. Чаадаев П.Я. Философические письма // Сочинения. М. : Правда, 1989. 655 с.
20. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Сочинения. М. : Правда, 1989. 655 с.
21. Бердяев Н.А. Проблема национальности. Восток и Запад // Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М. : Мысль, 1990. 206 с.
22. Зверева Г.И. Цивилизационная специфика России: дискурсивный анализ «новой историософии» // Общественные науки и современность. 2003. № 4. С. 98–113.
23. Россия: социокультурные ограничения модернизации («круглый стол») // Общественные науки и современность. 2007. № 5. С. 87–103.
24. Шемякин Я.Г. Отличительные особенности «пограничных» цивилизаций (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // Общественные науки и современность. 2000. № 3. С. 96–114.

Статья представлена научной редакцией «Культурология» 12 мая 2015 г.

SPATIOTEMPORAL BASES OF THE RUSSIAN NATIONAL MYTH

Tomsk State University Journal, 2015, 397, 91–98. DOI: 10.17223/15617793/397/15

Krasilnikova Marina B. Polzunov Altai State Technical University (Barnaul, Russian Federation). E-mail: krasilnikovamb@mail.ru

Keywords: Russian culture; myth; national myth; archetype; space and time in culture.

Each culture has its own mythology which develops in certain circumstances under the influence of historical, natural and religious factors. National myth has a special place in mythology. It manifests itself throughout the history of culture being the basis of national and cultural identity. The history of culture can be represented through successive mythological systems which at the same time preserve the semantic “vertical”. National myth is central in these systems. It determines the beginning of the formation of nation, the vector of its development (historical path), the purpose and meaning in world history, it is a means of collective self-identification. The customary imagery system making up the structural basis of national myth comprises the concepts of space and time. National identity is realized through the space-time component of culture which includes sacred topography, comprehensions of “friend or foe” space and temporal experience (ideas of time). The subject of the article is the spatiotemporal basis of Russian national myth. Specific perception of time and space of a culture can be regarded as one of the most important factors determining the customary imagery system of national myth. The author believes it is possible to trace the transformation of national myth in the socio-cultural dynamics on the basis of the analysis of its spatiotemporal complex, find out the most important stages of its development. This article presents religious, secular (new temporal), historiosophical and modern stages. And even if transitional or crisis eras actualize the problems of national identity, it must be admitted that national myth asserts itself both in stationary and “breaking” eras. The article analyses the origins of Russian national myth, its appearance on the basis of “sacred” texts early in the process of self-identification of the nation and examines its transformation during the traditional culture changes, its new temporal and historiosophical period, its modern period of semantic development.

REFERENCES

1. Cassirer, E. (1990) *Tekhnika sovremennykh politicheskikh mifov* [Technique of modern political myths]. *Vestnik MGU. Ser. 7. Filosofiya*. 2. pp. 58–65.
2. Schelling, F. (n.d.) *Istoriko-kriticheskoe vvedenie v filosofiyu mifologii* [Historical and critical introduction to the philosophy of mythology]. [Online]. Available from: gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/index.php.
3. Kireevskiy, I.V. (1998) *Kritika i estetika* [Criticism and Aesthetics]. Moscow: Iskustvo.
4. Galanina, E.V. (n.d.) *Poisk natsional'nogo mifa v postsovetском kul'turnom prostranstve Rossii* [Search of the national myth in the post-Soviet Russian cultural space]. [Online]. Available from: rudocs.exdat.com/docs/index-271916.html.
5. Tsuladze, A. (2003) *Politicheskaya mifologiya* [Political Mythology]. Moscow: Eskmo. [Online]. Available from: <http://do.gendocs.ru/docs/index-9269.html>.
6. Cassirer, E. (n.d.) *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. V. 2. *Mifologicheskoe myshlenie (1923–1929)* [Mythological thinking (1923–1929)]. [Online]. Available from: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000755/index.shtml>.
7. Pocheptsov, G. (2001) *Imidzhologiya* [Imageology]. Moscow: Refl-buk; Kiev: Vakler.
8. Danilov, D. (2008) *Mif o pridumannom mife* [Myth about a myth invented]. [Online]. Available from: [www.http://pravaya.ru/look/16442](http://pravaya.ru/look/16442).
9. Gachev, G.D. (1995) *Natsional'nye obrazy mira. Kosmo-psikho-logos* [National images of the world. Cosmo-psycho-logo]. Moscow: Progress.
10. Danilevskiy, I.N. (2001) *Vospriyatie prostranstva i vremeni v Drevney Rusi* [The perception of space and time in ancient Russia]. In: Kasavin, I.T. (ed.) *Uranos i Kronos. Khronotop chelovecheskogo mira* [Ouranos and Kronos. Chronotope of the human world]. Moscow: RT – Press.
11. Lotman, Yu.M. (2002) *Problema vizantiyskogo vliyaniya na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii* [The problem of Byzantine influence on Russian culture typologically]. In: Lotman, Yu.M. *Istoriya i tipologiya russkoy kul'tury* [History and typology of Russian culture]. St. Petersburg: Iskustvo–SPB.
12. Lotman, Yu.M. (2002) “Izгой” i “izgoynichestvo” kak sotsial'no-psikhologicheskaya pozitsiya v russkoy literature preimushchestvenno dopetrovskogo perioda [“Cast Away” as a socio-psychological position in the Russian literature of largely the pre-Peter period]. In: Lotman, Yu.M. *Istoriya i tipologiya russkoy kul'tury* [History and typology of Russian culture]. St. Petersburg: Iskustvo–SPB.
13. Philotheus. (2002) *Poslanie o neblagopriyatnykh dnyakh i chasakh* [The message of the adverse days and hours]. In: Vasil'ev, E.A. *Russkaya ideya : sb. proizvedeniy russkikh mysliteley* [Russian idea: works of Russian thinkers]. Moscow: Ayris-press.
14. Zen'kovskiy, V.V. (1999) *Istoriya russkoy filosofii* [The history of Russian philosophy]. V. 1. Rostov-on-Don: Feniks.
15. Lotman, Yu.M. (2002) *Problema vizantiyskogo vliyaniya na russkuyu kul'turu v tipologicheskom osveshchenii* [The problem of Byzantine influence on Russian culture typologically]. In: Lotman, Yu.M. *Istoriya i tipologiya russkoy kul'tury* [History and typology of Russian culture]. St. Petersburg: Iskustvo–SPB.
16. Toporov, V.N. (1995) *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopicheskogo: Izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: Research in mythopics: Selected Works]. Moscow: Progress – Kul'tura.
17. Lotman, Yu.M. *Simvolika Peterburga i problemy semiotiki goroda* [Symbols of St. Petersburg and the problems of city semiotics]. In: Lotman, Yu.M. *Istoriya i tipologiya russkoy kul'tury* [History and typology of Russian culture]. St. Petersburg: Iskustvo–SPB.

18. Florovskiy, G.V. (1998) O narodakh ne-istoricheskikh [About non-historical nations]. In: Florovskiy, G.V. *Iz proshlogo russkoy mysli* [From the past of the Russian thought]. Moscow: Agraf.
19. Chaadaev, P.Ya. (1989) Filosoficheskie pis'ma [Philosophical Letters]. In: Chaadaev, P.Ya. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda.
20. Chaadaev, P.Ya. (1989) Apologiya sumasshedshego [Apology of a Madman]. In: Chaadaev, P.Ya. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda.
21. Berdyaev, N.A. (1990) Problema natsional'nosti. Vostok i Zapad [The problem of nationality. East and West]. In: Berdyaev, N.A. *Sud'ba Rossii. Opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti* [The fate of Russia. The experience on the psychology of war and nationality]. Moscow: Mysl'.
22. Zvereva, G.I. (2003) Tsivilizatsionnaya spetsifika Rossii: diskursnyy analiz "novoy istoriosofii" [Civilizational specificity of Russia: discourse analysis of the "new philosophy of history"]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 4. pp. 98–113.
23. Round Table. (2007) Rossiya: sotsiokul'turnye ogranicheniya modernizatsii [Russia: socio-cultural constraints of modernization]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 5. pp. 87–103.
24. Shemyakin, Ya.G. (2000) Otlichitel'nye osobennosti "pogranichnykh" tsivilizatsiy (Latinskaya Amerika i Rossiya v sravnitel'no-istoricheskom osveshchenii) [Features of "border" civilizations (Latin America and Russia in comparative historical light)]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 3. pp. 96–114.

Received: 12 May 2015