

На правах рукописи

Дябкин Игорь Анатольевич

**НЕОМИФОЛОГИЗМ КАК ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН
КУЛЬТУРЫ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ЗАРУБЕЖЬЯ**

Специальность 09.00.14 – Философия религии и религиоведение

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Благовещенск – 2014

Работа выполнена в ФГБОУ ВПО «Амурский государственный университет» на кафедре религиоведения факультета социальных наук.

Научный руководитель: **Забияко Анна Анатольевна,**
доктор филологических наук, профессор

Официальные оппоненты: **Сторчак Владимир Михайлович,**
доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации» (профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений Института государственной службы и управления).

Аниховский Станислав Эдуардович,
кандидат философских наук, доцент,
старший референт Аппарата фракции политической партии «КПРФ» в Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации.

Ведущая организация: **ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет»**

Защита диссертации состоится «17» февраля 2015 г. в 15.00 на заседании диссертационного совета Д 501.001.09 на базе ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова» по адресу: 119991, г.Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4 («Шуваловский»), философский факультет, аудитория А-518.

С диссертацией можно ознакомиться:

- в читальном зале отдела диссертаций Фундаментальной библиотеки ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова» по адресу: Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, сектор «А», 8-й этаж, комн. 812.
- на официальном сайте диссертационных советов МГУ имени М.В.Ломоносова по адресу: http://istina.msu.ru/dissertation_councils/councils/718886/

Автореферат разослан « 26 » ноября 2014 г.

Учёный секретарь
диссертационного совета



Скворцов Алексей Алексеевич

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В современной гуманитарной науке существует множество определений мифа. В первую очередь, *миф* рассматривается как предание о происхождении мира, богов, явлений природы и т.д., но при этом миф не является просто вымышленной историей – он есть «средство осмысления человеком окружающего мира, средство его понимания и объяснения. <...> Это специфическая форма духовного осмысления мира человеком, зависящая от степени и уровня развитости окружающей человека социокультурной действительности»¹. Главной особенностью мифа является синкретизация различных элементов – художественного и логически обусловленного, символического и ритуального. Миф является одной из форм самопознания человеческого бытия, логическим инструментом разрешения социальных, религиозных и иных противоречий².

В религиоведении *мифологическое мышление* трактуется как «разновидность мыслительной деятельности, как архаическая форма осмысления действительности <...> Мифологическое мышление соединено с эмоциональным и волевым отношением к миру, с чувственным созерцанием, оно облекается в образную форму, обобщение предстает в виде единично-типического, абстрагирующая способность развита слабо»³. М. Элиаде, исследуя специфику мифологического мышления, отметил, что данному виду мыслительной деятельности присуще обесценивание исторического времени, борьба с профанным временем и историей⁴.

В XX веке понятие «миф» значительно расширилось. Е.М. Мелетинский отмечал, что в XX веке «им обозначают ложь и ложную пропаганду, веру, условность, представление ценностей в фантастической форме, сакрализованные идеи или догматические выражения основных обычаев и пр.»⁵. В XX веке миф, по мнению ученого, идеализируется во многом из-за страха че-

¹ Кузнецов В.К., Миронов В.В. Миф // Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 320.

² Об этом см.: Леви-Стросс К. Мифологии. – М.: Университетская книга, 2000. – 461 с.

³ Яблоков И.Н. Мифологическое мышление // Энциклопедия религий. Указ. изд. С. 323.

⁴ Элиаде М. Аспекты мифа. – М.: Мысль, 2000. – 296 с.

⁵ Мелетинский Е.М. Мифологические теории 20 в. на Западе // Культурология. Указ. изд. С. 57

ловека перед историей, и поскольку возвращение к мифологическому (архаическому) сознанию невозможно, то открывается путь к манипулированию идеями мифа⁶.

Мысль о том, что всплеск мифологического сознания актуализируется в порубежные моменты истории, укоренилась в философской, религиоведческой мысли. В русской культуре особый интерес к мифу, к его научному и художественному переосмыслению пробуждается на рубеже XIX–XX вв.

В данной работе миф и мифологическое мышление рассматриваются не как формы архаического мышления, а в первую очередь, как продукт культурного сознания XX века, как *неомифологическое сознание, неомифологизм*. *Неомифологизм* исследуется учеными разных гуманитарных специальностей, пытающимися определить механизм порождения мифологических форм в культурном и религиозном сознании разных народов в разных социальных и политических условиях. В разнообразных исследованиях поднимаются вопросы о социальной и исторической обусловленности неомифологического сознания.

Историческая реальность начала XX века способствовала появлению новых религиозных, политических, личных мифов – неомифов. *Неомиф* в работе понимается как продукт интеллектуальной, художественной деятельности, представляющий собой своеобразное транспонирование архаических мифологических тем, образов, сюжетов в новую форму, созвучную новой историко-культурной, социально-политической реальности.

Векторы исследований, посвященных природе и функциям неомифологизма, направлены на осмысление взаимосвязи неомифологического сознания с наукой, искусством, религией. В нашей работе мы опираемся на религиоведческую трактовку данного термина и понимаем под *неомифологизмом* определенную форму восприятия культурно-исторической действительности, выражающуюся в рождении новых религиозных, социокультурных мифов и мифологем⁷, в построении новых мифомоделей (религиозных и этнорелиги-

⁶ Мелетинский Е.М. Мифологические теории 20 в. на Западе. С. 58.

⁷ Под мифемой, в первую очередь, понимается один из элементов мифа, определенный мифологический образ. Мифологема представляет собой мифологический сюжет, имеющий универсальный характер. Об

озных). Неомифологизм как этнорелигиозный феномен в данной работе рассматривается как одна из базовых характеристик культуры дальневосточного зарубежья.

Культура, с точки зрения Э.Б. Тайлора, «слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»⁸. Как коллективное явление, культура характеризует людей, живущих одновременно и связанных определенной социальной организацией. Ю.М. Лотман указывал, что культура есть форма общения между людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются при помощи определенного языка⁹. Особый тип культуры представила собой культура русского зарубежья, возникшая в результате социального разлома 1917 г. и утраты родины огромной частью людей, считающих себя русскими и говорящих на русском языке. Воссозданию культуры русской эмиграции в отдельных географических центрах (Берлине, Париже, Праге, Харбине) посвящены многочисленные сборники мемуаров, очерков, статей. Феномен культуры дальневосточного зарубежья по-прежнему остается малоизученным, хотя в последнее время в научный оборот вводятся новые художественные, мемуарные, публицистические тексты, публикуются монографии, хрестоматии, статьи, посвященные отдельным аспектам культурного и литературного процесса русского Харбина как главного культурного центра и культурного феномена дальневосточного крыла русской эмиграции «первой волны».

Культура дальневосточного зарубежья – явление уникальное, возникшее в результате исхода русских дальневосточников на территорию Китая в 1920-е годы и сформировавшееся на основе общности русского языка, понимания общности исторической памяти, а также фронтальной ментальности насельников приграничных дальневосточных земель. В «русском Китае», центром которого стал русский Харбин, возникла ситуация безвременья, ко-

этом см.: Кереньи К., Юнг К. Г. Введение в сущность мифологии // Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. – М.: ЗАО «Совершенство», 1997.

⁸ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – С. 18.

⁹ Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. – СПб.: Искусство-СПБ, 1994. – С.6.

гда русские беженцы вдруг оказались в ситуации возвращения в прошлое – в старорежимную Россию, в старую систему этических, религиозных и этнокультурных координат. При этом они постепенно погрузились в мир религиозных представлений, определяющих издревле повседневную жизнь китайцев и маньчжуров (конфуцианского, даосского, буддийского учений). Таким образом, неомифологизм как феномен культуры и религиозной жизни дальневосточного зарубежья возникает не только в порубежную историческую эпоху, но и в реальной ситуации пространственного, политического, этнорелигиозного пограничья (порубежья, фронта)¹⁰.

Самопознание себя и собственной этничности, религиозности, восприятие инокультуры и чужих религиозных систем способствовало продуцированию в сознании дальневосточных эмигрантов неомифологических образов и моделей культуры. Неомифологический тип сознания пронизывал все формы бытия эмигрантов, являлся способом осмысления культурно-исторических процессов эпохи, а также онтологических, аксиологических проблем. В данной работе в исследовательское пространство «культура» включены: программные установки культурно-общественных организаций и политических объединений и их лидеров, материалы переписки деятелей культуры, искусства, литературы, политики, мемуары дальневосточных беженцев, фольклорные, публицистические, художественные тексты. Проявление неомифологизма в художественных текстах рассматривается с точки зрения отражения в ней религиозного и этнорелигиозного сознания авторов – писателей, поэтов.

Неомифологизм в культуре дальневосточной эмиграции выразился в создании общественно-политических, философско-религиозных, культурно-исторических мифологем и в формировании художественных неомифов. Так, примером создания новых философских и культурно-исторических мифомodelей могут послужить популярные в Харбине идеи евразийства. Идеология

¹⁰ Об этом см.: Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2007. – С. 5-10; Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – С. 9–36.

евразийства в русском Китае во многом была сформирована Вс.Н. Ивановым, опубликовавшим в 1926 г. книгу «Мы: культурно-исторические основы русской государственности»¹¹, в которой он обосновал значимость движения русской цивилизации на Восток. Евразийство критиковал виднейший политический деятель дальневосточной эмиграции Н.В. Устрялов¹², ставший идеологом противоположного евразийству движения – сменовеховства, выступавшего за примирение с идеями советского государства.

Особой страницей в общественно-политической жизни дальневосточного зарубежья стало фашистское движение, сформировавшее целый комплекс новых социально-политических и культурно-исторических мифов. Изначально основателем выступил А.Н. Покровский, а впоследствии группы разделились и наиболее крупным лидером объединения русских фашистов стал К.В. Родзаевский¹³. Несмотря на противоречия внутри движения, его лидеры опирались на неомифологизацию религиозных и национальных основ русской культуры («БОГ, НАЦИЯ, ТРУД!»), на эксплуатацию национальных мифов о святых (Св. Владимир) и т.д. Не случайно эта этнорелигиозная мифология привлекала в ряды движения, на первых порах, и зрелых, и молодых сторонников.

Наиболее действенным фактором в построении неомифов в культуре дальневосточного зарубежья послужил исторический опыт длительного сосуществования русских и китайцев в условиях дальневосточного фронта. «Фронтирная ментальность»¹⁴ формировала в культурном пространстве русского Харбина уникальные этнорелигиозные и этнокультурные мифологемы как способ самоидентификации, осмысления исторического прошлого и настоящего России и Китая, а также встраивания себя в новую систему географических, культурных и религиозных координат. Интерес русских беженцев

¹¹ Иванов Вс.Н. Мы: Культурно-исторические основы русской государственности. – Харбин: Заря, 1926. – 370 с.

¹² Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. – Харбин: Заря, 1930. – 46 с.

¹³ Об этом см.: Стефан Дж. Русские фашисты: трагедия и фарс в эмиграции 1920-1945 гг. – М.: Слово, 1992. – 440 с.

¹⁴ Понятие «фронтирная ментальность» определено А.П. Забияко как онтологическая, темпоральная категория, как основополагающий признак синкретизации различных форм духовной культуры, как «духовная формация, выражающаяся в идейно-психологических особенностях индивидов, групп, существующих в условиях порубежья» // Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII-начала XX вв. Указ. изд. С. 10.

к Китаю (в отличие от эстетизирующей петербургской и московской элиты эпохи русского модернизма, создающих свои мифологемы «Востока Ксеркса», «панмонголизма» или, наоборот, «желтой опасности» и т.д.) был напрямую связан с практическими нуждами бытового, экономического и политического характера. Эта была реальность, в которой русские должны были осознать себя, выжить и утвердиться уже в новом качестве жителей Северной Маньчжурии. Таким образом, «мифологический синтез» образов китайской и русской культуры, китайских и русских религиозных мифологем выразился в продуцировании новых уникальных этнорелигиозных, этнокультурных, политических, исторических мифологем¹⁵, создании квазирелигиозных форм¹⁶.

Всеми вышеперечисленными аспектами определяется актуальность диссертационного исследования.

Степень теоретической разработанности проблемы

Наиболее близкими подходами к постижению функций мифа, к изучению структуры мифологического сознания, позволившими сформировать концепцию данного исследования, являются эволюционный (Э. Тайлор)¹⁷, ритуально-мифологический (Дж. Фрэзер и его последователи – Д. Харрис, У. Роберт-Смитсон и др.)¹⁸, философский (Ф. Ницше, А. Бергсон, С. Кьеркегор и др.)¹⁹, психоаналитический (З. Фрейд, К.Г. Юнг и их последователи – Дж.

¹⁵ Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров. – Благовещенск, 2009. – С. 10-31; Забияко А.А. Ремифологизация в художественном сознании русского эмигранта-харбинца // Религиоведение. – 2006. – №3. – С. 161-178; Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154-169; Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 158-172.

¹⁶ Под «квазирелигиозностью» понимается вера в естественный порядок вещей, нередко выражающаяся в создании культа личности или же новых социальных мифомоделей. Рождение квазирелигиозных формаций и явлений, возникающих вследствие мифологического постижения истории, – естественный процесс, т.к. «генезис квазирелигиозных новаций носит, как правило, характер искусственного процесса конструирования новой религиозной формации. Инициатором конструирования выступают харизматические лидеры, политические элиты, общественные группы или отдельные личности» // Об этом см.: Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2012. – 208 с.; Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Энциклопедия религий. Указ. изд. С. 793.

¹⁷ Тайлор Э. Первобытная культура. Указ. изд.

¹⁸ См.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследования магии и религии. – М.: Эксмо, 2006. – 960 с.; Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – М.: Прогресс-Культура, 1989. – 542 с.

¹⁹ Об этом: Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ф. Ницше Сочинения. В 2 т. Т.1. – М.: Наука, 1990, – 249 с.; Ницше Ф.: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2001. – 433 с.

Кэмпбелл, Ф.Х. Кэссиди и др.)²⁰, символистский (Э. Кассирер)²¹, структуралистский (К. Леви-Стросс)²² подходы. Автор работы опирается на трактовку мифа как «нуминозного опыта» М. Элиаде, К. Хюбнера²³, а также на постмодернистские концепции мифа как «вторичной семиологической системы» Р. Барта²⁴.

Среди отечественной традиции изучения мифа диссертант ориентируется, в первую очередь, на религиозоведческие, философские, этнографические концепции Л.Я. Штернберга, В.Г. Богораза, А.М. Золотаревой, С.А. Токарева, А.Ф. Анисимова, А.Ф. Лосева, Ю.П. Францева, М.И. Шахнович²⁵.

Экспликация и анализ мифологических сюжетов в фольклоре, публицистических и художественных текстах 1920-1950 гг. производится с опорой на методологические посылы представителей русской мифологической школы (А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, О.Ф. Мюллера и др.)²⁶, а также на концепции А.А. Потебни²⁷, В.Я. Проппа²⁸, А.Н. Веселовского²⁹.

Специфика процессов мифологизации истории исследуется диссертантом с опорой на работы Р. Барта³⁰, А.Ф. Лосева, М. Элиаде, К. Хюбнера, А.П. Забияко³¹ и др. Так, М. Элиаде рассматривал мифологизацию истории как «вечную повторяемость» мифа, как попытку «переживания» и интерпретации истории, как некий «нуминозный опыт». По мысли развивающего идеи румынского исследователя современного религиоведа А.П. Забияко, «с услож-

²⁰ Об этом: Фрейд З. Малое собрание сочинений. – СПб.: Эксмо, 2013. – 989 с.; Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: АСТ 1991. – 560 с.; Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М.: АСТ, 1997. – 387 с. и др.

²¹ Кассирер Э. Миф и символ // Сумерки богов Указ. изд. С. 345-394.

²² Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 126.

²³ См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – М.: Ладомир, 2000. – 247 с.; Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Флинта-Р, 2000. – 382 с.

²⁴ Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М., 1994 – С. 95; Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. – Тула, 2013. – 204 с.

²⁵ Токарев С.А. Ранние формы религии / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 386 с.; Шахнович М.И. Очерк истории изучения мифологии // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Вып. № 8 – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – С. 125-137 и др.

²⁶ См., например: Буслав Ф.И. Исторический очерк русской народной словесности и искусства // Буслав Ф.И. Собрание сочинений в 6 т. – М.: Наука, 1982. – Т. 3; Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Метод и средства его изучения // Афанасьев А.Н. Славянская мифология. – М.: Эксмо, 2008. – 452 с.

²⁷ Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии // Антология славянского язычества / Ред. М.О. Шеппинг. – М.: Терра, 1997. – 498 с.

²⁸ Пропп В.Я. Морфология сказки. – М.: АЛЕТЕЙЯ, 2006. – 128 с.; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2009. – 336 с.

²⁹ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 327 с.

³⁰ Барт Р. Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 472 с.

³¹ Забияко А.П. Мифологизирование истории // Культурология XX век. Указ. изд. С. 59-60.

нением исторического сознания мифологизация истории не исчезает, оставаясь вплоть до настоящего времени важным способом осмысления и переживания прошлого. Значение мифологизации истории особенно возрастает в кризисные для общества и неомифологических типов исторического сознания эпохи, когда к разработке и пропаганде мифологизации истории прибегают самые разные общественные группы (от крайне консервативных до ультрареволюционных), использующие мифологизацию истории в своих политических или национальных целях»³². Яркой чертой культуры дальневосточного зарубежья становится процесс *ремифологизации* как подъема мифологического сознания, выражающегося в рождении неомифологических структур и типов мышления. Термин «ремифологизация» понимается как «процесс возрождения мифологического сознания в культурах, прежде утративших живую связь с мифологией»³³.

Изучение мифологизации общественно-исторических процессов, роль мифа в создании социальных мифологем исследуется автором с опорой на труды П.С. Гуревича, Н.И. Шестова, С.В. Рязановой и др.³⁴ Феномен художественного мифологизма исследован на основе трудов Е.М. Мелетинского³⁵, В.В. Иванова и В.Н. Топорова³⁶.

Основополагающее значение среди современных исследований, посвященных изучению категориальных характеристик неомифологического мышления (процессов ремифологизации, мифологизации истории, демифологизации, роль квазирелигиозных формаций в создании социальных и этнокультурных мифологем), для автора диссертационной работы имеют труды

³² Забияко А.П. Мифологизирование истории. С. 59-60; Об этом см. также: Топоров В.Н. История и мифы // Мифы народов мира. Т. I / Гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – С. 214-215; Гуревич А.Я. История и сага. – М.: Искусство, 1972. – 369 с.

³³ Забияко А.П. Ремифологизация // Религиоведение. Указ. изд. С. 913-914.

³⁴ Гуревич П.С. Социальная мифология. – М.: Мысль, 1983. – 175 с.; Шестов Н.И. Политический миф теперь и прежде. – М.: Олма-Пресс, 2005. – 169 с.; Рязанова С.В. Социальный миф в пространстве гуманитарного знания: научный потенциал понятия // Религиоведение. – 2010. – №1. – С. 78-89.

³⁵ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 406 с.; Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. – М.: Изд-во РГГУ, 1986. – 318 с.; Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2000. – 169 с. и др.

³⁶ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М.: Наука, 1974. – 326 с.; Топоров В.Н. История и мифы // Мифы народов мира. Т.1. Указ. изд. С. 214-215.

И.Н. Яблокова³⁷, А.П. Забияко³⁸, А.Н. Красникова³⁹, Е.С. Элбакян⁴⁰, И.П. Давыдова⁴¹, В.М. Сторчака⁴² и др.

Этнорелигиозный характер неомифологического сознания изучался с опорой на понимание диалектического взаимодействия понятий «религия» и «этнос»⁴³. В процессе выявления ремифологических тенденций в культуре дальневосточной эмиграции, выразившихся в создании определенных неомифологических форм, автор опирался на исследования Е.М. Мелетинского, В.В. Иванова, А.Н. Топорова, А.П. Забияко, А.А. Забияко. Анализ мифологизации исторического процесса произведен на основе концепций Ф. Ницше, Ж. Сореля, М. Элиаде, Р. Кайуа, Р. Барта, П. Гуревича, П. Шестова, А.П. Забияко. Процесс создания квазирелигиозных формаций на основе процессов неомифологизации, протекающих в культуре, исследовался с помощью работ А.П. Забияко, Е.С. Элбакян.

Изучение ремифологических оснований харбинской культуры было начато в работах А.А. Забияко. Ученым обозначены ремифологические основания харбинской культуры, выявлена специфика художественного мифотворчества А. Несмелова, М. Колосовой, Л. Ещина, В. Перелешина и других представителей дальневосточной беженской литературы; обозначены предпосылки формирования неомифологических моделей в художественном пространстве харбинской культуры⁴⁴, произведен анализ «мифологии дальневосточного фронта» в художественной рецепции дальневосточных писате-

³⁷ Яблоков И.Н. Мифологическое мышление // Энциклопедия религий. Указ. изд. С. 320.

³⁸; Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии: (ст. 1) // Религиоведение. – 2005. – № 4. – С. 105-114; Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии: Средневековая христианизация язычества и паганизация христианства: русский опыт: (ст. 2) // Религиоведение. – 2006. – № 1. – С. 69-80; Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии (ст. 3) // Религиоведение. – 2007. – № 1. – С. 103-120; Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (ст. 4) // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 88-103; Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2012. – 208 с.

³⁹ Красников А.Н. Демифологизация // Энциклопедия религий. Указ. изд. С. 127.

⁴⁰ Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Энциклопедия религий. Указ. изд. С. 793.

⁴¹ Давыдов И.П. Эпистема мифоритуала / Послесл. И.С. Вевюрко. – М.: МАКС Пресс, 2013. – 180 с.

⁴² Сторчак В.М. Гражданская религия. – М.: Академия труда и социальных отношений, 2011. – 234 с.

⁴³ Забияко А.П. Религия и этнос // Религиоведение. Указ. изд. С. 882-883.

⁴⁴ Забияко А.А. Мемуары русских харбинцев: мифологизация истории vs. история эмиграции // Материалы международной научной конференции «От Бунина до Пастернака». – М., 2010. – С. 148-160; Забияко А.А. Русские в Северной Маньчжурии: художественный опыт взаимодействия с китайской культурой // Сборник сочинений международной научной конференции «Социальное развитие России: история и современность». – Хейхе, 2008. – С. 363-366.

лей-эмигрантов. Автор исследует пути выстраивания «фронтирной мифологии», процесс неомифологического постижения образа Китая в художественной практике Н. Байкова, М. Щербакова, Б. Юльского. С религиозных позиций А.А. Забияко анализирует художественные способы восприятия религиозных феноменов в литературе русского Харбина (на примере творчества М. Колосовой, А. Несмелова, Л. Ещина).

Цель исследования – определить специфику неомифологизма как этнорелигиозного феномена в культуре дальневосточного зарубежья.

Реализация данной цели диктует решение следующих *задач*:

1) эксплицировать неомифологические модели в культуре дальневосточного зарубежья;

2) раскрыть религиозные и социокультурные механизмы, определяющие продуцирование неомифологических моделей в культуре дальневосточной эмиграции;

3) выявить элементы социорелигиозных мифологий из фольклора, публицистических и художественных текстов 1920-1950 гг.;

4) определить, каким образом процесс мифологизации истории повлиял на создания квазирелигиозных формаций в культуре «русского Китая»;

5) исследовать особенности религиозно-мифологической интерпретации образа России и концепта «русскости» как попытку создания этнорелигиозных мифологем в культурном пространстве дальневосточного зарубежья;

6) установить этнорелигиозные компоненты в комплексе «фронтирной мифологии» в культуре дальневосточного зарубежья;

7) исследовать особенности религиозно-мифологической рецепции образа Китая и китайцев как попытки создания этнорелигиозных мифологем в культурном пространстве дальневосточной эмиграции.

Материалом (источниковой базой) исследования послужили письма и воспоминания харбинцев (Г. Смигельского, А. Ларина, А. Макеева, М. Дземешкевич и др.), мемуары и эпистолярные участники Белого движения на Дальнем Востоке (А.В. Колчака, П.Н. Врангеля, Р.Ф. Унгерна-фон-

Штернберга, Г.М. Семенова и др.); публицистические и художественные тексты дальневосточных эмигрантов (произведения Н. Байкова, П. Шкуркина, А. Несмелова, В. Марта, М. Колосовой, В. Перелешина, Б. Волкова, Ю. Крузенштерн-Петерец и др.), их мемуары, литературно-критические статьи, письма. Материалы ведущих архивных фондов и библиотек РФ: материалы фонда периодики, фондов по истории Белого движения [Р1499, оп. 1] Государственного Архива РФ; архивные материалы БРЭМ (Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурии [Ф. 830, оп. 3]), хранящиеся в Государственном архиве Хабаровского края; материалы личных фондов Вс. Иванова [Ф. 52] и Н.Н. Матвеева-Бодрого [Ф. 28] из архива Государственного музея Хабаровского края им. Н.И. Гродекова; фонд «Управление Азиатского Конного корпуса (бывшая отдельная конная туземная бригада, Туземная, Азиатская, Иностранческая конные дивизии)» Российского Государственного Военного архива [Ф. 39454, д.12]; фонды «Всероссийская мемуарная библиотека (ВМБ)» [Ф. 001] и «Собрание материалов по истории русской эмиграции» [Ф. 028] архива Дома русского Зарубежья им. А.И. Солженицына; материалы фонда литературы русского зарубежья Российской государственной библиотеки.

Для проведения сравнительного анализа в работе привлечен корпус фольклорных текстов первой половины прошлого столетия, а также поэтические и прозаические произведения представителей «западной волны» русской эмиграции (И. Бунина, И. Шмелева, А. Куприна, М. Цветаевой, П. Краснова и др.), писателей и поэтов советской России (В. Маяковского, В. Луговского, Д. Бедного, Н. Асеева и др.), репрезентативные с точки зрения исследуемого этнорелигиозного феномена.

Объектом исследования является культура дальневосточного зарубежья.

Предметом исследования является неомифологизм как этнорелигиозный феномен, продуцирующий возникновение новых общественно-политических, этнокультурных, художественных мифологем в культуре дальневосточного зарубежья.

Научная новизна исследования:

1. На основе анализа архивных источников выявлено, что характерной чертой сознания дальневосточного зарубежья явилась мифологизация исторического процесса.
2. Определено, что отличительной особенностью подобных представлений стала синкретизация черт традиционной русской религиозной культуры (православия, народных верований) и традиционной культуры местного населения Маньчжурии (даосско-буддийских религиозных представлений, а также шаманизма, анимизма и т.д.).
3. Установлено, что синкретизация подобных представлений привела к формированию в сознании многих представителей дальневосточного зарубежья особой духовной реальности, имеющей синкретическое религиозно-мифологическое содержание. По отношению к традиционной русской религиозно-мифологической культуре данные представления имели ярко выраженный неомифологический характер.
4. Впервые введены в научный оборот многие историко-культурные факты, фольклорные, художественные, публицистические тексты, архивные материалы и документы, эпистолярные и автографы.

Методология диссертационной работы

Следуя утвердившейся в современной гуманитарной науке тенденции, направленной на поступательное совмещение разных методов и приемов в исследовании природы и функций мифа, структуры и сущности мифологического сознания на разных исторических этапах, автор диссертационной работы опирается на авторитетные образцы теоретического опыта разных гуманитарных наук: философии, религиоведения, истории, культурологии, этнографии, социологии, фольклористики и т.д.

Методология работы строится на совмещении сравнительно-типологического, культурно-исторического, историко-генетического, а также метода мифологических интерпретаций. В качестве **дополнительных** привлекались метода текстологического анализа, метод контекстуального анали-

за художественного произведения, метод интервью.

Положения, выносимые на защиту:

1) Мифологическое сознание процессуально, оно находится в постоянной динамике, которая выражается в актуализации традиционного мифологического содержания и возникновении новых форм мифологии. В своем взаимодействии эти тенденции обуславливают процесс неомифогизации, результатом которого является возникновение в структуре мифологического сознания неомифологических компонентов.

2) Процесс неомифогизации выступал одной из важных доминант ментальности дальневосточного зарубежья. Для русской диаспоры, существовавшей в Китае в экстремальных условиях, неомифогизация выступала одной из культурных стратегий самосохранения и формой самосознания, поддерживающей этническую и религиозную идентичность.

3) Продуцирование неомифологических форм было во многом обусловлено ситуацией порубежья – не только исторического, но, в первую очередь, географического, политического, культурного и религиозного. Ситуация тесного контакта с этническими традициями и религиями Китая оказывала прямое влияние на формирование содержания и особенностей неомифологических процессов в культуре русского дальневосточного зарубежья.

4) Процесс продуцирования новых мифов в культуре дальневосточной эмиграции выразился в создании новых этнорелигиозных мифологем, стимулировавших далее порождение социокультурных, политических, личных, художественных мифов.

5) Неомифологическое сознание в культуре дальневосточной эмиграции наиболее ярко выразилось в явлении мифогизации исторических и общественно-политических процессов.

Научно-практическая значимость исследования

Результаты исследования могут быть использованы для реконструкции общих закономерностей развития религиозных процессов в русской культуре XX в. и русского зарубежья, а также в исследовании религиозно-мифологических представлений, присущих русской ментальности дальнево-

сточного фронта. Материалы диссертационного следования также могут быть использованы при разработке учебных курсов, спецсеминаров, учебных пособий по религиоведению, культурологии, философии, истории культуры дальневосточного зарубежья.

Апробация работы

Промежуточные результаты исследования были представлены на следующих *научных конференциях*:

1) международной научной школе для молодежи «Россия и Китай дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству» (Благовещенск, сентябрь 2009 г.);

2) международной научной конференции «Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия» (Благовещенск 24–25 мая 2010 г.);

3) региональной научно-практической конференции «Региональное литературоведение: проблемы истории, этнографии, текстологии и источниковедения» (г. Благовещенск, АмГУ, 29 апреля 2011 г.);

4) российской научно-практической конференции «Религиоведение в контексте дальневосточного фронта» (21-25 сентября 2011 г.);

5) X международной научной конференции «Россия и Китай на дальневосточных рубежах: этнокультурные процессы в политическом контексте» (Благовещенск, АмГУ, 16-18 мая 2012);

6) V Культурологических чтениях «Русская эмиграция XX века» (Москва, Культурный центр «Дом-музей Марины Цветаевой» 29-31 марта 2013 г.);

7) научно-практическом семинаре «Литература, культура и религиозные искания дальневосточной эмиграции в новом политическом контексте» (КНР, Пекин, КАОН, 29 октября 2013 г.).

Структура диссертации.

Диссертация включает введение, три главы, заключение, библиографический список и четыре приложения, куда вошли фольклорные тексты, рассказы П. Шкуркина, являющиеся библиографической редкостью, а также не-

опубликованные письма и автографы барона Р.Ф. Унгерна-фон-Штернберга.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы диссертационной работы, раскрывается степень ее изученности, определяется эмпирический материал, объект, предмет, цель и задачи исследования, его научная новизна, теоретико-методологическая база, формулируются основные положения, выносимые на защиту, практическая значимость работы, приводятся сведения об апробации основных результатов работы.

Первая глава **«Проблема неомифологизма в европейской и отечественной гуманитарной мысли»** содержит два параграфа.

В *первом параграфе «Проблема неомифологизма и теория мифа в западноевропейской гуманитарной науке»* рассматриваются концепции мифа и феномена мифомышления, сложившиеся в западноевропейской гуманитарной науке. Автор работы отмечает, что термин «неомифологизм» зародился на рубеже XIX-XX вв. в трудах представителей «философии жизни» – Ф. Ницше, А. Бергсона и др., однако к вопросу о специфике порождения мифологического мышления и создания мифологии обращались еще античные философы. Параграф посвящен обзору основных философских, религиоведческих, культурологических концепций мифологического мышления с древности до наших дней.

Второй параграф «Отечественная традиция изучения теории мифа и проблемы неомифологизма» посвящен рассмотрению отечественной традиции изучения природы мифа и функций мифомышления. Делается вывод о том, что неомифологизм – это культурно-исторический, религиозно-философский, этнорелигиозный и социокультурный феномен, проявляющийся на разных этапах истории и выражающийся в продуцировании различных этнокультурных, этнорелигиозных, общественно-политических, социокультурных, художественных мифомodelей сознания.

Вторая глава «Мифологическая интерпретация образов культовых

личностей XX в. как попытка мифологизации исторического процесса в культуре дальневосточного зарубежья» посвящена исследованию квазирелигиозных формаций и явлений, связанных с процессами мифологизации культовых личностей в культуре дальневосточного зарубежья и метрополии – А.В. Колчака, Р.Ф. Унгерна-фон-Штернберга, В.И. Ленина. Страх человека перед историей во время кровавых войн и революций начала XX столетия не только востребовал личностей неординарного типа, но и породил особую тягу к их мифологической рецепции.

В первом параграфе *«Мифологизация образа адмирала А.В. Колчака в культуре дальневосточной эмиграции (на материале фольклора, литературы, публицистики 1920-1930 гг.)»* исследуются процессы создания этнорелигиозных, общественно-политических, социокультурных и художественных мифологем адмирала А.В. Колчака в культурной жизни дальневосточного зарубежья.

В разных социальных, политически ангажированных и пространственно-ориентированных средах образ Колчака получил противоположные интерпретации, основанные на мифологизации // демифологизации. В вариантах дальневосточных частушек отражен образ Колчака, присущий народному сознанию: это «проклятый правитель омский», символ жесточайших репрессий на Дальнем Востоке. Так, в 1921г. в среде красногвардейцев становится популярной частушка, имеющая явные иронические коннотации: «Мундир английский, погон французский, табак японский, правитель омский...»⁴⁵. Колчак становился популярным героем множества других фольклорных жанров – легенд, сказаний, исторических песен, быличек и бывальщин. Особое звучание в жанрах сказочной прозы приобретает расхожая мифологема «колчаковского клада», до сих пор не утратившая своей актуальности.

Типологически схожи мифологемы Колчака, созданные в литературе «западной» и «восточной ветви» русской эмиграции: они отражают квазирелигиозные формы эмигрантского сознания. Одними из первых, кто откликнулся на смерть Верховного Правителя, были представители «старшего по-

⁴⁵ Шешунова С. «Омский правитель» А.В. Колчак // Русская линия. – 2005. – №10 – С.34-42.

коления» эмигрантов. Художниками-эмигрантами, носителями «элитарного сознания», создается культ «нового святого». Образ адмирала в произведениях эмигрантов определяется агиографической символикой. В западноевропейской эмиграции к созданию «канонизированного» образа Колчака приобщились А.И. Куприн («Кровавые лавры», 1920), И.А. Бунин («Дневники», 1921), Иван Шмелев («Убийство», 1924); в их текстах он соотнесен то с Георгием Победоносцем, то с библейским Авелем.

В «канонизацию» образа адмирала Колчака особые штрихи внесла литература русского Харбина. Подобные тенденции мы встречаем в лирике М. Колосовой. Поэтесса создаёт новый иконостас русских святых⁴⁶, в котором Колчак занимает главное место. В стихотворении «Не в этом ли году» (сб. «Господи, спаси Россию!», 1929) Колосова уподобляет смерть адмирала казни Христа. В стихотворении «В Нижнеудинске» (сб. «Белая флотилия, 1942г.) новый религиозный миф о гибели Колчака создает А.И. Несмелов. Он поэтически воспроизводит встречу лирического героя на одной из станций с адмиралом Колчаком перед его расстрелом: «...Уста, уже без капли крови, / Сурово сжатые уста!.. / Глаза, надломленные брови, / И между них — Его черта...»⁴⁷. Сюжет стихотворения отражает квазирелигиозную форму поэтического сознания автора. Ситуация встречи лирического героя с Колчаком поэтом мифологизируется, а образ Колчака получает религиозную трактовку: ему сопутствует концепт «святости», образ Колчака уподоблен Христу, идущему на крест. Будучи политически ангажированным автором, поэт и много позднее продолжал развивать «художественную канонизацию» образа Колчака, обращаясь к мифологеме казни Христа: «И народ, и Россию любя, — / Тяжкий крест до конца он донес. / Ничего не желал для себя. / “Я готов” — молча он произнес⁴⁸».

⁴⁶ Об этом см. также: Забияко А.А. Литературное кликушество: драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации // Религиоведение. – 2010. – №1. – С. 157-168.

⁴⁷ Несмелов А.И. Собрание сочинений в 2 т. Т.1 Стихотворения и поэмы. – Владивосток: Рубеж, 2006. – С. 58.

⁴⁸ Сотник Ермилов (А. Несмелов). Небо звездное. Жгучий мороз... // Захинганский голос. – 1943. – №4. – С. 6.

Обозначенный комплекс религиозных мифологем, связанных с образом А.В. Колчака, позволяет выявить одну из граней сложного процесса мифологизации истории в культуре дальневосточного зарубежья. Незаурядная личность Верховного Правителя в культуре дальневосточного зарубежья становится основой создания целого комплекса религиозных мифем и мифологем, т.к. адмирал А.В. Колчак оставался для белого движения последней надеждой на возрождение былой России – «святой Руси».

Во втором параграфе «Мифологизация образа барона Р.Ф. Унгерна-фон-Штернберга в культуре дальневосточной эмиграции (на материале фольклора, литературы, публицистики 1920-1930 гг.)» исследуется процесс рождения новых этнорелигиозных и общественно-политических мифологем, связанных с личностью Р.Ф. Унгерна. Религиозно-мифологическая рецепция образа барона Унгерна отражалась как в народном, так и в художественном сознании, породила множество мифологических меморатов. Так, образ «Чёрного барона», «Даурского барона», «Кровавого барона» нашел широкое распространение в жанрах несказочной прозы, где он наделялся хтонической символикой. Восприятие Унгерна как представителя пандемониума было обусловлено особенностями религиозного и этнического сознания самого барона, его особой склонностью к мифологизации собственной судьбы. Создавая мифологические биографии своих предков в стиле мрачных средневековых легенд, Унгерн безоговорочно в них верил, по ним выстраивал модели жизненного поведения.

Религиозные взгляды барона Унгерна были довольно сложными и эклектичными. Вероисповедание Унгерна было лютеранским, в Харбине барон венчался в православной церкви, а впоследствии принял буддизм. Унгерном маньчжурские матери пугали своих детей. Ужас навевал он и на русских жителей Северной Маньчжурии. Религиозный фанатизм, психопатологическая жестокость, врожденный садизм, глубинный мистицизм наряду с потрясающей практичностью, склонность к экстравагантным поступкам – весь этот сложный комплекс психологических установок породил особую тягу к мифологической рецепции образа «кровавого барона» в культурном сознании

дальневосточной эмиграции. Например, в стихотворении «Баллада о Даурском бароне» (сб. «Кровавый сборник», 1928) А.И. Несмелов обращается к известной легенде, бытовавшей в годы Гражданской войны. Ее сюжет – в том, что призрак Унгерна появлялся среди песков пустыни Гоби и самолично чинил расправы над непокорными. Таким образом, создается новый этнорелигиозный миф.

Увлечение барона Унгерна оккультными верованиями и мистикой восточных культур, в особенности Тибета, послужило основой к созданию мифологических нарративов о нем. Так, рассказ его сослуживца А. Макеева «Роковое предсказание» построен по мотивам ламаистских преданий: барон Унгерн побеждает священным мечом могучего Шакраварти и становится королем в подземной стране Аггарта. Харбинский писатель-теософ А.П. Хейдок в рассказе «Безумие жёлтых пустынь» (сб. «Звёзды Маньчжурии») выстраивает иную религиозную неомифологию: он приписывает Унгерну связь с потусторонними силами зла, а особую жестокость барона объясняет его особым религиозным сознанием. В рассказе Б. Волкова «Потомок Чингисхана» (глава из романа «В царстве золотых Будд», который так и не был опубликован) барон Унгерн предстает как «Бог войны», которому возносят дары уверовавшие в его силу ламы.

Диссертантом осуществлен анализ опубликованного и неопубликованного эпистолярного наследия барона (часть эпистолярных и автографов Унгерна приведена в приложении), позволяющего реконструировать сложные религиозно-философские взгляды этого героя дальневосточной мифологии. Анализ фольклорных, публицистических, художественных источников позволил выявить неоднозначную этиологию этнорелигиозных мифологем барона Унгерна в культуре дальневосточного зарубежья. Если образ адмирала Колчака трансформировался, преимущественно, в библейские мифологемы, то образ «черного барона» Унгерна воплощался по-разному: от русских демонологических мифологем до восточных ламаистских мифологических сюжетов.

В третьем параграфе *«Мифологизация образа В.И. Ленина в культуре дальневосточной эмиграции (на материале фольклора, литературы, публицистики 1920-1930 гг.)»* проводится анализ религиозных, социокультурных, литературных мифологем Ленина.

Целый пласт «фольклорной ленинианы» 1920-1930 гг. сформировали волшебные («Дороже золота», «Алый цвет», «Ленин жив») и социально-бытовые сказки («Встреча с Лениным», «Ленин и крестьянин», «Ленин и медведь»).

Особую популярность образ Ленина нашел в жанрах несказочной прозы (сказах и былях, исторических преданиях и легендах, устных рассказах-воспоминаниях). В подобных жанрах Ленин предстает как культурный герой и борец за счастье бедноты. В вариантах столичных и дальневосточных народных песен за образом Ленина закреплены функции хранителя сакрального пространства – Кремля, которому в советских фольклорных текстах сопутствуют наиболее устойчивые эпитеты «крепость из красного камня», «красный дворец» и «зеленые кабинеты».

Противоположные коннотации в восприятии образа вождя формировались в дальневосточном фольклоре белой эмиграции. Так, например, в харбинских газетах «Понедельник» и «Копейка» за 1920-е гг. часто публиковались различные народные сказы, в которых образ Ленина демифологизирован. Ленин в них – представитель народной демонологии: он наделяется способностью к оборотничеству, действует как упырь, волкодлак, заложный покойник. В неопубликованной ранее «Былине о Ленине и Сталине» (из цикла «Былины о советских богатырях»), подписанной неизвестным автором Владо Ветровым, вожди революции мифологизируются и воплощаются в образах упырей: «Оба кровь попили, / И стольких за собой, / В гроб свой утащили...»⁴⁹.

Другой способ мифологизации образа Ленина представлен в творчестве известного харбинского поэта и писателя-этнографа Венедикта Марта. Его

⁴⁹ Ветров В. Былина о Ленине и Сталине» (из цикла «Былины о советских богатырях») // Дом русского зарубежья им. А.И. Солженицына. – Ф. 1. – Оп. 1. – М-4. – Лл. 1–2.

повесть «Речные люди» была издана в 1930 г., уже в СССР, но богатый этнографический материал В. Март собирал, проживая с 1920 по 1923 гг. в Харбине. «Речной мальчик» Ку-Сяо замечает в каменоломне рядом с изображением китайских божеств портрет Ленина и не понимает, для чего в кумирне нужнее портрет «белого дьявола». Тем не менее, Сяо воспринимает Ленина как «нового бога», хоть и боится молиться ему так, как учили в детстве. В. Март, с одной стороны, фиксирует начало реального процесса создания в революционном Китае новой системы божеств – соединение в одном ряду традиционных богов и идеологов марксизма. Как известно, этот процесс завершился канонизацией Мао Цзэдуна. С другой стороны, Март опирается на универсальную социальную востребованность мифа: именно мифологические модели помогли писателю в доступной форме донести до простого советского читателя положительный образ революционного Китая и его героев.

Дальневосточные вариации фольклорной и художественной «ленинианы» не просто органично дополняют «столичные», но и представляют собой отдельный корпус этнорелигиозной неомифологии. Для нас первостепенным является то, что анализ дальневосточных мифем Ленина, не изученных современными исследователями, позволяет в целостном виде представить сложность и противоречивость процессов мифологизации истории в культуре дальневосточной эмиграции.

Третья глава диссертационной работы **«Этнорелигиозные мифологемы в культуре дальневосточного зарубежья»** содержит три параграфа.

В первом параграфе **«Россия и русскость как этнорелигиозные мифологемы дальневосточной эмиграции»** рассматривается мифологическая интерпретация образа России и концепта «русскости» как попытка создания этнорелигиозных мифологем. М. Колосова создает образ «святой», «православной Руси» и «воинствующей рати» – борцов за ее светлое будущее: образы тех военных деятелей, которые, по мнению поэтессы, являются борцами за освобождение России от «красного террора» (Николай Второй, барон Унгерн, Колчак, Кутепов, Врангель), в лирике Колосовой воплощают собой иконостас новых святых.

Утопический образ России А. Ачаир локально и ментально ограничен – это страна казачества, особый регион, соединяющий Сибирь и Маньчжурию в единое культурное и политическое пространство. Неомифологический образ России в поэзии А. Ачаира воссоздан в духе живой этики Н. Рериха, которым поэт был увлечен. В творчестве А. Несмелова образ России демифологизируется: мотив утраты Родины снижается до бытового сюжета – Россия либо оказывается проданной по частям «в ломбарде старого ростовщика» («В ломбарде», сб. «Кровавый отблеск»), либо предстает в образе женщины, с которой «по-хорошему» расстается alter ego Несмелова («Пусть дней немало вместе пройдено...»). Прием ремифологизации положен в основу создания мифемы России в стихотворении «Переходя границу», где образ потерянной Родины воплощается в мифопоэтическом (зооморфном) образе волчицы, плачущей «о детенышах своих», рассеянных по свету.

Таким образом, в культурном пространстве дальневосточной эмиграции Россия становится средоточием духовных поисков дальневосточников, концептом, на котором базировалось неомифологическое сознание харбинских беженцев. Тема России в культуре дальневосточного зарубежья становится основой возникновения целого комплекса разноречивых этнорелигиозных мифологем, во многом обусловленных фронтирной (порубежной) ментальностью эмигрантов.

Во втором параграфе «Китай и китайцы как этнорелигиозные мифологемы дальневосточной эмиграции» исследуются образы Китая и китайцев сквозь призму «фронтирной мифологии». Источником реконструкции образов Китая и китайцев в сознании дальневосточной эмиграции являются фольклорные и художественные тексты.

На рубеже XIX-XX вв. Китай становится мощным источником мифотворчества и ремифологизации для русских мыслителей, художников и писателей. В культуре дальневосточного зарубежья инаковость, чужеродность китайской культуры и самих китайцев для русского человека стала определяющим фактором складывания образа Китая как сакрального пространства. В фольклоре дальневосточных старообрядцев образ Китая наделяется харак-

терными чертами сказочного топоса – загадочной, утопической и священной страны, сопоставимой с «тридесатым царством, тридевятым государством». Инвариантом этого образа в старообрядческих легендах выступает образ Беловодского царства. Старообрядцы в мифологеме Беловодья воплотили свои религиозные представления о земном рае.

В религиозном сознании остальных представителей русской дальневосточной диаспоры образ Китая был связан с представлениями о священном времени, ему свойственны определенные темпоральные характеристики: соотнесенность с мифологемой начала и конца исторического процесса (например, образ принцессы-черноволоски, расплетающей косу в мифологических нарративах дальневосточников). Вживание китайцев в традиции русской культуры также сопровождалось наделением образов китайцев чертами демонологических персонажей, отраженных в сюжетах несказочной прозы. В сюжетах дальневосточных быличек брошенная нечестивой женой китаец насылает на ее дом кикимору. Народное сознание приписывает китайцу функции колдуна, оборотня.

Специфическое воплощение сюжеты китайской мифологии приобретали в прозе Н.А. Байкова. Он стал первым писателем-натуралистом, который обратился к мифологии дальневосточного фронта и открыл читателям новый взгляд на китайскую культуру («В горах и лесах Маньчжурии», 1915). В книге, ставшей бестселлером, соединились этнографическое и беллетристическое начало, основу которому подарил неомифологический подход автора к материалу. Сюжеты всех последующих произведений автора («Женьшень», «У костра», «Великий Ван», «Черный капитан», и др.) также построены на материале китайской мифологии.

Известный синолог, писатель и путешественник П.В. Шкуркин в 1921 г. на основе сюжетов китайской мифологии создает сборник «Китайские легенды». Сюжеты различных этнических легенд, включенных им в данное издание, построены на мифологемах, лежащих в основе традиционной китайской ментальности. Многие из них до сих пор живы в сознании современных

китайцев – это почитание Неба, культ императора, культ природы, «сыновней почтительности», почитание мудрости и др.

Сквозь призму китайской мифологии сюжеты своих произведений выстраивали М. Щербаков, Б. Юльский, А. Несмелов, В. Март, В. Янковский, П. Северный и др. Тексты дальневосточного фольклора и литературы дальневосточной эмиграции позволяют эксплицировать сложный комплекс этно-религиозных представлений и их коннотаций, связанных в русском сознании жителей дальневосточного края с образами Китая и китайцев. Религиозные коннотации, в свою очередь, помогают реконструировать сложнейшие процессы этнокультурной адаптации, межэтнического взаимодействия двух древнейших этносов в условиях дальневосточного порубежья.

В *третьем параграфе* данной главы «**“Фронтирная мифология” в культуре дальневосточного зарубежья**» исследуются специфические фронтирные мифологемы в культуре дальневосточной эмиграции. Социально-политические и этнокультурные процессы в России 20-х гг. XX в. наложили особый отпечаток на формирование «фронтирной мифологии» в творчестве писателей-дальневосточников.

Отдельной частью «фронтирной мифологии» стал образ маньчжурской тайги. Мифологическая рецепция тайги способствовала выстраиванию отдельного комплекса религиозных мифологем, синтезирующих комплекс даосских, буддийских, христианских представлений. Писатели, обращавшиеся в своем творчестве к образу маньчжурской тайги и ее обитателей, – тигров, женьшеньщиков, звероловов, священных мест – выстраивали целый «таежный пантеон». С одной стороны, для жителей Северной Маньчжурии и тайга, и тигры – это реальность. С другой, писатели-дальневосточники (Н. Байков, В. Янковский, П. Шкуркин и др.) создают «таежную мифологию» на основе собственного жизненного опыта (все они были путешественниками-этнографами), соединяя в ней и религиозно-психологические установки жителей дальневосточного фронта, и традиционные религиозно-мифологические представления китайцев. Фронтирная «таежная мифология» вобрала в себя и почитание священных пространств (гор, лесов, озер), и ду-

хов этих священных пространств – тигра, женьшеня, звероловов и т.д. (Н. Байков, сборник «У костра», повесть «Великий Ван», П. Шкуркин «Хунхузы», В. Янковский «Нэнуни-четырёхглазый» и др.). Особый вклад в развитие фронтальной «таежной мифологии» внесла публицистика дальневосточного зарубежья. Начиная с 20-х гг. в харбинской периодике публиковались статьи⁵⁰, в которых рассказывалось о влиянии культурно-религиозных представлений маньчжурского населения на сознание жителей Харбина.

Отдельный пласт неомифологических нарративов в мифологизации тайги был посвящен ее опасным обитателям – хунхузам. Хунхузы представляли собой совершенно особую этносоциальную группу, выработавшую определенный тип характера, особый комплекс психологических и религиозных установок, неотделимых от таежного мифологического комплекса. Первым к художественной рецепции хунхузничества сквозь призму китайской мифологии обратился известный ученый-этнограф, путешественник, писатель-натуралист Н.А. Байков. В беллетристической манере писатель создаёт неомифологический образ хунхуза. В рассказе «Хунхузы» (сб. «У костра») лесные разбойники предстают в роли некоего демонического божества смерти.

Отдельного повествования удостоились таежные разбойники в прозе П.В. Шкуркина (сб. «Хунхузы», 1924). Он создал многогранный образ хунхузов, где нашлось место и скрупулезной этнографии, и вдохновенной мифологии. Для Шкуркина хунхузы и их особый этос, психология, религиозность станут благодатным материалом создания новых социальных и этнокультурных мифологем. В рассказе «Маньчжурский князёк» писатель обращается к квазирелигиозным формам сознания китайцев: победу китайцев в японской войне автор объясняет героизмом «маньчжурского богатыря» – разбойника Хань Дэн-дзюя. Подобные квазирелигиозные явления трансформируются П.В. Шкуркиным в создание культа нового правителя – «маньчжурского князька» Хань Дэн-дзюя.

⁵⁰ См. например: Священное дерево маньчжур // Рубеж. – 1943. – №32. – С.17; Звериный язык харбинской молодежи // Рупор. – 1935. – 31 марта. – С. 8.

Поиск своих этнических корней, этнокультурная и этнорелигиозная идентификация эмигрантов – еще один сюжет «фронтирной мифологии» дальневосточных изгнанников. А.И. Несмелов описывает распространенное в годы революции явление «окитаивания», сопровождающееся потерей этнических корней. Герой его рассказа «Ламоза» Ван Хи-те – русский юноша, выросший в китайской семье и определяющий себя как китайца. Он терпит язвительные и пренебрежительные выпады со стороны и русских, и китайцев, для которых он «ламоза» – «волосатый русский». В результате Сережа Ван Хи-те превращается в легендарного разбойника Ламозу, который наводит ужас и на китайцев, и на русских. В его мифологическом образе соединились представления о его неуязвимости, благородстве и необыкновенной силе.

Анализ отдельных сюжетов и образов «фронтирной мифологии» в культуре дальневосточного зарубежья позволяет реконструировать пути выстраивания этнорелигиозных мифологем. Выявление представлений, сложившихся в народном и художественном сознании дальневосточной эмиграции о новых реалиях жизни в условиях «фронтирной» общности разных этносов на рубеже XIX-XX вв., позволяет эксплицировать специфические неомифологические модели культуры дальневосточного зарубежья, подтвердить процессуальный и динамичный характер неомифологии.

В **заключении** подводятся итоги работы, оформляются основные выводы.

Основные положения диссертационного исследования отражены в научных публикациях, в том числе в журналах, входящих в перечень ВАК.

Публикации в журналах, входящих в перечень изданий, рекомендуемых ВАК:

- 1) Дябкин И.А. Письма Р.Ф. Унгерна фон Штернберга (религиозные, философские и политические взгляды Унгерна) // Религиоведение. – 2012. – №1. – С. 172-184.
- 2) Дябкин И.А. Религиозные коннотации образов Китая и китайцев в

- дальневосточном фольклоре // Религиоведение. – 2013. – №1. – С. 172-183.
- 3) Дябкин И.А. Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 6. К 70-летию проф. В.В. Агеносова / Под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск, 2012 (реферат) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7, Литературоведение: РЖ. – №2013. – №5. – С. 54-60.
 - 4) Дябкин И.А. «Правильной дорогой идете, товарищи!»: образ В.И. Ленина в дальневосточном фольклоре и литературе дальневосточной эмиграции // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2013. – №3. – С. 141-146.
 - 5) Забияко А.А., Дябкин И.А. Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20-40 гг. XX в. // Религиоведение. – 2013. – №4. – С. 139-156.
- Публикации в других изданиях:*
- 1) Забияко А.А., Дябкин И.А. Неомифологические тенденции в раннем творчестве Арсения Несмелова // Русский Харбин, запечатлённый в слове. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – Вып. 3. – С. 39-48.
 - 2) Дябкин И.А. Дальневосточная унгерниана или мифологизация недавней истории в творчестве Арсения Несмелова // Дальний Восток России и страны Азиатско-Тихоокеанского региона. – Благовещенск: Амурский областной краеведческий музей им. Г.С. Новикова-Даурского, 2010. – Ч. II. – С. 135-138.
 - 3) Дябкин И.А. Образ адмирала Колчака в литературе метрополии и эмиграции // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – Вып. 8. – С. 232-240.
 - 4) Дябкин И.А. Мифологизация истории в творчестве Арсения Несмелова // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – Вып. 8. – С. 426-433.

- 5) Дябкин И.А. Дальневосточные мифологемы гражданской войны: герои и образы // Лосевские чтения-2010: Материалы регион. практ. конф. – Благовещенск: Изд-во БГПУ. 2010. – Вып. 3. – С. 66-75.
- 6) Дябкин И.А. Неомифологические трансформации образа разбойника в художественной этнографии русского Харбина // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – Вып. 9. – С. 240-248.
- 7) Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтальной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. материалы междунар. научн.-практ. конф. 5-6 марта 2011. – Пенза; Прага: Социосфера, 2011. – С. 170-182.
- 8) Дябкин И.А. К истории публикации автографов Р.Ф. Унгерна фон Штернберга (По материалам Российского государственного военного архива) // Русский Харбин, запечатлённый в слове. – Вып. 5. Проблемы источниковедения и текстологии. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2012. – С. 84-95.
- 9) Дябкин И.А. Фольклорный образ героев Гражданской войны (на материале дальневосточного фольклора 1920-1930 гг.) // Записки Гродековского музея. Вып. 26 / Сост и ред. Н.П. Гребенюкова. – Хабаровск: КГБНУК, 2012. – С. 5-14.
- 10) Дябкин И.А. Образ Ленина в фольклоре и литературе 1920-1930 гг.: столичный и эмигрантский текст // Записки Гродековского музея. Вып. 26 / Сост и ред. Н.П. Гребенюкова. – Хабаровск: КГБНУК, 2013. – С. 5-11.