

УДК 821.161.1

**РУССКИЙ МИФ В СЛАВЯНСКОМ ФЭНТЕЗИ***Т.Н. Бреева***Аннотация**

В статье рассматривается специфика и механизм конструирования русского мифа в славянском фэнтези рубежа XX – XXI вв. Анализируется социополитический контекст, провоцирующий актуализацию русского мифа, раскрываются варианты его презентации и особенности моделирования. Конструирование русского мифа происходит по трем основным магистральным линиям. Во-первых, в славянском фэнтези рассматривается система традиционных национальных идентификаторов. Во-вторых, происходит построение нового пантеона национальных героев, в связи с чем активизируются владимирский и олеговский нарративы. В-третьих, широко представлен процесс национальной реидентификации, основой которого выступает ревизия национальных авто- и гетеростереотипов.

**Ключевые слова:** славянское фэнтези, русский миф, механизмы конструирования, идеологема, мифологема.

Конструирование русского мифа в славянском фэнтези оказывается связанным с мессианскими обертонами «базового отечественного мифа» (Б. Дубин), последовательно трансформирующимися в стратегию национального реваншизма. По мнению Б. Дубина, активизация и тотальность распространения данного мифа во многих слоях современной России становится ответной реакцией на травму, «сопровождающую однолинейную, милитаризованную... модернизацию “закрытого” общества» [1]. Представляется, что в этом случае следует говорить не столько о реконструкции самого «базового отечественного мифа», атрибутами которого выступают мифы о Западе, об угрозе, об особом человеке, о «русском пути», сколько об оформлении его «двойника», продуцируемого современным массовым сознанием. В отличие от «оригинала» массовый «двойник», характеризующийся свертыванием смыслов и усилением реваншистской составляющей, превращается в «механизм психологической защиты и компенсации» [1]. Поэтому все смысловые части базового мифа («...представления об “органическом” характере общества и его культуры, о духовном богатстве и особой нравственности национального типа человека (его простоте и искренности, нерасчетливости и непредсказуемости, душевности и верности)...» [1]) не эксплицированы и даже не подразумеваются – они составляют некую внутренне недифференцированную аксиоматическую базу и, как следствие этого, утрачивают свою функцию идентификационных маркеров.

На нынешнем этапе основу массового варианта мифа о национальной исключительности составляет почвеннический российский дискурс, центральная

тема которого – «тема российской исключительности, представления о России не просто как о нации-государстве в ряду других наций, но как о целом культурно-историческом типе, специфической цивилизации или сверхдержаве (идея: Москва – Третий Рим). <...> Российский почвеннический миф апеллирует к прошлому России как великой державы, современная эпоха воспринимается в контексте мифа “временем упадка и морального разложения, а героика и великие деяния связываются с отдаленным прошлым, такой подход способствует расцвету иррационального, мистического восприятия истории, согласно которому героическое прошлое автоматически должно обеспечить народу славное будущее”. <...> ...Целей мобилизации общественного мнения он достигает через апелляцию “к героическому образу предков, будто бы способному наделить своих потомков небывалой энергией и обеспечить победу”<sup>1</sup>» [2, с. 53, 54].

Одним из вариантов реализации почвеннического дискурса в последние десятилетия становится идеология неоязычества (родноверия), активизировавшаяся в России с конца 80-х годов XX в. (см. об этом подробнее [3]). Психологическим обоснованием внедрения архаических структур в механизм конструирования коллективной идентичности служит все тот же общий кризис идентичности, переживаемый построссийским обществом. Как отмечает А.Н. Мосейко, «кризис идентичности приводит к парадоксальной ситуации: события, жизненные явления выпадают из устойчивых оценочных рамок, человек теряет с ними связь, оказывается в одиночестве, один на один с враждебным, непредсказуемым миром, лишенный привычных связей. Растерянность и беспомощность человека перед лицом мира, который субъективно воспринимается им как распадающийся, делает неизбежным включение защитных, компенсаторных элементов бессознательного (индивидуального и коллективного) в виде архаического, мифологического сознания. <...> В таких условиях ментальное и культурное творчество заменяется мифотворчеством, причем мифологические технологии проникают в политику, экономику, культуру, даже науку... В ситуации кризиса идентичности мифологическое сознание, мифологическая логика становится важным компонентом менталитета, начинает определять направление самоидентификации» [4, с. 32–33, 37].

Этот же процесс фиксирует в своих размышлениях Н.Н. Фирсов: «Разрушение социокультурного пространства СССР, а вместе с ним и советского мифа как базовой составляющей политического дискурса, с его ритуализацией и символизацией социальных отношений, регламентирующих не только макроэкономические и политические процессы, но и жизнь отдельных индивидов, включенных в единое сообщество, приводит к архаизации общественного сознания. Активизация архаических пластов сознания выполняет функции компенсаторного механизма в процессе ремифологизации архетипических образов, восполняя потерю целостного восприятия и объяснительной модели происходящих событий. Компенсаторная функция архетипических образов коллективного бессознательного в периоды активизации архаических пластов сознания особенно действенна в рамках первичного, эмоционально-чувственного восприя-

---

<sup>1</sup> В данном тексте А.П. Глухов цитирует статью В. Шнирельмана «Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика».

тия окружающей действительности и позволяет дезориентированному современному человеку выработать устойчивые представления о мире в условиях новых реалий» [5, с. 95].

В этом контексте славянское фэнтези становится одним из ведущих способов транслирования и конструирования данной версии почвеннического дискурса. По замечанию А. Прокофьева, «одним из факторов, способствующих привлечению людей к движению, стало появление русской “фэнтези” – направления популярной фантастики, своего рода сказкам, но построенным на языческом мировоззрении, воспринятым современным человеком (Ю. Никитин, Д. Янковский, М. Успенский, М. Семенова). В большинстве своем книги в этом стиле построены на описании подвигов героев в реалиях дохристианской Руси. Главное в них – это провозглашение языческих идеалов, как максимально отвечающих образу “истинного мужчины”. Христианство зачастую преподается как подлая религия, цель которой – поработать народы. Дохристианский период провозглашается своего рода “золотым веком” Руси. По своей сути эти книги отражают определенное массовое сочувствие к язычеству, так как выходят большими тиражами и на самом деле привлекают к язычеству все новых и новых сочувствующих» (цит. по [3, с. 69]).

Связь славянского фэнтези с идеологией неоязычества обуславливает особый характер презентации национального мифа. Если почвенническое направление в русской литературе последней трети XX в. было ориентировано на аккумуляцию и транслирование предшествующего художественного опыта, то русский миф в славянском фэнтези отчетливо тяготеет к механизму конструирования воображаемой Руси. Следствием этого становятся, во-первых, пересмотр системы национальных идентификаторов; во-вторых, построение нового пантеона *Homo Nationalis*; в-третьих, активизация процесса национальной реидентификации, художественным выражением которого является ревизия традиционных национальных стереотипов.

Реструктуризация национального мифа в славянском фэнтези осуществляется двумя путями: построением нового пантеона героев и смысловой перекодировкой мифологемы русской души. Оба направления вписаны в современный социокультурный контекст. Конструирование нового пантеона *Homo Nationalis* становится отражением общей тенденции ревизии коллективной памяти, определяющей «исторический» бум в современных российских СМИ. Как отмечает Г. Зверева, «конструирование *настоящего* всецело обусловлено задачами созидания привлекательного *прошлого* и *будущего*. В отсутствие *настоящего* позитива предлагаются образцы, паттерны коллективного *прошлого*. В настоящее время риторика *позитивной мобилизационной идентичности* фокусируется вокруг формул *коллективной памяти*. В обыденном сознании массовых потребителей медиа-культуры формируется общая ментальная карта *нашего прошлого*, которая выглядит адекватной историософским концепциям российской истории и артикулируется средствами формульного языка. Тренд *нашего прошлого* – построение общего, *коллективного позитива* – содержит в себе набор “пустых” формул и объяснительных схем консолидации, имитации позитивного (обретение былого величия России через восстановление, собирание всего лучшего из “нашей истории”). Позитивный образ будущего мыслится

в имперско-державных контурах. Процедура “сплющивания” исторического времени во имя конструирования единого, устойчивого – *Мы* призвана выполнять задачу построения воображаемой *коллективной идентичности*» [6, с. 37–38].

Наиболее показательным явлением, иллюстрирующим данную тенденцию, может служить проект «Имя России», инициированный телеканалом «Россия» и «Телекомпанией Вид» в 2008 г. и направленный на выбор значимых персоналий, связанных с историей России, путем голосования интернет-пользователей, телезрителей и радиослушателей. Именно этот проект наиболее ярко отражает принцип исторических презентаций в современной медиа- и масскультуре, основу которого можно определить как «история в картинках и именах». Актуальность такого подхода обусловлена тем, что он полнее всего реализует манипуляционные и мифологизаторские технологии.

Подобный принцип конструирования «коллективной памяти» является достаточно универсальным, можно выделить ряд прецедентных имен, аккумулирующих национально-исторические смыслы. Причем если мифотворческий потенциал начала XX в. ориентирован на утверждение профанности истории, символизированной прежде всего в петровском мифе, без персонификации субстанциональных основ нации, то в последующие десятилетия именная персонификация полностью определяет национальное конструирование.

В славянском фэнтези пантеон *Homo Nationalis* выстраивается в основном тремя нарративами – Рюрика, Олега и князя Владимира – с нетождественной структурой. М.Ю. Тимофеев, характеризуя принципы формирования национального пантеона, отмечает, что «образ человека, выступающий в качестве знака или символа, может выполнять в зависимости от контекста знаковой ситуации заметно различающиеся функции. Он либо просто указывает на нацию, выполняя роль индексального знака, либо аккумулирует значительный семантический потенциал, выступая в качестве символа нации» [7, с. 236]. Исходя из подобной дифференциации, можно говорить о том, что олеговский нарратив славянского фэнтези функционирует как индексальный знак, тогда как рюриковский и владимирский нарративы характеризуются большей или меньшей степенью семантической нагруженности.

Олеговский нарратив, представленный проектами А. Поснякова «Вещий князь» и Ю. Никитина «Трое из леса», оформляется через смысловое расширение эпитета «вещий» и отличается практически полной редукцией исторического содержания. Обращение к образу Вещего Олега, впрочем совершенно не связанному с пушкинским контекстом, мотивировано реализацией одного из вариантов масскультуровой сюжетики – сюжета бессмертного героя, который открыто эксплицирован в проекте А. Поснякова<sup>2</sup> и более опосредованно представлен в проекте Ю. Никитина. И в том и в другом случае герои активны в рамках криптологического сюжета, обнаруживающего внутренний сценарий истории, и созерцательны в отношении внешней истории. Эмблематизация национального в данном случае связывается преимущественно с акцентированием пассионарной символики, носителями которой выступают герои.

---

<sup>2</sup> Здесь совершенно очевидна параллель с вселенной «Горца», начало которой было положено художественным фильмом Рассела Малкэхи «Горец» (1986).

Миф о пассионарной личности, эмблематизированный олеговским нарративом, открыто репрезентирован и последовательно развернут в рюриковском (Ю. Никитин «Гиперборей», М. Семенова и А. Константинов «Меч мертвых») и владимирском нарративах<sup>3</sup>, где реализация пассионарности связывается с идеологией правителя. В славянском фэнтези данная идеологема подвергается реструктуризации в контексте политической мифологии рубежа веков. А. Кольев, характеризуя структуру политической мифологии кризисного периода развития России, отмечает, что «современность связана с укорочением циклов реформы – контрреформы. Следствием этого становится конфликт между готовыми к контрреформам силами и еще не исчерпавшими своей энергии реформистами» [8, с. 284]. Присутствие идеологий либерального и консервативного реформизма в едином поле политической мифологии приводит к усложнению транслирования отдельных ее элементов в рамках культурного дискурса. Воплощением этого процесса и становится складывающаяся идеологема/мифологема правителя.

По замечанию А. Кольева, «национальный лидер – неперемное условие “консервативной революции”». Он ответственен перед нацией персонально, а не в силу затверженных процедур. <...> Масса ищет идола, а не защитника своих интересов» [8, с. 287]. Наиболее адекватным мифологизированным воплощением подобной интерпретации образа лидера становится миф сильной личности, однако наличие противоположного вектора в русской политической мифологии конца XX – начала XXI в. ведет к невозможности его открытого воспроизведения в культуре. Именно поэтому в славянском фэнтези миф сильной личности начинает замещаться мифом пассионарной личности, выполняющим по сути те же самые функции.

Акцентирование пассионарности определяет особый характер презентации владимирского и рюриковского нарративов, проявляющийся в создании ситуации бифуркации. В русском историческом дискурсе ситуация бифуркации заявляет о себе неоднократно, формируя этиологический миф, миф государственности, имперский миф и т. д. В этих нарративах она становится сюжетной мотивацией для реализации семантики пассионарности в образах правителей.

В романе Ю. Никитина «Гиперборей» ситуация бифуркации репрезентирована наиболее открыто, в центре сюжета оказывается призвание варягов на княжение в Новгороде. В романе М. Семеновой и А. Константинова основой сюжетного действия становятся последствия истории противостояния Рюрика и Вадима Храброго. Владимирский нарратив в романе Д. Янковского имитирует ситуацию бифуркации, используя семиосферу Смутного времени (сюжетной

---

<sup>3</sup> Владимирский нарратив открыто представлен в микропроекте Д. Янковского «Воин» и романе Ю. Никитина «Княжеский пир» (данный нарратив достраивается в творчестве Ю. Никитина в жанровом формате историко-биографического романа, характерного для современной массовой литературы – «Князь Владимир»). Однако наряду с этим в славянском фэнтези можно выделить группу произведений, косвенно ориентированных на создание владимирского нарратива, свидетельством этого выступает частотность обращения к вариациям на тему имени *Владимир*: трилогия Л. Буякова «Летописи Владигора», цикл Г. Романовой «Властимир». Подобная структура владимирского нарратива обнажает своеобразие использования исторической парадигмы, выступающей лишь в качестве репрезентации определенной национальной стратегии. Вместе с тем в некоторых случаях прямое упоминание князя Владимира не становится основанием для включения этого текста в структуру владимирского нарратива, прежде всего это касается произведений, в которых доминирует богатырская модель, способствующая редуцированию исторического дискурса (например, К. Плешаков «Богатырские хроники»).

основой второго романа микропроекта «Воин» становится нападение поляков на Киев). В романе же Ю. Никитина «Княжий пир» ситуация бифуркации оформляет поляризацию Руси и Византии. В проекте Л. Бутякова «Летописи Владигора»<sup>4</sup> ситуация бифуркации обозначается посредством апелляции к сверхисторическому уровню, что во многом связано с активным усвоением толкиенистской традиции.

Специфика раскрытия ситуации бифуркации заключается в совмещении двух планов: историко-провиденциального и личностно-психологического; возможность перехода на новый уровень национального развития обеспечивается разрешением внутреннего конфликта, вычлняемого в образах всех правителей. В никитиновском варианте рюриковского нарратива ситуация бифуркации связывается с открытой манипуляцией историософскими построениями. В качестве последних выступает квазиисторическая концепция А.Т. Фоменко и Г.В. Носова, обыгрывая которую Ю. Никитин декларативно утверждает представление о русском мессианстве. Именно этим обусловлена более чем значительная временная дистанция: в проекте «Трое из леса» первый роман повествует о судьбе легендарных «невров»<sup>5</sup>, а последний заканчивается уже современностью. Функцию же символического структурирования исторического нарратива берет на себя образ Вещего Олега, активизация культуртрегерской деятельности которого приходится на точки исторической бифуркации. Мистическая составляющая в эпизоде призвания варягов на Русь («Гиперборей»), проявляющаяся во сне Гостомысла о могучем древе, произрастающем из чрева его дочери и накрывающем собой все пространство города, становится одним из доводов, влияющих на решение героя согласиться с предложением Олега. Последний же руководствуется преимущественно идеей особой миссии славян в контексте общей истории мира: «— Соседние племена перестали рвать друг другу глотки. На юге из множества племен внезапно возник Хазарский каганат. На западе сыны Рудольфа уже создали империю. С востока славян теснят неведомые племена, что пришли на смену киммерам, скифам, гуннам, обр... Лишь на севере у нас море, забитое льдами, придется отступать во льды. <...> Рюрик, наши племена нуждаются в объединении. Ты — единственный, кто может связать воедино. <...> — Рюрик, я заглядывал в будущее. Проверял разные дороги, по которым может пойти мир. Некоторые проследил так далеко, что сам перестал понимать, что вижу... Сейчас последний миг! Если не стряхнем сонную одурь, придут чужие народы и сожрут» [9].

При этом особую значимость приобретают не только пророческие предсказания Вещего Олега, но и разрешение внутреннего конфликта самим Рюриком, что свидетельствует о его статусе пассионарной личности. Подобная организация для данного проекта имеет универсальный характер и дублируется, например, в «Изгое», где определяет структуру образов всех трех сыновей Колокся.

<sup>4</sup> Включение проекта Л. Бутякова в структуру владимирского нарратива определяется, как уже отмечалось, наличием тенденции к историзации и национализации мифологического компонента по толкиенистской модели, наиболее очевидным воплощением которой становится национализация пространства.

<sup>5</sup> Обращение Ю. Никитина к славянскому этнониму «невры» (см.: *Нидерле Л.* «Славянские древности») является частью общей авторской стратегии, включающей в себя широкое использование славянских топонимов (Артания, Куявия, Славия) и легендарных эпонимов (Агафирс, Гелон, Скиф), создающих основу для национального моделирования.

В «Гиперборее» ситуация выбора интерпретируется наиболее буквально, Олег рисует перед Рюриком две диаметрально противоположные линии его возможного будущего: «– Проживешь на Рюгене в богатстве и довольстве. Под конец твоей долгой жизни признают королем. Будет полно внуков, увидишь правнуков. Соседи будут чтить, враги – бояться, короли – искать твоей дружбы, в твоём дворце соберутся барды и художники...» [9]; «Ждет тяжелая работа. <...> – Тяжкая работа... Грязная, неблагодарная... непонимание и предательство друзей. Измены, оскорбления. Наконец – удар в спину отравленным кинжалом. <...> От тебя не останется ничего, кроме имени... Даже имя останется племенное, а то, что тебя звали при рождении Соколом, а по-скифски Скилом, забудут. Твой дом сожгут. Умилу убьют, книги твои бросят в огонь... Сын твой останется слишком малолетним, править не сможет. <...> – Игорь взматерееет, у него будет великая держава. Твои потомки ее расширят. Когда земля Рюриковичей не сможет помещаться под одной рукой, она распадется на сотни королевств. Каждым королевством будет править Рюрикович, твой потомок. Самое малое из королевств будет в десятки раз, богаче, сильнее, чем ты создал здесь» [9].

В романе Ю. Никитина «Княжий пир» модель транслирования мифа пассионарной личности остается той же самой: совмещаются историко-провиденциальный (формирование идеологии Новой Руси) и личностно-психологический (динамика образа князя Владимира, проявляющаяся в характере его отношений с Залешанином) аспекты.

В романе Л. Бутякова смысловое наполнение ситуации бифуркации меняется; национальный аспект уступает место аспекту индивидуально-личностному. Временная организация «Летописей Владигора» включает в себя три пласта: время человеческое, время историческое и Время Поднебесного мира. Объединяющую функцию по отношению к этой трехчастной структуре выполняет Страж Времени: «– Таким краеугольным камнем для каждого человеческого мира является Страж Времени. Именно он своими поступками, своей властью, творчеством, иной раз одними лишь идеями заставляет вращаться колесо Истории. В нем словно воплощается единение физических и духовных составляющих каждой эпохи. Это очень трудно растолковать словами... Но поверьте, что без таких людей мир был бы обречен на вырождение» [10]. Пассионарность Стража Времени особенно очевидна при рассмотрении его в контексте традиции Дж.Р.Р. Толкиена: образ Л. Бутякова достаточно прозрачно соотношен с образом Хранителя Кольца.

Во втором романе проекта Д. Янковского «Воин» – «Знак пути» – сюжетная линия польского нашествия весьма прозрачно отсылает к героическому аспекту мифа Смутного времени, достаточно активно развиваемому на сегодняшний день. По замечанию А.Г. Зорина, «в первой половине 1830-х гг. поход Минина и Пожарского на Москву и Земский собор 1613 г. были окончательно канонизированы как мифологическое возникновение российской государственности» [11, с. 161]. Реанимацией подобного восприятия в современной политической мифологии становится, например, введение празднования Дня Народного единства (2004).

В микропроекте Д. Янковского образ князя Владимира последовательно вводится в структуру мифа российской государственности. Подобный путь

мифологизации во многом объясняется тем, что «Воин» включается в структуру проекта «Княжеский пир», идеологию которого, как уже отмечалось, определяет стремление создать национальный эквивалент легендаристике артуровского типа, составляющей, как известно, один из вариантов конструирования государственного мифа Англии. При этом включенность образа князя Владимира в религиозный дискурс рассматривается двояко: с одной стороны, она не акцентирована, что обусловлено языческой ориентированностью славянского фэнтези (в данном романе репрезентация национального героизма и этической шкалы ценностей происходит именно через языческий контекст, персонифицируемый образом купца Перемыха); с другой – полного ее нивелирования не происходит, она косвенно начинает усиливать пассионарную функцию в структуре мифа российской государственности<sup>6</sup>.

Ассоциативное поле, выстраивающееся вокруг сюжета польского нашествия на Киев, воскрешает героический дискурс, косвенно акцентируя мифологию Отечественной войны 1812 г. за счет появления мотивов партизанской войны и сдачи Киева. При этом дискурс начинает структурироваться вокруг образа князя Владимира, оставшегося в городе и возглавившего борьбу за освобождение Киева. Происходит одновременная реализация героического дискурса в былинном и историческом аспектах; появление же последнего, контаминирующего в себе героический ракурс истории России, позволяет одновременно рассмотреть всю русскую историю через призму бифуркации и утвердить миф пассионарной личности, воплощенный в идеологеме/мифологеме правителя, как единственный способ ее разрешения.

Особая роль в конструировании национального мифа отведена процессу национальной реидентификации, возникновение которого вполне отчетливо связано с националистическими интенциями славянского фэнтези. Процесс реидентификации включает в себя, с одной стороны, особый характер трансляции национального мифа, а с другой – переакцентировку традиционной структуры национального «Я», результатом которой становится его полная реабилитация. Процесс реидентификации предполагает ревизию мифологемы русской души, прежде всего ее внутренней антиномичности.

Переосмысление традиционного представления об антиномичности русской души наиболее полно реализуется в проектах Ю. Никитина, причем значимость подобной игры с традиционной национальной мифологией подчеркивается ее включением в два важных для писателя проекта: «Трое из леса» и «Троецарствие». В первом проекте она активно реализуется в романе «Изгой» и более опосредованно – во всем проекте в целом, во втором – охватывает все

---

<sup>6</sup> Ревизия мифологемы сакральной власти становится на сегодняшний день особенно актуальной в силу активизации имперского мифа, предполагающего трансформацию идеологемы власти в мифологему власти. Однако традиционная для нее семантика сакрализации, либо открыто транслируемая, либо становящаяся предметом деконструкции, теряет свое значение, замещаясь новыми альтернативными смыслами, еще не утратившими свой авторитет. Подобный процесс легко обнаруживает себя не только в славянском фэнтези, но и практически во всех произведениях, так или иначе ориентированных на конструирование имперского мифа. Ярким образцом становятся творчество петербургских фундаменталистов, особенно П. Крусанова («Укус ангела»), роман А. Столярова «Жаворонок» и т. д. Во всех этих случаях отмечается двойное кодирование проблемы власти: как идеологического конструкта, при этом на первый план выдвигаются манипуляционные механизмы политтехнологов, и как мифологемы, последовательно реализуемой в романе П. Крусанова в образе Ивана Некитаева (см. об этом подробнее [12]), а в романе А. Столярова – в образе новой Жанны д'Арк.



три текста: «Артания», «Придон» и «Куявия». В каждом из этих случаев автор сознательно акцентирует присутствие национальных смыслов: в «Изгое» это достигается использованием легендарных эпонимов (Агафирс, Гелон, Скиф), в «Гроецарствии» – славянских топонимов (Артания, Куявия, Славия); и те и другие выступают в качестве национальных маркеров, которые, мифологизируясь, создают основу для национального моделирования.

Таким образом, русский миф в славянском фэнтези характеризуется достаточной степенью выстроенности; национальная концептуализация, которая, безусловно, использует в большинстве уже отработанные схемы, тем не менее отличается многообразием форм, сочетающимся с однотипностью содержательной основы.

### Summary

*T.N. Breeva. Russian Myth in the Slavic Fantasy.*

The paper discusses the specificity and mechanism of construction of the Russian myth in the Slavic fantasy at the turn of the 20th and 21st centuries. The sociopolitical context provoking actualization of the Russian myth is analyzed. The variants of its presentation and simulation peculiarities are described. The Russian myth is constructed based on three main lines. First, the system of traditional national identifiers is reconsidered in the Slavic fantasy. Secondly, a new pantheon of national heroes is formed, thereby invoking the narratives of Oleg and Vladimir. Thirdly, the process of national reidentification based on the revision of national auto- and heterostereotypes is widely represented.

**Keywords:** Slavic fantasy, Russian myth, mechanisms of construction, ideologeme, mythologeme.

### Литература

1. *Дубин Б.* Зеркало и рамка: национально-политические мифы в коллективном воображении современной России // Знание – сила. – 1999. – № 9/10. – URL: [http://wsyachina.narod.ru/social\\_sciences/myth\\_7.html](http://wsyachina.narod.ru/social_sciences/myth_7.html), свободный.
2. *Глухов А.П.* Коммуникативные стратегии российского националистического дискурса: отражение в медийном пространстве // Вестн. Том. гос. пед. ун-та. – 2010. – № 5 (95). – С. 52–58.
3. *Кавыкин О.И.* «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. – М.: Ин-т Африки РАН, 2007. – 232 с.
4. *Мосейко А.Н.* Кризис идентичности: мифологизация процесса (Россия и Африка – сравнительный анализ) // Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов: Материалы докл. секции VIII Междунар. конф. африканистов. – М., 2001. – С. 32–38.
5. *Фирсов Н.Н.* Миф в российском политическом дискурсе 90-х гг. XX века (На материалах и документах политических партий и движений). – М.: Центр цивилизац. и регион. исслед., 2005. – 114 с.
6. *Зверева Г.* Русский проект: конструирование позитивной национальной идентичности в современном российском государстве и обществе // Eurasian Rev. – 2008. – V. 1. – С. 15–46.
7. *Тимофеев М.Ю.* Нациосфера: Опыт анализа семиосферы наций. – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2005. – 278 с.

8. *Кольев А.* Политическая мифология: реализация социального опыта. – М.: Логос, 2003. – 384 с.
9. *Никитин Ю.* Гиперборей. – М.: Центрполиграф, 1998. – URL: <https://books.google.ru/books?isbn=5425027230>, свободный.
10. *Бутяков Л.* Владигор. – М.: АСТ; СПб.: Азбука, 1999. – URL: <http://www.litmir.info/bd/?b=5365>, свободный.
11. *Зорин А.Г.* Кормя двуглавого орла. Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX века. – М.: Нов. лит. обозрение, 2001. – 415 с.
12. *Бреева Т.Н.* Национальный миф в русском историософском романе рубежа XX – XXI веков. – Казань: Казан. гос. ун-т, 2010. – 271 с.

Поступила в редакцию  
14.01.15

---

**Бреева Татьяна Николаевна** – доктор филологических наук, доцент кафедры русской литературы и методики преподавания, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия.

E-mail: [tbreeva@mail.ru](mailto:tbreeva@mail.ru)