

УТОПИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ ЭЛЛИНИЗМА И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ УТОПИЯ XVIII в.: В ДИАЛОГЕ С МИФОМ

© 2010 Р.В. Кауркин, А.В. Хазина

Нижегородский государственный педагогический университет

Поступила в редакцию 18.12.2009

В статье исследуются взаимоотношения мифа и утопии на примере работ классических авторов эллинизма и русских литературных утопий XVIII века. Анализ сочинений эллинистических авторов, а также утопических произведений русских писателей XVIII века позволяет выявить особенности обращения этих авторов не только к фольклорным и письменным утопическим мотивам, но и, собственно, к мифологическому материалу легенд, сказаний, былин и т.п. Пристальный интерес к мифу, свойственный их произведениям, мог объясняться общими родовыми особенностями мифа и утопии, а также влиянием исторического перелома, характерного для обеих эпох. В обоих случаях своеобразная “ремифологизация” повествования могла свидетельствовать о намерении авторов адресовать свои произведения широкому массам читателей, что и обуславливало их интенсивное обращение к мифологическому содержанию и поэтике.

Ключевые слова: миф, утопия, проблема взаимоотношений мифа и утопии, ремифологизация, утопический нарратив эллинизма, Феопомп, Гекатей из Абдер, Эвгемер, Ямбул, русская литературная утопия XVIII в., М.Д. Чулков, В.А. Левшин, П.Ю. Львов, И. Тревога.

Проблема соотношения мифа и утопии в культурно-историческом аспекте чрезвычайно обширна, чтобы быть рассмотренной в одном исследовании, но очень важна для анализа генезиса утопического дискурса в целом¹. Понятие “мифическая утопия”, разработанное Г. Болдри и Р. Мюллером, включает в себя различные варианты легенды о “золотом веке” и вовсе не противопоставляется рационалистическим утопическим проектам². Миф как постоянный атрибут утопического поля используется античными мыслителями в самых различных формах и не только не утрачивается в утопических конструкциях, но и рационалистически перерабатывается³, определяя судьбу дискурсивной утопии последующих эпох. Примерами такого постоянного диалога мифа и утопии может служить эллинистический утопический нарратив и русская литературная утопия XVIII в.

В связи с этим, на наш взгляд, важна методология анализа утопий, предложенная итальянским ученым А. Джаннини. Основываясь на идеях Э. Роде и Л. Мамфорда, он стремился представить эволюцию “утопии бегства” или “сентиментальной идиллии” от мифа к реальности, предлагая выделять в утопических идеях, мифические, фантастические и исторические элементы. При этом повествования о “золотом

веке” и “островах блаженных” А. Джаннини рассматривал как представления о рае, обращенные и в прошлое, и будущее одновременно, переход же к историческим преданиям, идеализирующим примитивные народы, он предлагал считать результатом постепенной рационализации утопической мысли⁴.

Парадигма утопии предполагает структурное единство между моделирующим и моделируемым, между реальностью и мифом⁵: часто мифические, фантастические и исторические элементы соединяются в одном утопическом повествовании. Предложенный подход позволяет увидеть генетическое родство мифа и утопии и в то же время обозначить специфику и процесс “расхождения” мифологического и утопического полей. Своеобразие античного варианта “диалога” состоит в том, что отношение утопии и мифа это одновременно и линейная историческая последовательность, и постоянное взаимодействие. В русскую литературную утопию мифологические схемы являлись уже как нечто завершенное, как “вещь в себе”, как константы утопических топосов, актуализируясь через различные жанры, восходящие к мифу (сказку, былинку, легенды и др.).

У авторов эллинистических утопий (Феопомпа, Эвгемера, Ямбула), как и у создателей литературных утопий в России XVIII в. (М.Д. Чулкова, В.А. Левшина, П.Ю. Львова, И. Тревоги и др.), потребность в использовании мифов могла определяться различными факторами. Одни были последователями архаической и классической эллинской утопической традиции, другие работали в русле архаической традиции

Кауркин Радислав Вячеславович, кандидат исторических наук, доцент, декан исторического факультета.

E-mail: rad-kaurkin@mail.ru

Хазина Анна Васильевна, кандидат исторических наук, доцент, зав. кафедрой всеобщей истории и дисциплин классического цикла. E-mail: annh1@yandex.ru

“райских текстов”, представлявших первые утопические фприй, во многом экзогенные для древнерусской литературы⁶, но и те, и другие были современниками специфических “переломных” исторических эпох.

Эллинизм явился эпохой *Weltwende* – “ломкой мира” (Э. Доддс). С образованием единой эллинистической ойкумены новые правила политической и социальной игры привели к разрушению привычных систем полисных идентификаций и иерархий и к попытке выстроить новые. Потребность в преодолении “кризиса идентичности” вызвала “всплеск” массового увлечения утопией. Россия XVIII века также представляет собой эпоху “пограничной зоны” (А. Тойнби), характеризующуюся появлением новой идеологии и новых культурных задач. Новые технические перспективы, формирование интеллектуальной элиты, бурное развитие политической и исторической мысли не могли не спровоцировать учащение “пульса утопии”. Широкий спектр социально-утопических идей реализовывался в жанрах “панегирической квазиутопии”⁷ и *Staatsroman*’а, но часть авторов утопий обращалась к языку, наиболее доступному и понятному для большинства сограждан. Разумеется, самыми традиционными были народные мифологические представления.

Как и в какой форме элементы мифологической поэтики использовались в утопических конструкциях, каким образом состоялся диалог утопического *ratio* и мифологического сознания в утопическом конструировании авторов разных эпох и различных культур?

Своеобразие формы утопических проектов эллинистического времени обуславливалось довольно нарочитой установкой на комбинирование деталей из различных по своему идейному составу легенд, и это отражалось на содержании утопии. Так, легенды о “золотом роде”⁸, “жизни при Кроносе” и “далеких странах” соединяются в повествовании с жесткими утопическими построениями.

Особо ярким примером влияния мифологических преданий на идеологические конструкции может служить повесть Феопомпа о Меропии. На “неизмеримом по величине” материке Меропии, который лежит “—ощ фпжде фпж кьумпх”, живут люди, вдвое превышающие ростом и продолжительностью жизни всех смертных. Благодатная земля обильно питает все живое (Ael. V.H. III. 18 = FGh. F115. 75c). Лежащая за пределами ойкумены Меропия подобна материке “блаженных” - этому устойчивому образу греческой мифологии.

Как в платоновском мифе об Атлантиде, рассказанном в “Тимее”, “Критии” и повествующем

о борьбе между небольшой, но идеально управляемой общиной с огромной державой, которой свойственны “извращенные формы правления” (Plato. Resp. IV. 422a-423b), так и в повествовании о Меропии происходит раздвоение утопического идеала. Феопомп противопоставляет два самых больших города этого материка МБчймт (Воинственный) и ЕРуевЮт (Благочестивый). Жители последнего подобны избранным богами гомеровским эфиопам, ибо “живут в мире и великом богатстве, извлекают плоды из земли, не возделывая и не засевая ее, без плуга и быков. Всегда здоровые и умирающие со смехом и радостью они так справедливы, что боги пребывают вместе с ними” (Ael. V.H. III. 18 = FGh. F115. 75c), словно “непорочные эфиопы”, к которым Зевс “с сонмом бессмертных” регулярно отправляется на пиры (II. I. 423-423). Граждане же Махима, как и “Медный род” - поколение старших воителей у Гесиода (Op. 143-145) - самые воинственные.

И вновь образ “островов блаженных” возникает в “Священной записи” Эвгемера. Отрывки из “Священной записи”, сохранившиеся у Диодора⁹ и изображающие красочный пейзаж Панхайи - одного из трех “счастливых” островов, позволяют считать, что основной причиной создания этого произведения было рационалистическое толкование мифологии, которое, однако, не помешало созданию своего утопического идеала, связанного с представлением о “благодатном острове”, на котором идеальная природа сопутствует счастливой жизни “благородных” и “доблестных” местных жителей (панхайев).

На Панхайе есть “...всякие сады и луга с разными плодами и цветами”, “здесь растут густые беспрерывные леса с высокими деревьями” и множеством птиц, так что “... весь вид этой местности наполнен божественным величием, и это делает ее достойной богов этой страны” (Diod.V. 43. 2). Плодоносные орешники и виноградники дают обильное пропитание жителям, не требуя обработки (V. 43. 3). На острове такое изобилие ладана, что его хватит воскурить фимиам богам всего мира (V. 41. 4). Земля Панхайи богата золотом, серебром, медью, оловом и железом (V. 46. 4). “Населяют остров не только коренные жители, называемые панхайями, но и народы пришлые - океаниты, индейцы, скифы и критяне” (V. 42. 4). По предположению В. А. Гуторова¹⁰, вероятно, в “Священной записи” был рассказ о борьбе благородного и дикого народов, которая кончилась прямым вмешательством богов и изгнанием дойев Амоном, после чего на острове остались только благородные. Во всяком случае очевидно, что Гекатей, как и Феопомп, использует давнюю традицию противопоставления, сначала в мифологии, а затем в греческой уто-

пической литературе, справедливых и несправедливых народов, “золотого рода” с “серебряными людьми” (Ор. 127-139) и “медным родом” (143-145), подобно сравнению феаков с киклопами у Гомера или древних афинян с атлантами у Платона.

Наконец, Ямбул, воспринимая “сад Алкиноя” (Ном. Од. 82-105; 112-132) топосом “земного рая”, переносит волшебный образ на природу созданных его воображением далеких островов Солнца (Diod. II. 56. 7).

Идентичные картины идеальной природы человеческих отношений, организации социума мы находим и в русских утопических сочинениях второй половины XVIII в.

В своем сочинении “Российская Памела, или История Марии, добродетельной поселянки” (1789 г.) П.Ю. Львов создает картину жизни некоего “дикого” народа, обитающего на некоем острове в некоем “море-окиане”, на который попадает его герой в результате кораблекрушения. “Корабль был предан во власть свирепых валов, кои быстро его несли туда, куда только ветер их мчал... В самое время лютого нашего отчаяния явился из середины пучин превеличайший вал... и приближаясь к кораблю заревел, вскинул оной на белой свой хребет... многократно перевернул и бросил его по том на каменную гору. Несказанной удар повторился... и корабль в дребезги рассыпался”¹¹.

Описывая общественные устои, автор обозначает их общий контур и не вдается в подробную детализацию. “Обычай их был обычай простой, без малейшаго предрасудка и странностей; он основан был на спокойствии и свободомыслии, и доброй воле. Человеколюбивое странноприимство их означалось во всех случаях, богопочитание и братолюбие было их первые законы, веропочтенна, кощун веры был изгоняем... туineaдец исключаем бывал из их общества и изгнан был из города. У них то удивительно, что дурно, а не то, что хорошо; по тому что хорошее у них обыкновенно, а дурное случается очень и очень редко... Небольшие Законы исполняемы в точности и с ревнованием самага владетеля, который повинуется уставлению своих предков... Старцы, мудрые, трудолюбцы, изобретатели знаний и работ, отличены, уважены и почтены от всех... Посobie ближнему там есть первая должность”¹².

За лаконичностью данного описания видится широкая панорама благополучного общественного бытия.

Идеальное общественное устройство вписывается автором, в силу предшествующей традиции, в идеальную природную среду. “Какие там пленяющие места! Листотенистыя деревья покрывают высокие горы; простирают верхи свои даже до облак, распространяя приятнейшие аро-

маты, от цветов и плодов своих происходящие. Презлачные долины изпещренные цветами, и здравоносными растениями холмы, покрыты плодоносным кустарником; земля плодотворна, по тучным паствам бродят разнородные скоты. Луга украшены величественными рощами, доли упоены обширными реками, кои, увлекая журчащие свои струи, протекают самую природою, из раковин составленные утесы, и теряются в дубравах населенных редковидными птицами, коих сколько прекрасны были многоцветныя перья, столько и сладкое пение, производящее удивительное согласие”¹³.

Жители острова не вели войн. Употребление оружия им и в голову не приходило¹⁴. “Там не токмо о гибели человека, но удивительно слышать даже о огорченном и обиженном!”¹⁵ - восклицает повествователь. Сущностью бытия островитян являлось “посobie ближнему”, которое возводилось в “первую должность”¹⁶ для всех, включая детей.

С такой же идеалистической картины описания природы начинается свою утопию М.Д. Чулков в “Пересмешнике” (1770): “Он видел перед собой весьма обширную твердь, подобно как Земную; горы и леса, пустыни, пропасти и воды одедали лицо ее, и служили на место ризы... благоухание поражаало Кидалово обоняние... Все казалось для него прелестно, и что он ни видел, все было удивительно... Одним словом, весь сей новый свет казался ему далеко превосходящим и самые блаженныя поля Елисейские... Увеселяли взор его различные цветы, рассеянные по долине, разного цвета и разной величины птицы, бьющие безпрестанно ключи, и протекающие излучинами чистые источники от оных... Листья же на деревьях совсем были отличными от наших и казались различного цвета; как деревья, так и воды покрыты были все птицами, которые осязаясь крыльями, играя между собою и ныряя в водах, изображали тем, что оная твердь во всем изобиловала... увидел Кидал чистое поле, и весьма обширное покрытое все различного рода скотом; и что его всего больше удивило, так то: свирепые звери, ядовитые гадины, хищные птицы соединены все были вместе и друг друга ни мало не вредили; валяясь по холмам, утучнялися влажною травою и оживотворялися солнечными лучами”.

В идиллию природы автор органично вписывает людей и их город, на улицах которого “во всяком месте ходили и лежали ехидны, аспиды, василиски, крокодилы, тигры, львы и леопарды, также скот и дикие птицы, и никто друг другу не вредил”¹⁷.

Далее М.Д. Чулков рисует “место, где обитают золотые века”, т.е. такую общественно-социальную модель, в которой отсутствуют социальная и имущественная дифференциация, деньги, налоги, законы и институт государства в целом.

Итак, эллинистические и русские авторы активно используют в своих утопиях мифологические мотивы “священных мест”, буколически идеальной природы, благообразного образа жизни избранных богами народов. Причем миф у них становится не местом действия идеализированного прошлого, объясняющего происхождение явлений настоящего, но основой морального примера и даже больше – источником всевозможных утопических вымыслов, из которых создается утопическое пространство. Используя мотив изобильной природы и изолированного места, авторы достигают утопического идеала абсолютной автономии и автаркии, т. е. полной обеспеченности и независимости, при которых отпадает необходимость в непосильном труде. Мотив благообразной жизни “избранных народов” перевоплощается в утопический идеал счастливого образа жизни¹⁸.

Актуализация мотивов “блаженных островов”, “золотого рода” могла быть вызвана причинами чисто рационального характера. Достаточно вспомнить, как после походов Александра Македонского и его полководцев активизировался интерес греков к географии; в сочинениях же эллинистических историков география занимает гораздо большее место, чем у их предшественников.

Полибий, Посидоний, Страбон были известны не только как историки, но и как географы. Сам Диодор, по-видимому, побывал в некоторых районах Азии и Европы, посетив Сицилию, Италию и Египет (Diod. I. 22. 2; 44, I. 83. 8).

Известно, что Гекатей жил в Египте, в результате чего им была написана “Египетская история”, отрывки из которой приводит Диодор (Diod. I. 73-74).

В. Элер предполагает, что Ямбул совершил плавание на Цейлон и был “первым человеком греческого мира, который жил на Цейлоне. Его можно воспринимать как серьезного географа и ни в коем случае как социального утописта”. Даже если путешествия Эвгемера от берегов “Счастливой Аравии”, предпринятое им по поручению его друга царя Кассандра (Diod. VI. 1. 4), и Ямбула в “Счастливую Аравию”, к “островам Солнца”, а затем в Индию, являются лишь элементами историко-литературной фикции¹⁹, все же они могут свидетельствовать о своеобразном ренессансе глубокого интереса греков к различным сторонам жизни других народов²⁰.

Практически схожая ситуация сложилась в России. Продвижение в XVIII в. русской колонизации в районы рек Енисей, Лены, части бассейна Амура; вхождение в состав русского государства башкиров, самоедов, селькупов, тунгусов, бурят, якутов, юкагиров, камчадалов, дючеров и ряда других экзотичных по тем вре-

менам народов намного обогатили представление русских об инородцах, живущих в “окраинных” местах. Экспедиции конца XVII в. – первой половины XVIII в., издания, подобные “Атласу Всероссийской империи”, расширяли информацию о незнакомом географическом пространстве и народах, его населяющих.

Примером десакрализации и рационализации мифа в эллинистической утопии может служить явное стремление утопистов представить “совсем иное общество”. Как отмечает в своих комментариях к Диодору А. Бэртон, Гекатей, восхищавшийся египетской кастовой системой, отчетливо противопоставляет ее “анархии”, царящей в греческих полисах²¹.

Сам Диодор не раз делает акцент на необычности и особенности того, что он собирается передать об острове Солнца Ямбула или Панхайе Эвгемера (II.55.1).

О негативном отношении к ценностям, на которых основывалось современное Эвгемеру государство, говорит не только его стремление представить уникальность жизненных устоев панхайев (Diod. V. 42. 5-6; 45. 3-6; 46. 1-7), но и наличие в “Священной записи” фундаментальной оппозиции справедливого и несправедливого существования двух народов (V.44.5), а также указание на жесткую изоляцию острова, недра которого исключительно богаты, но ничего не дозволено вывозить (V.46.4). Ямбул же прямо заявляет, что образ жизни островитян сильно отличается от знакомого ему (II.56) и что по “прошествии семи лет он с товарищем были изгнаны с острова Солнца против своей воли как злодеи, воспитанные в дурных привычках” (II.60.1).

Как бы вторя Эвгемеру и Ямбулу, В.А. Левшин в “Новейшем путешествии” (1784 г.) перемещая своего героя с земли на Луну, бескомпромиссно противопоставляет идеальных лунных жителей порочным землянам по бинарным оппозициям: “хорошее - плохое”, “должное и сущее”.

С первых же строк повествования о Луне и ее обитателях автор рисует перед нами идеалистическую картину: “Тут-то истинный престол весны; тут-то истинный род жизни... Завидное состояние!”²² – восклицает герой повествования Нарсим. Он умиляется видом трудящихся пахарей и пастухов: “кажется, что золотой век здесь господствует”²³; его поражает отсутствие “ратников”, “монахов”, “молитвенных храмов”²⁴; изумляют великолепие и простота строений. “Все стены жилищ построены были из тех прозрачных цветных камней, кои составляют величайшую нашу зависть и великолепие; а кровли из того только металла, который стоил жизни нескольким миллионам жителей нового света”²⁵. Далее автор, уходя от мечтаний, возвращает читателя

в суровую реальность человеческих отношений: “И сей прекрасный шар, в одно лето учинился бы пустою степью; а победители разделили бы своей добычи и при самом своем набогачении, истребили б себя взаимно. Земля и Луна заблестали бы от куч алмазов и злата, но сии груды служили б уже ночлегом совам, и скоты попрали бы ногами предметы суетности человеков”²⁶.

Фундаментом “завидного состояния” являлось то, что не приобретающий руками своими житель Луны считался “ненужною тягостию”: “и потому из любви к ближнему, оному, который только сидя на одном месте думает, что в такой то блестящей звезде, должно, быть тварям, не дают есть: что бы чрез то он опомнился, и голод уверил бы его, какая разница орать землю, или терять время на ненужныя выдумки”²⁷.

Не менее притягательными предстают перед читателем и рассуждения о “законе естественном”: “... закон естественный довольно тверд, когда исповедывает оный совесть каждого; оный начертан незагладимыми буквами в душах наших. И зачем писать то, что каждый по чувствам своим разумеет без истолкования?... Закон очень краток, и не труден к исполнению: всяк разумеет, что должно любить Бога, яко благодетеля; а ближняго как самого себя, ибо чрез то приобретает и от него любовь к себе; а тем избавится от многих досад, неминуюемо происходящих по нарушении сей заповеди. Утверждено у нас, что всякий другой закон, противнаго сему толкования, есть обществу вредоносный, и мерзкий перед Богом”²⁸.

Данный подход позволил жителям Луны избежать социальных противоречий и сохранить природу “в той своей невинности, каковою развернулась в первом человеке”²⁹.

Рисуя картину “общества мира и тишины”³⁰, автор “находил их ангелами, пред собратием своею жителями земли”³¹. При этом замечая, что “сей Златой век” был и у земных людей и что “сие малое течение времени осталось у них в памяти”: “Когда обитатели на земли еще не размножились; тишина возмущалась редко. Плоды земные избыточествовали. Всяк имел довольство, всяк занимал местечко, которое ему нравилось, и ссоры прекращаемы были родителями, по врожденному желанию спокойства в своем семействе. Не видно было кроме земледельцов и пастырей; работали или веселились... Но вскоре сие благоденствие пресеклось; народ умножился. Пространство избыточествовавшее для не многих, стало узко для многих. Началась всеобщая брань”³².

Но не демографический фактор лежал в основе “досад и горестей” земного общества. По мысли автора, война всех против всех – это естественное состояние землян потому, что первые

из них – Адам и Ева – “При первом своем вступлении на свет, во зло”³³ употребили разум свой и волю. Вот как характеризовал людей Квалбоко, который совершил путешествие с Луны на Землю: “Естественно, что родители волнуемая страстьми, и неведением, не могли принять правил к порядочной жизни и воспитанию детей своих. Оные возрастали на случай, заимствовали пороки, и распространили оные во все концы земли... климаты переменили их вид; но склонности и свойство их остались одинаковы. Зависть, злоба, честолюбие, гордость, зверство, суть наследственные побуждения, коими провождаются все их деяния. Я прошел все части населенныя, видел просвещенных и диких; но различия между ими было маловажно: дикие производили то наглостию, что просвещенные совершают искусством, такими тайными подкопами, что глупые или добросердечные, не прежде познают намерение их, как упав в изрытую яму”³⁴.

Вынося окончательный приговор земным устоям: социальному неравенству, моральному и духовному упадку, псевдопрогрессивным устремлениям, – герой В.А. Левшина восклицает: “...я вырвался из ада, где успех дерзостнаго моего предприятия наказан по достоинству”³⁵.

Характерное для мифа удвоение мира, противопоставляющее подлинную и иллюзорную реальность³⁶, приобретает, по-видимому, в утопии новый смысл, фиксируя стремление к изменению мира, пусть даже путем гипотетического конструирования.

Диалектическая связь эллинистической утопии и мифа проявляется в наличии и других деталей. Так, практически во всех проектах утопические устремления связываются с солярным культом. Гекатей сравнивает благочестивый народ гипербореев с жрецами Аполлона, который им покровительствует (Diod. II.47; Pind. Ol. 3.16). Под знаком милости Аполлона в стране гипербореев процветают мораль и искусства (Pind. Pyth. X. 29-47; Himer. Orat. XIV. 10).

Обращение к образу Аполлона как правителя “всех художеств и наук” мы обнаруживаем в утопическом проекте И. Тревоги 1783 г. об образовании “Ученой области” или “Империи знаний”. Возглавлять ее должен был “главный Аполлон” с девятью помощницами музами³⁷. Она должна включать в себя три царства – памяти, разума и воображения, три наместничества – истории, философии и поэзии, десять губерний – истории, поэзии, метафизики и т.д., всевозможные провинции. Во главе царств учреждалась должность “Аполлона”³⁸. Простираться империя должна была “во весь свет то есть: что как во всей европе так и в Азии, в Африке и в Америке”³⁹. Все это учреждалось во имя того, “дабы в короткое время

могла щасливая Россия, показать в свете оное чудо, которое откроет миру все сокрывающиеся в природе вещи⁴⁰. Главному Аполлону полагался герб: “на синем поле представлена двоеглавая летящая сова, которая держит в одной ноге лиру, а в другой солнце”⁴¹. В клюве Аполлона четко прописаны три принципа: поклонение Богу, повиновение Екатерине II, развитие наук.

“Клятвенное обещание Аполлона. Я (имя рек) обещаю и клянусь всемогущим богом, пред святым его Евангелием и пред всем народом, что принимая правительскую власть над областью Ученою не для чего инаго как только для сохранения сокровищ Е.И.В. и для общаго благополучия, тишины, пользы и просвещения.

При этом обещаю во все время моего правительства сохранить свою веру изберегать государственныя сокровища, повиноваться законам Е.И.В., старатся вкоренить знания в человеческие сердца, наблюдать спокойство, изгонять из отечества общий вред и пагубу, размножать и приращать сумму сокровища Ученой области... ненавидеть злобу и не правду, сколько моя человеческая возможность и разумок допустить к сему может и сколько мне всемогущий Бог душевно и телесно поможет...”⁴².

Идеальная община Ямбула располагается на островах Солнца, все обитатели которых называются “гелионеситами” и “почитают богами весь небесный свод и солнце, вообще все небесные явления” (II. 59. 2).

Утопические устремления не случайно связываются с солнцем, ибо Гелиос – излюбленный мифологический образ, который издревле рассматривался греками как блюститель справедливости. Возможна здесь и переработка восточных солярных культов, где представление о солнце как универсальном божестве выступало на передний план⁴³.

В связи с этим необходимо отметить, что и П. Ю. Львов в своей утопии пишет о храме солнца, которому поклонялись островитяне⁴⁴.

Ямбул отмечает явную приверженность гелионеситов науке о звездах: “...обитатели острова заботятся о просвещении всякого рода, особенно об астрологии...” (Diod. II. 57. 3) и соединяет повествование о небесных светилах с описанием островов Солнца: “Звезд же Большой и Малой Медведицы и многих других совсем не видно. Этих островов семь, они сходны по величине, расположены друг от друга на равном расстоянии...” (II.58, 67). Это подтверждает мнение Г. Болдри, Д. Фергюсона и Д. В. Панченко, которые предлагают связывать образ семи островов с семью планетами⁴⁵. Такая сопричастность земного к небесному может рассматриваться как воспроизведение мифологического небесного

архетипа, когда такие элементы, как города, храмы, дома, различные территории, уподобляясь и преобразаясь в “центры мира”, обладают прототипами, двойниками, существующими на более высоком – космическом – уровне⁴⁶.

Наиболее законченную форму данного космизма представил Ф. И. Дмитриев-Мамонов в аллегории “Дворянин-философ” (1762). В центре выдуманной системы он поместил дом дворянина-философа, который символизировал Солнце, Землю он “заселил муравьями”, Марс и Луну – букашками “цвета зеленого блестящего”, Венеру – “букашками красными с малыми черными пятнами”, Меркурий – букашками “дикого цвету”, Сириус – “струкофимилами”⁴⁷. Данное сочинение лишь условно можно назвать утопией несмотря на то, что в нем представлен образ идеального “благородного философа”. И вполне убедительной представляется точка зрения Л. - Б. Светлова, который характеризует это произведение как “антиклерикальный памфлет”⁴⁸, одна из основных линий которого была направлена на пропаганду гелиоцентрической идеи и показание пагубности системы церковной десятины, которая в Европе была отменена лишь благодаря буржуазным революциям.

Источником взаимодействия между мифом и утопией, а также причиной активного обращения эллинистических утопистов к мифологическим схемам могли быть временные представления, в которых прослеживается преемственность между греческой архаикой и периодом упадка полисной культуры. В мифе об “изначальном рае” и “вечном возвращении” время было лишено гомогенности и необратимой последовательности. Мир воспринимался не в категориях изменения и развития, а находящимся в покое или представлялся вращающимся в кругу. И в то же время представления, в основе которых лежал миф о космических циклах, обновлялись и углублялись в различных греческих и греко-восточных учениях. Для современников восточно-эллинистических цивилизаций они имели особый смысл, ибо, с одной стороны, значительная часть людей жила еще под властью стабильности и устойчивости архетипов, другие же начинали осознавать себя современниками эпохи, вызванной великими историческими потрясениями⁴⁹.

В России XVIII в. столкнулись две эпохи – Средневековья и Новое время, что и породило многие удивительные явления социальной и духовной жизни общества, коими изобилует это столетие. Секуляризация религиозного сознания, обмирщение культуры, становление новых общественно-экономических отношений, появление новых государственно-политических институтов, формирование новых критериев само-

сознания (через переоценку “самовластия”)⁵⁰ – все это оказывало сильнейшее воздействие на психологию людей того времени.

Изменение исторических условий жизни вызвало сдвиги в социальной психологии и привело к смене умонастроений как целых социальных групп, так и отдельного человека. Оно же повлияло на изменение соотношения эмоциональных и рациональных элементов умонастроений, на характер чувственных компонентов и комплексов.

В отличие от средневекового теоцентризма мышление Нового времени начинает обращаться к разуму как форме отражения реальности, проникать в закономерности природы, аккумулировать идеи. Научные знания, включенные в систему принципов и взглядов, убеждений и ценностей, начинают служить целям ориентации человека в окружающем мире, что приводит, в свою очередь, к появлению не только активно действующих социальных групп, но и лидеров, обладающих способностью к познанию и участию в преобразовании социального бытия⁵¹. Происходит отход от ожидания обретения Царствия Божьего на земле к самоорганизации социума через ориентацию на идею “всеобщего блага” в той или иной ее социальной и временной интерпретации.

Возникнув в то же время, русская литературная утопия впитала в себя и средневековые элементы народной утопической мысли, и характерные черты эпохи Просвещения Нового времени. Моделирование будущего (возможного или желаемого) носило на себе как отпечаток прошлого (социального, экономического, культурного, бытового и т.д.), так и настоящего в той или иной оценочной вариативности.

Она предстает перед исследователем как мозаичное полотно, насыщенное всевозможными, нередко взаимоисключающими представлениями. Идеи А.П. Сумарокова и М.М. Хераскова далеко не отвечали интересам Карамзина и Щербатова, мысли И.И. Тревоги и Я.П. Козельского далеко стояли от подходов М.Д. Чулкова и В.А. Левшина.

Данная многовекторность отразилась и на отношении ко времени. В русских утопиях мы обнаруживаем и средневековую цикличность, и нововременную линейность, и зеркальность, свойственную новейшей эпохе. Более того, в ряде утопических произведений русские мыслители поставили проблему “реального прошлого”, губительные последствия пренебрежения к которой ярко рисует Хаксли в своей антиутопии.

Преобразование исторического времени в соответствии с понятием начала и конца некоторого временного периода, основанного на наблюдении за биокосмическими ритмами, с периодичес-

ким возрождением жизни, мы находим и в утопии Ямбула, где сама жизнь островитян, подчиненная Солнцу, ассоциируется с его круговоротами (Diod. II. 59. 7). Похоронный обряд регулируется приливами и отливами: “...они совершают похоронный обряд, зарывая умерших в песок во время отлива” (59.8). Жизнь растений протекает в соответствии с лунными фазами: “тростники, от которых плод становится пищей, и которые толщиной в пядь, наполняются во время полной луны и спадают на ущерб” (59.8). В неизменном порядке один старейший сменяет другого в предводительстве общественным объединением (I. 58. 6). Люди проживают свои 150 лет и добровольно умирают, “сладостно погрузившись в сон” (I. 57. 4-5). На смену одному поколению в четком порядке приходит следующее, бытие которого в точности повторяет предшествующее. Как в природе, так и в социуме изменения происходят безболезненно – как за отливом всегда наступает прилив, “за исчезновением луны – ее появление”, так и в существовании людей все неизменно, ибо всякая смерть есть рождение, и “мир остается на своем месте”. Рассечение времени на повторяющиеся промежутки соответствует вечному возрождению космоса и человека, поглощающему прошлое и устраняющему все беды и грехи.

Актуализированная потребность защититься от нового и необратимого в современной Ямбулу истории выражается в стремлении обесценить время путем постоянного возвращения во “время он”, посредством повторения архетипа космогонического акта, спроецированного в космическом, биологическом и человеческом планах, что было вполне в духе циклических концепций, распространенных по всему эллинистическому миру⁵². Более того, как подчеркивает С. Хамфрис, исследуя представление о смерти в древнегреческом обществе, тождество сна и смерти ассоциировалось с безвременьем и предполагало негативное суждение о времени: существование в нем несовершенно, неполно, оно затемнялось ожиданием конца. С этой точки зрения жизнь приравнивалась к смерти, а смерть к жизни⁵³.

Поэтому так привлекательны образы “золотого века” и “золотого рода”, которые вновь столь ярко обретают контуры в утопическом идеальном государстве Гекатея и Эвгемера, являясь попытками максимального приближения к когда-то утраченному блаженному состоянию. В результате эллинистическая утопия попадает в круг народно-утопических легенд и мифов.

Нечто подобное происходит и с русской утопической мыслью XVIII в., которая, впитав в себя народно-утопическую трагедию, предстает перед нами в сочинениях М.Д. Чулкова, В.А. Левшина и П.Ю. Львова.

В данных утопиях мы обнаруживаем две исходные составляющие: во-первых, западноевропейские анналы, на что неоднократно указывали исследователи; во-вторых, русские народные социально-утопические легенды, которые бытовали на Руси с раннего Средневековья. Если у западных авторов русские мыслители восприняли идею всеобщего блага, в основе которой лежала польза обществу и добродетель во всех ее проявлениях, то русские народные социально-утопические представления⁵⁴ послужили основой для социально-экономических отношений идеальных обществ русских литературных утопий. Помимо этого синтезом той и другой составляющей, вкупе с образцами летописной и житийной литературы, предстает перед нами в произведениях русских утопистов образ идеального правителя.

Все три рассмотренные утопии несут в себе эталонный социальный заряд на личностную и общественную гармонию и свободу, не в пример регламентированному обществу “Утопии” Т. Мора и в противовес мальтузианству. Русские утописты своими произведениями старались сместить вектор Екатерининского Просвещения с рационально-государственного целеполагания правящей дворянской элиты в область народно-социальных чаяний.

Наиболее ярко и рельефно народные многовековые идеалы предстают перед нами в русском эпосе. Эпическая традиция в России XVIII века включала в себя мифы, былины, легенды, предания, исторические песни, сказки и т.д. При этом наиболее архаичными были мифы и былины, которые, будучи первоосновой русского эпоса, представляются нам как его противоположные векторы.

Если учитывать, что все утопические сочинения опирались на предшествующую эпическую традицию – то мы выходим на проблему соотношения утопии и мифа, а точнее – мифа и утопии. Наиболее сложным в данной проблеме, на наш взгляд, является вычленение “пограничного состояния” сознания (мысли) при переходе от мифа – традиции к утопии – новаторству. В то время как мифы, легенды, былины, предания эмоциональны и логически неясны и при огромной внутренней энергии оставляют большой простор для фантазии⁵⁵, то утопическое сочинение – это четко сконструированные, логически выверенные построения. Если миф и легенда никогда не становились политической теорией – то утопия в своем классическом выражении нередко претендовала на роль государственно-политической модели будущего.

Таким образом, миф и утопия, будучи явлениями одновалентного характера, в то же время

представляются порождением разнохарактерных социально-психологических (контрсуггестивных и контр-контрсуггестивных) процессов. Если основной функцией мифа является объяснение мироустройства, а сам он представлял теоретический и практический способ иррационального освоения действительности⁵⁶ - то задача утопии включает в себя конструирование бытия исходя из принципа рационализма.

Именно рационализм был первопричиной появления литературных утопий, на наш взгляд, и именно он являет собой “пограничное состояние” мысли в ее отходе от мифа – традиции к утопии – новаторству.

Исследуя феноменологию мифа, многие ученые⁵⁷ отмечают тот факт, что мифу в силу того, что он является определенной концепцией бытия и мироощущения, свойственны стереотипность и замкнутость. Миф передает прошедшую реальность в ее законченной действительности. Это воспоминание о прошлом в четко фиксированной форме.

В отличие от мифа, былина представляет собой открытую структуру. В.Я. Пропп, говоря о былинах, отмечал, что эпос живуч не воспоминаниями прошлого, а тем, что он отражает идеалы, которые лежат в будущем. Он отражает не события той или иной эпохи, а ее стремления⁵⁸. Былины, по мнению исследователя, отражают не единичные события истории, а выражают вековые идеалы народа, который как носитель былин не воспроизводит историю как бесстрастный регистратор, а представляет в них свою историческую волю, свои вековые стремления и идеалы, лежащие впереди⁵⁹.

Пользуясь терминологией Ж. Пиррота, мы сможем констатировать, что именно былины несли в себе многовековой социальный опыт русского народа через фиксацию “точек наибольшей концентрации активности” в процессе становления и развития народа, нации. Именно они отражали в себе “поле исторически значимых действий”⁶⁰.

К подобным же выводам приходит и И.Я. Фроянов, изучая русский былинный эпос. Он пишет, что былина представляет собой своеобразный метод исторического познания и обобщения, является способом осмысления исторического процесса в целом, воплощает потенции, целеустремленность и исторические идеалы целого народа. Народ в них смотрит на себя как на субъект истории, ее творца, имеющего не только силы для исторического творчества, но и неотъемлемое право на проявление исторической самостоятельности⁶¹.

Мы можем утверждать, что былина – это не замкнутая система, включающая в себя тот или

иной набор исторических реалий, а некий культурно-смысловой код, устремленный в будущее. Именно он-то и послужил основой для литературных “патриархальных” утопий М.Д. Чулкова, В.А. Левшина, П.Ю. Львова и им подобных, которые, трансформировав его, исходя из личных представлений идеального бытия транслировали его будущим поколениям, сохранив при этом его основные свойства – открытость и незавершенность. Дабы потомки могли далее транслировать его во времени, дополняя и совершенствуя.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Рамки статьи не позволяют дать исчерпывающую историографию этой проблемы, приведем важнейшие работы: *Сорель Ж.* Размышления о насилии / Пер. с фр. В.М. Фриче. М., 1907; *Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Bonn, 1929; *Baldry H.C.* Who Invented the Golden Age? // *Classical Quarterly*. 1952. №2. P.83-92; *Giannini A.* Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone // *RIL. Classe di Lettere*. 101. 1967; *Ferguson J.* Utopias of the Classical World. L., 1975; *Polak F., Boulding E.* The image of the future. San Francisco, 1973; *Sproul B.* Primal Myths. Creating the World. London, 1979; *Fein A.* The myth of Utopia: the significance of More's Utopia in view of late mediaeval religious thought. Portland, 1992; *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1995; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. *Он же.* Миф о вечном возвращении. М., 2000; *Барт Р.* Мифологии. М., 2000.
- ² *Baldry H.* Ancient Utopias. Southhampton, 1956. P. 4; *Müller R.* Menschenbild und Humanismus der Antike. Leipzig, 1980. S. 186. Теоретическое содержание легенд о “золотом веке”, “далеких странах”, “избавителях” на материале русской народной утопии исследовали К.В. Чистов, А.И. Клибанов, Д.С. Лихачев и др. См.: *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. М., 1967. *Он же.* Народные традиции и фольклор: очерк теории. Л., 1986.; *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы. СПб., 1999. Из относительно новых переводных работ см.: *Геллер Л., Нику М.* Утопия в России / Пер. с фр. И.В. Булатовского. СПб., 2003 и библиографию на С. 266 – 271.
- ³ В этом смысле идея об эволюции греческого мышления от мифа к разуму, высказанная Ф. Корнфордом и исследованная К. Ясперсом, Ж.-П. Вернаном, П. Видаль-Наке и др., может иметь следующее завершение: от мифа к логосу и обратно. См.: *Cornford F.* Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought. Cambridge, 1952; *Jaspers K.* Von Ursprung und Ziel der Geschichte. 3 Aufl. München, 1952; *Vernan J.P.* Mythe et Pensée chez les Grecs. En. 2 vol. P., 1981; *Vidal-Naque P.* Le chasseur noir. Formes de Pensées et formes société dans le monde grec. P., 1991.
- ⁴ *Giannini A.* Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone. P. 101 sqq.
- ⁵ См.: *Goldschmidt V.* Le paradigme dans la dialectique platonicienne. P., 1947. P. 81 sqq.
- ⁶ См. *Геллер Л., Нику М.* Утопия в России. С.17 и сл.
- ⁷ Там же. С. 57.
- ⁸ Мы вслед за Г. Болдри, Б. Гатцем, Ю.Г. Чернышовым пользуемся понятием “золотой род”, т.к. за разницей в переводах – “золотой род” и “золотой век”, скрывается

- разница в восприятии исторического времени, в сути утопических интерпретаций мифологических преданий о “жизни при Кроносе” и о “Сатурновом царстве”. См.: *Baldry H.C.* Who invented the golden age? // *CJQu*. Vol. 46. 155. N1. P. 83 – 92; *Gatz B.* Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandete Vorstellungen (Spudasmata, 16). Hildesheim, 1967. S. 204 – 206; *Чернышов Ю.Г.* О возникновении понятия “золотой век” // Проблемы политической истории античного общества. Л., 1985. С. 124 – 132.
- ⁹ “Священная запись” дошла до нас в довольно хорошей степени сохранности, по-видимому, не только благодаря бережному отношению к мифу самого Диодора, но и его особому интересу к проблеме соответствия совершенной общественной жизни идеальной природе. (Diod. I. 1. 3). См.: *Трофимова Н.К.* К пониманию “утопии Ямбула” у Диодора Сицилийского // История социалистических учений / Под ред. А.А. Искендерова. М., 1982. С. 245-247.
 - ¹⁰ *Гуторов В.А.* Античная социальная утопия. Л., 1989. С. 226.
 - ¹¹ *Львов П.Ю.* Российская Памела, или История Марии, добродетельной поселянки. Ч.II. М., 1794. С. 124.
 - ¹² Там же. С. 129-131.
 - ¹³ Там же. С. 129.
 - ¹⁴ Там же. С. 130.
 - ¹⁵ Там же. С. 129.
 - ¹⁶ Там же. С. 131.
 - ¹⁷ Там же. С. 33.
 - ¹⁸ Такая установка утопических проектов на комбинировании деталей из различных легенд и мифологических образов не обязательно свидетельствует о растворении эллинистической утопии в мифе, архаизации, обращении ее идеала в прошлое, как полагает Р. Бихлер. См.: *Bichler R.* Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie // *GB*. XI. 1984. S. 190 – 191.
 - ¹⁹ *Ehler W.W.* Mit dem Sudwestmonsun nach Ceylon. Eine interpretation der Jambul-Exzerpte Diodors // *WJA*. 1985. Bd. XI. S. 80. Некоторые исследователи, например, И.Г. Дройзен, У. Тарн, отстаивают версию о реальности событий, связанных с путешествием Эвгемера. См.: *Jacoby F.* Euhemerios // *RE*. 1909. Bd. VI. Abt. I. Sp. 952.
 - ²⁰ Так, в историографии предпринимается ряд попыток идентифицировать остров, описываемый, например, в утопии Ямбула, с реально существующим – Цейлоном или Борнео. (Rohde E. Op. cit. S.251 – 256. См. также: *Ferguson J.* Op. cit. P. 125-126; *Ehler W. W.* Op. cit. S.80).
 - ²¹ *Burton A.* Diodorus Siculus. Book 1. Commentary 1. Leiden, 1972. P. 217-218.
 - ²² *Левшин В.А.* Указ. соч. Часть XIII. С. 151.
 - ²³ Там же. С. 150 – 151.
 - ²⁴ Там же. С. 151.
 - ²⁵ Там же. С.157.
 - ²⁶ Там же. С.157.
 - ²⁷ Там же. С. 162 – 163.
 - ²⁸ *Левшин В.А.* Указ. соч. Ч. XIV. С. 5-6.
 - ²⁹ Там же. С. 5.
 - ³⁰ Там же. С. 10.
 - ³¹ Там же. С.9.
 - ³² Там же. С. 15-16.
 - ³³ Там же. С. 14-15.
 - ³⁴ Там же. С. 15.
 - ³⁵ Там же. С. 10.
 - ³⁶ *Чанышев А.Н.* Эгейская префилософия. М., 1970. С.51; *Розов А.И.* Психологические аспекты религиозного удвоения мифа // *ВФ*. 1987. № 2. С. 120-121.
 - ³⁷ РГАДА. Ф.7. Оп. 2. д. 2631. Л. 301.
 - ³⁸ Там же. Л. 303.
 - ³⁹ Там же. Л. 303 (об)

- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же. Л. 299.
- ⁴² Там же. Л. 297.
- ⁴³ *Ferguson J.* Op.cit. P.116. Некоторые проекты, осуществленные на деле, могут быть подтверждением тому. Так, брат Кассандра Алексарх около 316 г. основал город Уранополь на вершине горы Афон, вблизи города Акрофои (Strab. VII. Fr.33, 35; Plin. Hist. Nat. IV. 10. 37). Страбон указывает на то, что Алексарх отождествлял себя с Гелиосом (VII. Fr. 25. 31). У того же Страбона упоминается, что в восстании Аристоника в Пергаме (133-129 гг.) бедняки и рабы – сторонники Аристоника – назывались “гелиополистами”, “гражданами города Солнца” (XIV. 1. 38). Возможно, это оказало определенное влияние на эллинистическую утопическую традицию.
- ⁴⁴ *Львов П.Ю.* Указ. Соч. С. 130.
- ⁴⁵ *Baldry H.A.* Ancient... P.20; *Ferguson J.* Op. cit. P.128; *Панченко Д.В.* Ямбул и Кампанелла. (О некоторых механизмах утопического творчества) // Антикное наследие в культуре Возрождения / Под ред. В.И. Рутенберга. М., 1984. С.109.
- ⁴⁶ См.: *Элиаде М.* Космос и история. С.33.
- ⁴⁷ *Дмитриев-Мамонов Ф.И.* Дворянин-философ (Аллегория) // Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей № 4. М., АН СССР. 1956. С. 399 – 401.
- ⁴⁸ *Светлов Л.Б.* Русский антиклерикальный памфлет XVIII в. // Там же. С. 394-398.
- ⁴⁹ Примером может служить позднейшая обработка мифа о Дионисе-Загрее, растерзанном титанами и восстановленном Аполлоном, собравшим части бога в единое целое, монаду. Мир представлялся материей, распадающейся на великое множество частиц, в которых находился Дионис, образующий мировой порядок. Жизнь превращалась в бесконечный цикл распадаения на части, умирания и нового воссоединения, возрождения. См.: *Martin L.H.* Hellenistic religions: An introd. Oxford, 1987. P. 98-102.
- ⁵⁰ См.: *Черная Л.А.* Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй пол. XVII-нач. XVIII века. Дис. ... канд. истор. наук. М., 1981.
- ⁵¹ *Смолянинова Т.Е.* Петр I как выдающийся деятель эпохи Просвещения и его концепция европеизации России в русле западных ценностей // Петербург в историческом сознании. Материалы Всероссийской научной конференции 24-25 апреля 2003 г. Санкт-Петербург. СПб., 2003. С. 12.
- ⁵² Еще в III в. до н.э. Берос распространил халдейское учение о “Великом Годе”, согласно которому Вселенная вечна, но она периодически исчезает и возрождается каждый “Великий Год”. См.: *Элиаде М.* Космос и история. С. 90.
- ⁵³ *Humphreys S.C.* The family, women and death. Comparative Studies. L., 1983. P. 158.
- ⁵⁴ См.: *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды.
- ⁵⁵ *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды. С.331
- ⁵⁶ *Ирмиер Й., Йоне Р.* Словарь античности. Пер. с нем. Отв. ред. Кузицин В.И. М., 1989. С. 358.
- ⁵⁷ См., например: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980; *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М., 1991; *Шацкий Е.* Утопия и традиция. М., 1990.
- ⁵⁸ *Пронн В.Я.* Русский героический эпос. М., 2006. С. 64.
- ⁵⁹ Там же. С. 25 – 26.
- ⁶⁰ *Pirrotte J.- P.* Stereotypes nationaux et prejuges raciaux aux XIX et XX-e siècle. Louvain, 1982. P. 89.
- ⁶¹ *Фроянов И.Я., Юдин Ю.И.* Былинная история (Работы разных лет). СПб., 1997. С. 454-456.

THE UTOPIAN NARRATION OF HELLENISM AND RUSSIAN LITERARY UTOPIA OF THE XVIII CENTURY: AN ONGOING DIALOGUE WITH MITH

© 2010 R.V. Kaurkin, A.V. Khazina

Nizhny Novgorod State Pedagogical University

The article deals with the problem of the myth and utopia correlation in the works by well-known Hellenistic authors and in the Russian literary utopias of the XVIII century. The analysis of the works by well-known Hellenistic authors as well as Russian writers of the XVIII century makes it possible to specify the way they used folklore and literary utopian sources and mythological legends, tales etc. Their somewhat exalted resuscitation of the myths might have been explained by the common generic features of myth and utopia as well as influenced by the transitional character of both periods. In both cases a kind of “reawakening” attitude towards myths might be regarded as the authors’ intention to express their ideas in the mass-oriented and thus mythologically furnished form.

Key words: Myth, Utopia, problem of the myth and utopia correlation, reawakening, utopian narration of Hellenism, Russian literary utopia of the XVIII century, M.D. Choolkov, V.A. Levshin, P.Yu. Lvov, I. Trevoga.

Radislav Kaurkin, Candidate of History, Associate Professor, Dean of History Faculty. E-mail: rad-kaurkin@mail.ru.

Anna Khazina, Candidate of History, Associate Professor, Head of World History and Classical Disciplines Department. E-mail: annh1@yandex.ru.