

Андрей ПУЧКОВ

ЮЛИАН КУЛАКОВСКИЙ
И ЕГО КОНСТРУИРОВАНИЕ
МИФОЛОГИИ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Светлой памяти Юрия Вадимовича Шанина

(9.06.1930, Киев — 8.06.2005, Киев)

Всякая современная интерпретация мифологического пространства античности опирается в две трудности. Во-первых, происходит выход за рамки умозрительного, интеллектуального изучения, который предполагает перемещение внимания на общегреческое обывательское сознание, присущее не только мудрецам, поэтам и драматургам, но и простому человеку — потребителю их продукции. Во-вторых, что следует из первого, — осуществляется констатация некой пластически-телесной фигуры, формы этого сознания, которая только в таком виде и может быть усвоена современным человеком.

Чтобы сформировать современную точку зрения в отношении предпринятых Ю. А. Кулаковским (1855–1919) [1] усилий по реконструкции античных воззрений на смерть и бессмертие человеческой души [2], представляется важным определить место *принципа телесности в греческом мифе*, являющемся ярким отражением повседневного эллинского сознания. Такое обращение тем более важно, что в лекциях Кулаковского раскрыто и сложение древнегреческой религии, и борьба с ней (и порождаемыми ею суевериями) в поэме Лукреция, который следует в этом не только за Эпикуром, но и за Лукианом. Иными словами: оценить естествоиспытательское усердие исследователя в тех вопросах, которые этого усердия по существу не предполагали.

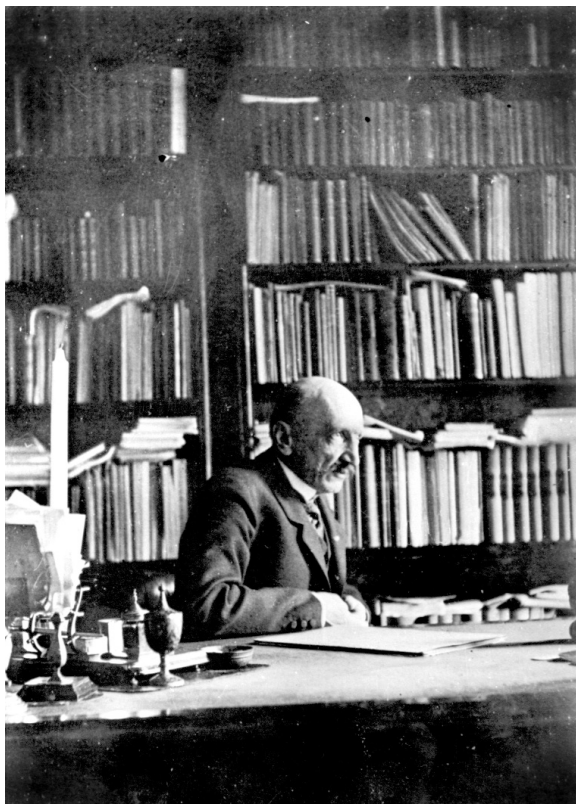
Относительно природы мифа, постоянно обсуждаемой, стоит обозначить по меньшей мере два момента. Один из них выделен А. Ф. Лосевым, второй — С. Б. Крымским.

По Лосеву, миф есть чувственное представление, и в нем не содержится ничего абстрактного; миф всегда есть обобщение тех или иных явлений природы и общества, непосредственное вещное совпадение идеи и чувственного образа. «Любое построение отвлеченной мысли, которое является только отражением действительности, для мифологии является самой действительностью со всеми ее материальными и вещественными качествами, в виде живых су-

ществ или неживых предметов. В мифе все идеальное вполне тождественно с материальным и вещественным, а все вещественное ведет себя так, как будто бы оно было идеальным. Поэтому всякий миф всегда является чем-то чудесным, фантастическим и волшебным» [3]. Обратим внимание, что построение отвлеченной мысли есть не только отражение действительности: это такая же самая действительность, притом обладающая телесными характеристиками, как и та, что эту мысль инициировала. Лосевское определение мифа, к сожалению, не дает ответа на простой вопрос, почему или зачем греку (и не только греку) был нужен миф. Дефиниция Лосева коренится в феноменологии, не учитывая повседневную ситуацию функционирования мифа как живого человечески-сознательного изобретения инобытийной реальности. С точки же зрения практически-деятельностной, «жестикюлятивной», миф стоит рассматривать так, как предлагает это Крымский: «С духовной стороны, — пишет он, — миф по тексту ... может ничем не отличаться от обычных продуктов человеческой фантазии. Но последние могут быть результатом простого мечтания, а миф всегда вступает вместе с тем как средство восстановления “утраченного” этического равновесия, как смысловой план обрядовой жизни, как метафора реального действия, ориентированного на сохранение социального и природного миропорядка» [4]. Кажется, именно такое определение мифа позволяет ответить, зачем античному греку понадобилась мифология. Впрочем, и этот тезис можно пошатнуть, сославшись на мнение Э. Р. Доддса, заметившего, что на ранних этапах развития религия не соотносилась с моралью ни в Греции, ни где бы то ни было: они происходили из разных источников. «Можно предположить, что религия, в широком смысле слова, проистекает из связи человека с его природным окружением, мораль же — из его отношения к своим соотечественникам» [5]. Здесь уместно было бы понятийно развести миф и сказку, что одним из первых сделал в 1903 г. Витольд Павлович Клиггер (1875–1962), ученик Кулаковского (и А. И. Сонни): под сказкой следует понимать «тот род повествовательных произведений, который, занимая средину меж мифом и новеллой, совмещает чудесность первого и беспритязательную занимательность второй» [6]. В отличие от сказки, миф вскрывает не действительность событий, но правду отношений. Как заметил А. П. Мардер (в частной беседе лет десять назад), если сказка персонифицирует отношения между людьми, то миф — отношения между человеком и природой.

Как бы то ни было, стоя на точке зрения Крымского, мы глядим на миф как на функцию жеста (динамического, мыслительного и т. п.), стоя на точке зрения Лосева, — как на феномен. Что миф есть акт духовно-практического освоения мира, и говорить нечего. Для нас важно, что миф есть еще и акт художественного восприятия древним греком и себя, и действительности, взятых

*Юлиан Андреевич
Кулаковский
в домашнем кабинете
(Киев, ул. Пушкинская,
д. 40, кв. 3).
Предположительно
фотография сделана
С. Ю. Кулаковским
в 1909 г.*



в их идеальных характеристиках. Собственно, именно мифологический сюжет лег в основу античного живописного и даже архитектурного сюжета. Ни будь у греков мифологии, они не возвели бы столько храмов, которые составляют предмет нашего восхищения, не оставили бы столько выразительных сюжетов на изделиях гончарного искусства с черно- и краснофигурной росписью; да и римлянам немного оставалось бы у них заимствовать. Даже гомеровский эпос не был бы возможен без мифологических представлений как тех, кто их сочинил, так и тех, кто их заучивал и по ним учил родной язык.

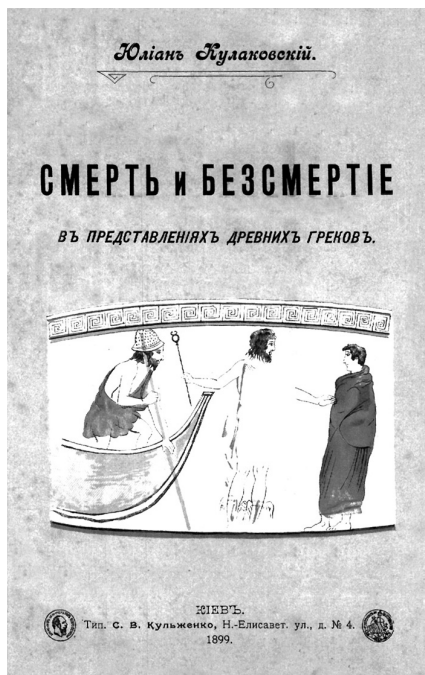
Потому следует отметить, что понятие мифа превышает понятие мысли, поскольку, если принять, что всякая мысль есть вещественное явление, имеющее отвлеченный идеальный характер, то миф как некая воплощенность преступает за этот порог, неминуемо выдавая за реальность то, что превосходит самое вещественность мысли: ее реальное воплощение в вещности и телесно-

сти бога или героя. Миф оказывается высшим воплощением мысли, поскольку в нем проявляется непосредственное совмещение двух вещностей — вещественности мысли о греческом боге или герое с собственной неизменной социальной вещественностью этого бога или этого героя.

В свое время Я. Э. Голосовкер утверждал, что «воображаемый, имажинативный мир мифа обладает часто большей жизненностью, чем мир физически данный, подобно тому, как герой иного романа бывает для нас более жизненным и исторически конкретным, чем иное, когда-то жившее историческое лицо» [7]. Соглашаясь с этим мнением, свидетельствующем о желании моделировать и конструировать мифологическое пространство отчужденно от сознания, то есть как внешнюю форму, заметим, что самая конструкция мифологии только и возможна, когда миф взят извне, помимо античных «клерикальных» состояний сознания. Конечно, — и это подчеркивается Кулаковским, — мифология достигает изобразительных целей как бы ненароком, окольным путем, вовсе не говоря о той или иной реальности: причем, она изображает эту реальность с помощью материалов, к этому специально не предназначенных, способом «бриколажа» (В. Н. Топоров) — рикошетом, отскоком от сознания. Может, именно в греческом мифе впервые и наиболее ярко проявилась та удивительная способность воображения, которую через много столетий Кант разведет на «продуктивную» и «репродуктивную», — способность воображения симулировать самое себя [8]. Эта симуляция проявляется в способности мифа отторгаться от феноменологических корней — от порождающего его сознания, становиться «как-бы-воображением», а на деле — настоящей реальностью (это не гегелевское «отчуждение», а именно «отторжение» как непрерывное условие всякого в-себе-инобытия).

Сложность умственной ситуации современного исследователя античной мифологии заключается в том, что, во-первых, не только «логика чудесного не нуждается в интерпретации здравого смысла» [9], и потому наш интерес к греческому мифу — эстетический, но, во-вторых, никаким иным образом, кроме «здравого смысла», нам не удастся понять не нуждающуюся в интерпретации мифологию. То, что для грека было фактом повседневного сознания, для современного ученого — плод научного конструирования. На противоположении этих двух энергий — античной «беззаботности» и современного научного напряжения — и зиждется мифологическое антиковедение. Причем, знание о греческом «чудесном» тоже есть порождение нашего времени. Грек, пожалуй, не знал, что его боги «чудесны», и потому не нуждался ни в онтологических, ни в умственных доказательствах их существования.

Отмежевание мысли как предиката активного познания субъектом объективного мира стало возможным с разделением на субъект и объект, когда вто-



Обложка книги Ю. А. Кулаковского
«Смерть и бессмертие в представлениях
древних греков», 1899 г.

рой перестал позволять первому мыслить самого себя без контроля «субъективной стороны». Потому-то у греков и не могло быть понятия о мышлении как произвольной активности сознания и порождении идей, поскольку не возникло понятия о мыслящем. Философ фиксировал некую невесть откуда появившуюся у него идею (Платон — так, Аристотель — этак), даже не утруждаясь вопросом, как она могла у него возникнуть. Это сейчас мы знаем, что если мысль не приходит в голову, она никуда не приходит. Такая возможность появилась только в последкартовском пространстве. И вопрос, как можно помыслить то, чем мыслишь, явно или неявно поставленный Мерабом Мамардашвили, точно фиксирует ситуацию свободного и абстрактного помышления о мире. Не то в мифологии и мифомышлении. Так же, как общекомическое Единое и Мировой Ум (Плотин), будучи допущены человеком как собственно допущение, превосходят способности человеческого мышления, — так и мифологическое мышлеобразование оказывается органическим, даже «организменным» превышением всякого телесного характера мысли и рефлектирующей способности мышления в целом, поскольку осуществляется феноменологический выход, выступление за наличную способность *субъективной* мыслитель-

ной активности. Они превращаются в активность *всеобщую* и создают формы, которые адекватны не единичной мыслформе, но всей системе сознания, ставшего общественным и потому обобществленным в каждом единичном сознании. В этой единичности миф проявляет себя весь, целиком, и сознание вынуждено ему подчиниться, с одной стороны, соблюдая правила хорошего тона, с другой, — не имея шансов исказить, нарушить, но только — преобразить по своему разумению в меловом круге мифопоэтического повседневного стереотипа. Да это и не могло быть иначе, если, по утверждению Ф. Ф. Зелинского, для греческого сознания мертвой природы не было: «она вся была жизнью, вся — духом, вся — божеством. Не только в своих лугах и лесах, в своих рощах и реках — она была божественна также и в колышущейся глади своих морей, и в невидимом безмолвии своих горных пустынь» [10]. Иными словами, современные реконструкции древнегреческого мировоззрения позволяют заключить, что хотя оно и отличалось по существу от современного, но тоже имело конструкцию и тектонику, которая вполне может быть изучена и смоделирована. Лекции Кулаковского о греческой эсхатологии блестяще это подтверждают. «Однако, — как заметил, правда, по иному поводу, В. П. Клингер, — эта в сущности рационалистическая гипотеза, пытающаяся весь комплекс данных религиозных представлений “свести к одной общей *естественной* основе” (“auf eine gemeinsame *Naturbasis* zuruckfuehren”), едва ли применима к образам, которые возникновением обязаны в гораздо большей степени смутным чаяниям сердца, чем внушениям анализирующего ума» [11].

Какую же модель «смутных чаяний» греческого сердца построил Кулаковский? Обратившись к тематике смерти, Аида, тени в Аиде и тени как таковой, то есть к пространству некоей потусторонности, которую выстраивало повседневное греческое сознание в параллель к видимому и ощущаемому, — Кулаковский обратился к вопросу о *несуществующей телесности* древнегреческих представлений. Если это словосочетание и парадоксально, то лишь само по себе, поскольку в контексте античной мифологии оно не вызывает удивления: мертвые, сходя в Аид, с гносеологической стороны, сохраняют телесный облик, с онтологической, — его утрачивают. Но так или иначе *присутствуют в бытии: в бытии сознания*. Как отметил Голосовкер, в эллинском мифе, в мире чудесного, бессмертие «лежит по ту сторону осмысления» *буквально*, и вечное дано как бесконечная длительность [12]. То есть все-таки «дано», то есть представимо и в слове, и просто представимо. Кулаковский, рассуждая о разнице между душевной и духовной жизни у Гомера, приходит к выводу, что вместе с мертвым телом сгорает и *phren*, с ним вместе исчезает и *thymos*, остается лишь *psyche*, двойник живого человека, сохраняющий его подобие. «Он не доступен для прикосновения со стороны живого человека». Разумеется, речь



*Сон и Смерть
(Гипнос и Танатос)
в соупствии Гермеса
уносят почившую*

идет о тактильном, физическом прикосновении. Но и души бога, и души мертвеца грек пусть не тактильно, но все же «касался». В мыслительном, гносеогенном аспекте это прикосновение не менее реально, нежели всякое прочее — в онтологическом. Это обстоятельство позже дало С. Н. Булгакову право отнести содержание мифа к области бытия божественного на линии соприкосновения с бытием человеческим: бог в его человекобожии или богочеловечестве всегда покрыт «кожаными ризами».

Неспроста преолимпийские греки различали две выразительные стороны потустороннего (кстати, в слове «потустороннее» зафиксированы обе стороны): братьев Танатоса и Гипноса, из которых первый был олицетворением смерти, второй — сна, и оба принадлежали Аиду. Каждый греческий миф содержит явный или неявный намек на обособленное существование в каком-то непонятном, призрачном Тартаре всякого согрешившего перед богами — в этом странном «нижнем небе».

Так, римлянин Лукреций, излагая мучения Тития, Тантала и Сисифа (III 978–1023; также — *Од.* XIX 577–598), рисует аллегория того, что «у нас в самой жизни находится здешней». Это утверждение показательное. — Боги пугают Тартаром своих коллег-богов, титанов, героев и людей, предполагая, что и в Тартаре возможна жизнь, но иная, где все земное летит в «тартарары». Это существование сопряжено с трагическими для титана или человека событиями. Вообще трагедия — наиболее яркое претворение греческой мифологии «в дей-

ствии», инсценировочном и театральном. Ради трагического (и художественного, и собственно трагедийного) сюжета миф, собственно, и создан, поскольку его задача — врачевать аморальное.

Однако в самой демаркации на «мир земной» и «мир загробный» не может не удивить понятие «мир». Самим греком уже была выстроена некая симметрия между двумя мирами. Причем в мире земном человек едва ли сможет встретиться с богом один на один (боги завистливы и приносят человеку несчастья, утверждал Гесиод), зато в мире загробном встретится с ним наверняка. У греков Тартар — мифологически реальное (имагинативно-реальное) пространство, находящееся в самой глубине космоса, и настолько же отстоящее от Аида, насколько земля от неба. «Если бросить медную наковальню с неба на землю, — пишет Гесиод, — то она долетела бы до земли за девять дней. Столько же потребовалось бы времени, чтобы долететь с земли до Тартара. В Тартаре залегают корни земли и моря, все концы и начала. (Недаром он проецировался в сознание непосредственно рядом с Хаосом, Эросом и ревнивой Геей. — А. П.) Ночь окружает его в три ряда. В Тартар были низринуты титаны, побежденные Зевсом, — там они томятся за медной дверью, которую стерегут сторукие» (*Теог.* 717–745). Как и эта наковальня, человек, умирая, нисходит в загробный мир, претворяя свое бытие в мире невидимом, но не менее реальном и ощутимом *мыслью*. (Вообще же, в греческом языке «верх» и «низ» различались нечетко.) Недаром греческий миф столь живуч, хотя за функциональной ненадобностью превратился в сказку. В. П. Клингер констатировал, что древние далеки были от подобного пессимизма, и в «древних *nekuiai*, литературных изображениях загробного существования, забвение и беспмятство, воплощенные в образе Леты, вместо того чтобы казаться верхом блаженства, лишь усугубляли ужас мрачной обители Аида. Позднее это же забвение являлось увеличением страданий караемых грешников совершенно так же, как сохранение полного сознания и светлой памяти, даруемое водой Мнемосины, по орфическим *nekuiai*, составляло лучшую награду праведникам» [13].

Кулаковский отмечает, что в народном сознании жила вера, что «по смерти человек сохраняет сознательное бытие; его выражал погребальный обряд и культ мертвых», причем — и это показательно — никакая «духовная власть, никакая духовная инстанция государственной организации не предписывала этой веры и не охраняла ее». Это наблюдение особенно важно для уверенности в непреднамеренном характере и принципиальной «свободе совести» древнего грека в выборе его отношения к феномену смерти и возможностям ее рефлексии. Душа после смерти полностью сохраняет индивидуальность, оставаясь существом, на все последующие времена уже избавленным от смерти, обладающим всей полнотой своего сознания (!) и — притом — на уровне, который был достигнут душой в «живой» жизни.



*Девушка несет на гроб
обычные приношения*

Только таким образом «мир живых и мир мертвых сближаются между собой». В Элевсинских мистериях уже инсценировалось, театрализовалось обещание блаженной жизни за гробом той «патетической» эллинской души, о которой писал Аристотель. Конечно, умирая, человек покидал царство живых, украдкой заглядывая в глаза Гекате (богине мрака, связывающей мир живых с миром мертвых), и в трагедиях греки отразили эти скорбь и взгляд. Нет оснований полагать, что они не отличали два мира: нет, грек смирился с существованием мира мертвых, но отнесся к этому с известной иронией, обыгрывая и даже разыгрывая его, чтобы заглушить слезы. — На мощеной мрамором оркестре, постукивая котурнами, рыдали по сценарию актеры — в амфитеатре рыдали зрители: ведь и тем и другим ведомо, что значит уйти из этой жизни в иную, какой бы мерой реальности ни охранялся такой переход.

Однажды мне довелось говорить о феномене тени в загробном царстве [14]. В отношении же «эсхатологических» лекций Кулаковского важно заключить вот что. Тень оказывается таким предельным состоянием *видимого бестелесного* (по Канту — амфиболией), самое существование которого возможно только как нечто выразительное помимо «царства теней» в реальной, *живой жизни* греческого мифа. Для возникновения тени необходимы, прежде прочего, свет и нечто, этот свет заслоняющее, — тело, душа или идея (образ платоновской пещеры). Тогда оказывается, что тень — единственная из реальных вещей, которая сама тени не отбрасывает, и в этом — ее самодостаточность и «онтологическая» предельность.

Таким образом, древний грек, точно соблюдая в мифологии принцип телесности всего, даже тени, принцип телесного начала, который обставлен не только чувственно-материально, но духовно и умственно, — неявно для себя постулировал очевидный нам принцип *обратной симметрии* в существовании мира живых и мира мертвых. Это — основная композиционная ось античного мировоззрения, не сместившаяся даже в римское время. Самое удивительное, что грек представлял *оба мира* не предметно, а отвлеченно: душа, отделяясь от тела по смерти человека и действуя обособленно от его тела, переходит в другой мир, обретая в нем новое и уже совершенно *бессмертное тело*, и сама становясь в этом теле как абсолютно *чистая душа*. Являясь идеей в мире живых, душа в мире мертвых обретает умозрительно очевидную реальность, воплощаясь и «оплотняясь». Бессмертное тело возможно только там, где уже нет смерти, поскольку смерть — в Аиде. Смерть — прерогатива мира живых, а не мира мертвых. Лишь в мире мертвых человеческая душа бессмертна. Телесность души в мире живых симметрична телесности души в мире мертвых. Принцип такой симметрии пронизывает мифологический космос античности (одно из значений слова *kosmos* — «украшаю»).

Платоновский мир идей, который Кулаковский анализирует с эсхатологических позиций как мир идеальной реальности, — подтверждение обратной симметрии телесного в мифе. Загробное тело души и ее носителя (героя, титана, человека) оказывается реальным и очевидным именно в мифе. Недаром прозорливый Лукреций через несколько столетий напишет, что единственным вечным началом в природе является смерть (*De rer. nat.* II 75–79).

Так понимаемая телесность распространена не только на богов, титанов и героев, но и на все окружение, — на тот мифологический ландшафт, который водными источниками, неснедаемыми яблоками Тантала, утесами и прочей природой (включая Прометеевых коршунов-палачей) формирует пространство загробной жизнедеятельности усопших. Согласно орфическим представлениям, реки преисподней были наполнены: Пирифлегетон — огнем, Кокит — грязью, Ахерон — воздухом (!), Океан — водой [15], — и это неспроста.

Природа (*physis*) загробного мира жива. Стоит думать, она и не предполагалась греком в качестве мертвой, иначе мертвецам негде было существовать. Но ее загробный характер, взятый с точки зрения мира живых, мифологичен. Именно поэтому, пожалуй, античный миф есть вещественное совпадение общей идеи и чувственного образа, именно поэтому в нем нераздельны идеальное и вещественное, именно поэтому понятие мифа превышает понятие мысли. Если же принять во внимание, что понятие *physis* у греков и понятие *natura* у натурфилософов Нового времени — различны [16], более того, в силу мощной метафоричности греческого языка *physis* в зависимости от контекста принимает



Пляшущие менады

разные значения, сделается очевидным, что греческое сознание мыслило натуру-природу не как мир (или то, что становится миром), но как форму, вид, как внешний вид вещей и как то, что внутренне присуще вещи, тогда как в Новое время «Природа в своей производящей сути есть уже Индустрия» [17]. В этом смысле *physis* семантически близка *kosmeo*, и так же есть *physis* чего-то, как *kosmeo* есть украшение чего-то. А. В. Ахутин, обсуждая связь «фюсис» и «космоса», замечает, что ионийские «натурфилософии» (Гесиод, Гераклит) являются скорее «космогониями» и связаны, «с одной стороны, с традиционными теогониями, а с другой — с ионийскими “хисториями”, по жанру предшественницами позднейших “натуральных историй” и ... одним из важнейших источников текстов, в которых встречается “фюсис”» [18]. Ученый отмечает, что ранние греческие «физиологи» сохранили форму и суть традиционных космогоний; их вопрос не «как устроена природа», а «какова природа каждого сущего как сущего», что значит: каково происхождение каждого сущего в едином хозяйстве космоса? Это утверждение может быть распространено и на эллинистически-римскую эпоху, и прежде всего — на Лукреция, который называл поэму именно *De rerum natura* (О природе вещей), а не *De naturae* (О природе) или *De rebus naturae* (О вещах в природе).

К числу философских изобретений римлян, вопреки утверждению Кулаковского, следует отнести их стремление рассматривать философию как науку прикладную. Таков и Лукреций, поскольку мораль и этика превалируют в его воззрениях и над естествоиспытанием, и над Демокритовым атомизмом. Лукреций стремится типологизировать миф, помечая его знаком качества: одни

мифы и образы божеств он считает вредными, другие — нейтральными, третьи — полезными. Но при этом, как писал С. Я. Лурье, Лукреций был поэтом, и «к стройной и грандиозной картине мира, нарисованной материалистами, подходил более с эстетической, чем с моральной философской стороны» [19]. Правда, и это не вполне точно, поскольку и Эпикур, и Лукреций если и понимали природу и богов как индифферентных человеку, то видели в этом нравственный урок и выказывание природы, прозревающей в существо этического равновесия в мире. Конечно, все связанное с миром мертвых, по Лукрецию (и Эпикуру), вредно, сказания о Фаэтоне — нейтрально, легенды о жертвоприношении Ифигении и подвигах Геракла (Геркулеса) — полезны, поскольку поучительны. Но всему этому мешает религия как таковая. И потому «главная заслуга “бога” Эпикура состояла для Лукреция в том, что он ниспровергает другую богиню — Religio» [20]. (Недаром в средние века атеистов называли эпикурейцами.)

Сначала скудость познания была источником верований и связанных с ними страхов. Это в XX веке А. Уайтхед назовет религию тем, что человек «делает» со своим одиночеством. А в греко-римские времена —

...только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на земле и на небе нередко,
Коих причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим веленьем творится.

(I 150–153, пер. Ф. А. Петровского)

Может быть, единственное, что объединяло мировоззрение древнегреческих эсхатологов, Эпикура и Лукреция, — была свобода, то есть некая «сквозная причина» вещей и поступков, некая *anagke*, которая лежала и лежит в основе представлений человека о судьбе и как пластической мифологеме, и как неизбежности, которой можно избежать, только действуя свободно, то есть не осознавая свои действия как необходимые [21]. У самого Лукреция находим строчки, свидетельствующие о необходимости свободного и — более — структурного, тектонического оформления бытия:

Каждый ведь сам за себя порывался во гневе жесточе
Мстить, чем теперь это нам позволяет закон справедливый,
И потому опротивела жизнь при насилии вечном.
Страх наказаний с тех пор омрачает все жизни соблазны:
В сети свои произвол и насилие каждого ловят,
Обыкновенно к тому, от кого изошли, возвращаясь.

(V 1148–1453).

Одним из первых римский поэт не только осмыслил греческую религию как суеверие, *superstitio*, но и облек это осмысление в поэтическую форму. «Лу-



*Аполлон очищает Ореста,
Клитемнестра будит
уснувших Эриний*

креций был противником аскетизма, — отмечает С. Я. Лурье, — считая, что тот, кто поставил своей целью полный отказ от страстей и удовольствий, у того они занимают огромное место, мешают жить, заставляют человека целиком сосредоточить себя на их преодолении» [22]. В этом Лукреций более свободен, чем Эпикур, и ближе к воззрениям древних греков, нежели хозяин афинского «сада». Кулаковский обосновывает это.

Нельзя не отметить, что форма изложения Лукреция не только поэтическая, но и — гекзаметр, что роднит Лукреция с Гомером, Ксенофаном, Парменидом, Эмпедоклом, Гесиодом и пр., и является родным размером национального эпоса, примыкая к гномической народной поэзии. Гекзаметр — размер, употреблявшийся пишущими для обращения к самой широкой аудитории, причем — обращения дидактического, назидательного (такой у него *семантический ореол*, по М. А. Гаспарову). Лукреций выказал свое мировоззренческое единство с греком через греческий же гекзаметр. И потому, «приступая к передаче доктрин Эпикура на латинский язык, Лукреций должен был прежде озаботиться продукцией самих средств такой передачи, то есть заняться созданием соответствующей новой латинской терминологии» [23]. С этой точки зрения, источником Лукреция был не только Эпикур, но в большей степени — сами греки в их повседневности, и потому во вкусах, литературных патиях, антипатиях и манере письма Лукреций от Эпикура едва ли зависим.

Догомеровский грек, конечно, не подозревал о существовании Эпикура, Эпикур — о Лукреции, и все вместе — о Кулаковском. Оттого понятно, что *Кулаковскому впервые в русской науке удалось выстроить модель античного суждения о мире и смерти в виде устойчивой конструкции*. Излагая эсхатологические представления древних греков, Юлиан Андреевич опирался на много-

томное исследование Эрвина Роде «Psyche: Культ души и вера в бессмертие у древних греков» [25]. Это отмечается всеми, кто упоминает о его лекциях. Однако известно, что магистральная идея этого сочинения была заимствована Роде у его друга Фр. Ницше («Рождение трагедии из духа музыки», 1871 г.) [24]. Быть может, именно в этом факте следует усмотреть тот гиперкритический модернизм, который сказался и на книге самого Роде, и на лекциях Кулаковского и знаменовал выход классической филологии на новый рубеж: *культурологический*. В русской классической филологии этот угол зрения был наиболее ярко представлен в первую голову Ф. Ф. Зелинским. Именно Фаддеем Зелинским (вместе с Ф. Ф. Соколовым) выступил официальным оппонентом по докторской диссертации Кулаковского «К вопросу о начале Рима» в сентябре 1888 г. и по достоинству оценил новизну, свежесть исследования. Зелинский был другом «филэллина» Вяч. Иванова, который тоже, занимаясь античным дионисизмом, был близок к Кулаковскому (в 1916-м он вместе с В. Ф. Эрном жил на даче Кулаковского в Красной Поляне близ Сочи [26]). Эти факты биографии с внешней стороны объясняют стремление ученого не просто изложить в связной форме «загробные настроения» античного человека, но построить их в виде некоей умственной конструкции, которая с самим античным представлением могла и не иметь упругой корреспонденции. По ней, глядя на один элемент, можно увидеть, как логично вырастает другой, из другого — третий, и т. д. Я старался показать, как эта конструкция выглядит.

1. См.: Пучков А. А. Юлиан Кулаковский и его время: Из истории антиковедения и византистики в России. — 2-е изд., перераб., исправ. и доп. — СПб, 2004; Матвеева А. В. Юлиан Кулаковский. — К., 2002; Юлиан Андреевич Кулаковский (1855–1919): Библиографический указатель (К 80-летию со дня смерти) / Сост. и авт. вступит. ст. А. А. Пучков. — К., 1999; Пучков А. А. Юлиан Кулаковский и его исследования тектоники античного мировоззрения // Кулаковский Ю. А. Эсхатология и эпикуреизм в античном мире: Избр. работы / Изд. подгот. А. А. Пучков. — СПб, 2002. — С. 5–4; Матвеева А. В. История Крыма // Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды / Вступит. ст. Л. Матвеевой; Ин-т востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины. — К., 2002; С. 3–76; Пучков А. Кабинет Кулаковского // Кабинет: Ж-л-каталог офисной мебели. — 2003. — Весна/лето. — С. 18–19; Пучков А. А. Юлиан Кулаковский и его «История Византии» в пространствах российского византиноведения: Последний классик летописного жанра и культура жанра // Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. 1: 395–518 годы. — 3-е изд., исправ. и доп. — СПб, 2003. — С. 5–48; Пучков А. Рим Юлиана Кулаковского и Київ Михайла Булгакова: Метафоричний збіг й екстериторіальні розбіжності // Мова та історія. — К., 2004. — Вип. 68. — С. 46–54; Пучков А. Юлиан Кулаковский: профессор и лекция // Кулаковский Ю. А. История римской литературы от времени Республики до времени Империи в конспективном изложении / Изд. подгот. А. А. Пучков. — К., 2005. — С. V–LXVI; Денисенко О. Кулаковский // Видатні діячі науки і культури Києва в історико-краєзнавчому русі України: Біограф. довідник / Ін-т

історії України НАН України. — К., 2005. — Ч. 1. — С. 304–308; Смолин М. Б. Кулаковский // Энциклопедия имперской традиции русской мысли. — М., 2005. — С. 249–252; *Непомнящий А. А.* Из истории подготовки «Археологической карты Крыма»: По данным переписки Ю. А. Кулаковского с А. И. Маркевичем // Сучасні проблеми дослідження, реставрації та збереження культурної спадщини: Зб. наук. пр. / ІПСМ. — К., 2006. — Вип. 3, ч. 1. — С. 127–142; *Непомнящий А. А.* Доктор римской словесности: Юлиан Кулаковский // *Непомнящий А. А.* Подвижники крымоведения. — Симферополь, 2006. — Ч. 1. — С. 205–236, и др. Наша статья иллюстрирована репродукциями из книги Ю. А. Кулаковского «Смерть и бессмертие в представлениях древних греков» (К., 1899).

2. Обсуждаются три публикации Юлиана Андреевича: «Смерть и бессмертие в представлениях древних греков» (1899), «Философ Эпикур и вновь открытые его изречения» (1889) и «Поэма Лукреция “О природе”» (1887). Эти работы собраны нами под одной обложкой: *Кулаковский Ю. А.* Эсхатология и эпикуреизм в античном мире / Изд. подгот. А. А. Пучков. — СПб, 2002. К сожалению, Издательство «Алетейя» не предоставило корректуру верстки этой книги, из-за чего она полнится неточностями и опечатками, оказались перепутаны подписи под иллюстрациями и проч.

3. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 458.

4. *Крымский С. Б., Парохонский Б. А., Мейзерский В. М.* Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания. — К., 1993. — С. 18.

5. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указат. С. В. Пахомова. — СПб, 2000. — С. 53.

6. *Клинггер В. П.* Сказочные мотивы в «Истории» Геродота. — К., 1903. — С. 18.

7. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. — М., 1987. — С. 13.

8. Там же. — С. 71.

9. Там же. — С. 40.

10. *Зелинский Ф. Ф.* Древнегреческая религия. — К., 1993. — С. 13.

11. *Клинггер В. П.* Амброзия и живая вода // Epanos: Сборник статей по литературе и истории в честь заслуженного ординарного профессора Императорского университета св. Владимира Николая Павловича Дашкевича. — К., 1906. — С. 63–64.

12. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа. — С. 69.

13. *Клинггер В. П.* Амброзия и живая вода... — С. 62–63.

14. *Пучков А. А.* Поэтика античной архитектуры. — К., 2008. — С. 362–365.

15. См.: *Мионов А. М.* Картины загробной жизни в греческой живописи на вазах. — М., 1895. — С. 63.

16. Это обстоятельно доказал А. В. Ахутин в работе «Понятие “природа” в античности и в Новое время: Physis и natura» (М., 1988).

17. Там же. — С. 101.

18. Там же. — С. 122. К сожалению, А. В. Ахутин не рассматривает взаимодействие греческой physis и римской natura, а сразу переходит к вопросу о функционировании natura в Новом времени.

19. *Лурье С. Я.* Демокрит, Эпикур и Лукреций // *Лукреций.* О природе вещей: В 2-х т. — М.; Л., 1947. — Т. 2. — С. 137.

20. Петровский Ф. А. Мифологические образы у Лукреция // Там же. — С. 179.
21. См. об этом: Nilsson M. P. A History of Greek Religion. — Oxford, 1925; Nilsson M. P. The Mycenaean Origin of Greek Mythology. — Berkeley, 1932; Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. — Новосибирск, 1990; Нильссон М. Греческая народная религия / Пер. с англ. С. Клементьевой. — СПб, 1998; Фестозвер А.-Ж. Личная религия греков / Пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. — СПб, 2000.
22. Ауэр С. Я. Демокрит, Эпикур и Лукреций... — С. 112.
23. Толстой И. И. Лукреций как поэт // Там же. — С. 149.
24. Элизабет Фёрстер-Ницше, сестра Ницше (и фальсификатор его сочинений), отметила, что, когда ее брат услышал сообщение о смерти Роде (1898 г.), по его щеке скатилась слеза и он прошептал: «Ах, Роде». Впрочем, отношения Ницше и Роде были натянутыми.
25. См.: Rhode E. Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. — Freib., 1890–1894. — Bd 1–2.
26. См.: Пучков А. А. Юлиан Кулаковский и его время... — С. 258–262, 420–421, 444.