

Andriej Puczko\*

## ESCHATOLOGIA I EPIKUREIZM W STAROŻYTNYM ŚWIECIE: JULIAN KUŁAKOWSKI O LUDZKIEJ NATURZE W MITOLOGII GRECKIEJ

Fakt, że kijowski profesor filologii klasycznej Julian Kułakowski (1855-1919) (Puczko 2002), na którego moda naukowa dawno stała się oczywistością, zwrócił się ku badaniom pozagrobowych zjawisk starożytnej kultury greckiej, powinien zostać uznany za naukowe kuriozum.

Swoje badania rzymskiej historii wojskowości i wojen, zapoczątkowane w roku 1880 zakończył w 1910 roku *Historią Bizancjum* w trzech tomach (z około siedmiu lub ośmiu planowanych), a zważywszy na wszystko, to po drodze zainteresowań historią ziem leżących nad Morzem Czarnym, Kułakowski zainteresował się kulturą duchową starożytnej Grecji jak gdyby w trybie nienaukowych ciekawostek. Zupełnie inne cele kierowały nim, kiedy grecka historia była obiektem jego praktyki jako łacinnika i jednego z pierwszych rosyjskich bizancjologów. Co wiąże „jego” Rzym z „jego” Grecją?

Oprócz książki o eschatologii starożytnych Greków (1899), zostawił dwa wykłady publiczne: pierwszy o Epikurze (1889), drugi o rzymianinie Lukrecjuszu (1887), który w pewnym sensie poetycko opracował racjonalizm epikurejski na rzymskim gruncie.

Celem moich szkiców nie jest rozmnażanie nowych interpretacji greckich eschatologów Epikura i Lukrecjusza (nimi zajmuje się humanistyka), lecz przesłedzenie i odtworzenie, jak Kułakowskiemu udało się połączyć w całość eschatologię i epikureizm, ujmując jego prace z jednego punktu widzenia i zagłębiając się w „teorię” tych tekstów i proponując pojąć, w jaki sposób są one grupowane tematycznie, jakie zajmują miejsce wśród innych dzieł myślicieli i jak łączą się z główną ideą, nie będąc chronologicznie uporządkowanymi. Niezależnie można postawić pytanie, na ile te dzieła zachowały świeżość naukową.

Analizę merytorycznej zawartości trzech badanych tekstów Kułakowskiego należy zbudować na zasadzie odwrotnej do chronologii ich pojawiania

---

\***Andriej Puczko** – profesor nauk o sztuce, Narodowa Akademia Sztuki Ukrainy, Kijów, akademik ukraińskiej Akademii Architektury; zainteresowania naukowe: historia i teoria kultury, historia sztuki, teoria architektury, e-mail: [dr.Puchkov@i.ua](mailto:dr.Puchkov@i.ua).

się: od greckiej eschatologii przez Epikura do Lukrecjusza. Takie posunięcie jest logiczne nie tylko z punktu widzenia rozwoju starożytnego światopoglądu, ale także pod względem rekonstrukcji natury tego świata w ujęciu Kułakowskiego. Jednak przed rozpoczęciem takiego opracowania należy odnieść się do ogólnej kwestii tego, jak współczesna nauka ujmuje światopogląd starożytnego człowieka.

Każda nowoczesna interpretacja mitologicznej przestrzeni starożytności ograniczona jest dwoma trudnościami. Po pierwsze, trzeba wyjść poza spekulatywne, intelektualne badanie. Polega to na przeniesieniu uwagi na ogólnogrecką, codzienną świadomość charakterystyczną nie tylko dla mędrców, poetów i dramaturgów, ale także dla zwykłych ludzi – konsumentów ich produkcji. Po drugie, co wynika z pierwszego – należy mówić o istnieniu pewnej plastyczno-cielesnej postaci, formy tej świadomości, która tylko w takiej postaci może być przyswojona przez współczesnych ludzi.

Aby stworzyć nowoczesny punkt odniesienia co do podejmowanych przez Kułakowskiego wysiłków na rzecz odbudowy dawnych poglądów na temat śmierci i nieśmiertelności duszy ludzkiej, niezwykle ważne jest określenie miejsca zasady cielesności w greckim micie, która okazuje się jaskrawym odbiciem codziennej świadomości starożytnych Greków. Zabieg ten jest szczególnie ważny, ponieważ w wykładach Kułakowskiego ujawniono zarówno strukturę greckiej religii, jak i walkę z nią w poemacie Lukrecjusza (i z przesądami wywołanymi przez nią), który podąża w tym względzie nie tylko za Epikurem, ale i Lukianem. Innymi słowy – trzeba umieć ocenić naukową staranność badacza tej materii, która zasadniczo takiej staranności nie zakładała.

Jeśli chodzi o naturę mitu, w ogromnym zakresie opracowaną w nauce, skupię się na dwóch momentach. Jeden z nich został ukazany przez Aleksiego Łosiewa (1893-1988), a drugi przez Siergieja Krymskiego (1930-2010).

Według Łosiewa mit jest zmysłowym wyobrażeniem i nie ma w nim niczego abstrakcyjnego; mit jest zawsze uogólnieniem zjawisk przyrody i społeczeństwa, jest bezpośrednią realną zgodnością idei i zmysłowego obrazu. „Każda forma abstrakcyjnej myśli, która jest tylko odbiciem rzeczywistości, w mitologii jest samą rzeczywistością ze wszystkimi jej materialnymi i rzeczywistymi cechami, w formie żywych istot lub martwych przedmiotów. W micie, wszystko co idealne jest w pełni tożsame z materialnym i rzeczowym, a wszystko co materialne/rzeczowe zachowuje się tak, jakby było idealne. Dlatego każdy mit okazuje się zawsze czymś na podobieństwo cudu, czymś fantastycznym i czarodziejskim” (Łosiew 1990)<sup>1</sup>. Zauważyć należy, że

---

<sup>1</sup>Bibliografia oraz literatura w przypisach pozostawiona została w wersji oryginalnej.

sformułowanie abstrakcyjnej myśli polega tutaj nie tylko na odbiciu rzeczywistości: jest to ta sama rzeczywistość, a do tego posiadająca cechy cielesne rzeczywistości, przez którą została zainicjowana. Niestety, definicja mitu Łosiewa nie daje odpowiedzi na proste pytanie, dlaczego lub po co Grekowi (i nie tylko jemu) potrzebny jest mit. Definicja Łosiewa zakorzeniona jest w fenomenologii i nie bierze pod uwagę codziennego funkcjonowania mitu jako żywego wynalazku rzeczywistości o innej bytowej naturze dokonanego przez ludzką świadomość. Z punktu widzenia praktycznej aktywności „gestykulatywny” mit należy rozpatrywać tak, jak proponuje Krymski: „Od strony duchowej – pisze – mit jako tekst [...] może niczym nie różnić się od konwencjonalnych produktów ludzkiej wyobraźni. Jednak kiedy te ostatnie mogą być rezultatem prostych marzeń, to mit zawsze pojawia się także jako środek przywrócenia »utraconej« równowagi etycznej, jako wymyślony plan rytuału życiowego, jako metafora realnego działania zorientowanego na zachowanie społecznego i przyrodniczego porządku świata” (Krymskij, Parachonskij 1993, s. 18). Wydaje się, że taka definicja mitu pozwala odpowiedzieć na pytanie, do czego potrzebna była starożytnym Grekom mitologia. Jednak i tą tezę można potrząsnąć, odwołując się do opinii irlandzkiego badacza starożytności, Erica Dodds’a (1893-1979) który zauważył, że we wczesnych stadiach rozwoju ani w Grecji, ani nigdzie indziej religia nie była skorelowana z moralnością: pochodziły one z różnych źródeł. „Można założyć, że religia, w szerokim tego słowa znaczeniu, jest pochodną ludzkiego związku z naturalnym otoczeniem człowieka, moralność zaś – jego stosunku do swoich pobratymców” (Dodds 2000, s. 53). Tutaj byłoby właściwe, aby rozdzielić koncepcyjnie mit i bajkę, co jako pierwszy uczynił w 1903 roku w Kijowie klasyczny filolog polskiego pochodzenia Witold Vincenty Klinger (1875-1962): jako bajkę należy rozumieć „ten rodzaj dzieła narracyjnego, które zajmuje miejsce pomiędzy mitem a powieścią, łączy w sobie cud pierwszego i niewyszukaną zabawność drugiego” (Klinger 1903, s. 18). W przeciwieństwie do baśni, mit nie ujawnia obiektywności zdarzeń, lecz prawdę relacji. Jak zauważył w prywatnej rozmowie Abram Marder (1931-2013), kiedy bajka personifikuje relacje międzyludzkie, to mit personifikuje relacje między człowiekiem a naturą.

Jakkolwiek by nie było, przyjmując punkt widzenia Krymskiego patrzymy na mit jak na funkcję gestu (dynamicznego, myślowego etc.), przyjmując zaś punkt widzenia Łosiewa – patrzymy na mit jak na zjawisko. O tym, że mit jest aktem duchowo-praktycznego władania światem nie ma sensu mówić. Ważne jest w tym miejscu podkreślenie, że mit jest także dla antycznego Greka aktem artystycznego postrzegania siebie i rzeczywistości, widzianych w pryzmacie ich idealnych parametrów. To właśnie mitologiczna

opowieść legła u podstaw starożytnej malarskiej i nawet architektonicznej tematyki. Gdyby nie było mitologii Greków, to nie zbudowali by oni wielu świątyń, które są przedmiotem podziwu i nie zostawiłyby tyle wyrazistych tematów na produktach ceramiki z czarnym i czerwonym stylem figurowym; a wtedy i Rzymianie nie mieli od nich czego zapożyczać. Nawet epos Homera byłby niemożliwy bez mitologicznych wyobrażeń zarówno tego, kto je tworzył, jak i tych, którzy uczyli się ich na pamięć i przyswajali język ojczysty.

Dlatego należy zauważyć, że pojęcie mitu przekracza pojęcie myśli, bo jeśli założymy, że każda myśl jest realnym zjawiskiem, które ma abstrakcyjny i idealny charakter, to mit jako swego rodzaju realizacja wykracza poza próg myśli, nieuchronnie traktując jako rzeczywistość to, co przewyższa samą realność myśli – tzn. daje realne urzeczywistnienie w postaci materialności i fizyczności boga lub bohatera. Mit okazuje się najwyższym wcieleniem myśli, ponieważ w nim przejawia się bezpośrednie zespolenie dwóch rzeczywistości – rzeczowości/realności myśli o greckim bogu lub bohaterze z jego własną stałą społeczną rzeczywistością tego boga czy tego bohatera.

W swoim czasie Jacob Golosovker (1890-1967) twierdził, że „wyobrażony, imaginacyjny świat mitu często posiada więcej życia niż sam świat fizyczny, podobnie do tego jak bohater powieści, bywa dla nas bardziej żywotnym i historycznie konkretnym, niż jakaś inna historyczna postać” (Golosovker 1987, s. 13). Zgadając się z tym poglądem, świadczącym o chęci modelowania i projektowania przestrzeni mitologicznej wyobcowanej ze świadomości, tzn. jako formy zewnętrznej – należy zauważyć, że sama konstrukcja mitologii jest możliwa tylko wtedy, gdy mit jest ujęty z zewnątrz, obok starożytnych „klerykalnych” stanów świadomości. Oczywiście – i to jest podkreślane przez Kułakowskiego – mitologia osiąga cele plastyczne jakby przez przypadek, okrężną drogą, zupełnie nie mówiąc o tej czy innej rzeczywistości: a przy tym przedstawia tę rzeczywistość za pomocą materiałów nie pasujących specjalnie do tego, sposobem „bricolageu” (Władimir Toporow) – jakby rykoszetem, odbiciem od świadomości. Może właśnie w greckim micie po raz pierwszy i najwyraźniej objawiła się ta zdumiewająca zdolność wyobraźni, którą po wielu wiekach Kant rozdzielił na „produktywną i „reproduktywną” – czyli zdolność wyobraźni do symulowania samej siebie (Golosovker 1987, s. 71). Ta symulacja przejawia się w zdolności mitu do oderwania się od fenomenologicznych korzeni – od świadomości która go wygenerowała, poprzez ukonstytuowanie się „jak gdyby wyobrażenie”, a w rzeczywistości – najprawdziwszą rzeczywistością (i nie jest „wyobcowaniem” heglowskim, lecz właśnie „oderwaniem” jako warunkiem koniecznym dla każdego inno-bytu-w-sobie).

Złożoność intelektualnej sytuacji współczesnego badacza mitologii polega na tym, że, po pierwsze, nie tylko „logika cudowności nie rości pretensji do interpretacji z punktu zdrowego rozsądku” (Golosovker 1987, s. 40) i dlatego nasze zainteresowanie greckim mitem ma charakter estetyczny, lecz, po drugie, w żaden inny sposób, oprócz „zdrowego rozsądku”, nie uda się zrozumieć nie-mitologii, która sama z siebie nie żąda interpretacji. To, co dla Greka było faktem codziennej świadomości, dla nowoczesnego uczonego jest owocem konstrukcji naukowej. Na przeciwnym biegunie do tych dwóch energii – starożytnej „niefrasobliwości” i współczesnego naukowego napięcia – właśnie spala się sens klasycznej filologii i jej badania mitologii. Przy czym wiedza o greckiej „cudowności” też jest produktem naszych czasów. Grek prawdopodobnie nie wiedział, że jego bogowie to „cud” i dlatego nie potrzebował żadnych ontologicznych bądź umysłowych dowodów na ich istnienie.

Separowanie myśli jako predykat aktywnego poznania przez podmiot obiektywnego świata stało się możliwe z momentem oddzielenia podmiotu i przedmiotu, kiedy ten drugi uniemożliwił temu pierwszemu myślenie o sobie bez kontroli „subiektywnej strony”. Dlatego Grecy nie mieli pojęcia o myśleniu jako bezwiednej aktywności świadomości i generowaniu idei, ponieważ nie powstało jeszcze pojęcie myślenia. Filozof rejestrował pewnego rodzaju nieświadomość co do tego, skąd pojawiła się u niego idea (Platon – tak, Arystoteles – podobnie) i nawet nie zadawał sobie trudu pomyślenia, jak mogła się ona pojawić. To dopiero dzisiaj wiemy, że „jeśli myśl nie przychodzi do głowy, to nie przychodzi nigdzie” (Myron Pietrowski). Taka możliwość pojawiła się dopiero w postkartezjańskiej przestrzeni. A pytanie o to, jak można pomyśleć o tym, o czym myślisz, bezpośrednio lub pośrednio postawione przez Meraba Mamardashvili, trafnie oddaje sytuację swobodnego i abstrakcyjnego myślenia o świecie. Jednak nie dotyczy to mitologii i myślenia mitycznego. Podobnie jak wszechkosmiczna Jednia (Plotyn), dopuszczona przez człowieka jako właśnie założenie, przekracza zdolności ludzkiego myślenia – podobnie i mitologiczne konstruowanie myśli okazuje się organicznym, nawet „organizującym, przekraczając jakąkolwiek cielesną naturę myśli oraz refleksyjną zdolność myślenia w ogóle, ponieważ dokonuje się tu fenomenologiczne wyjście, przejście poza aktualną zdolność subiektywnej aktywności umysłowej. Zdolności (!) te przekształcają się w aktywność uniwersalną i stwarzają formy, które odpowiadają nie jednostkowej formie myśli, lecz całemu systemowi świadomości, która staje się społeczną, a zatem uogólnioną formą każdej pojedynczej świadomości. W tej pojedynczości mit przejawia się jako całość, w zupełności, a świadomość, zmuszona jest do podporządkowania się jemu, z jednej strony, stosując „zasady dobre-

go tonu”, a z drugiej – bez możliwości skażenia go i zakłócenia, lecz tylko – przekształcając według własnego rozumienia „w kole kredowym” mythopoesis codziennego stereotypu. Tak, to nie mogło być inaczej, jeśli zgodnie z Tadeuszem Zielińskim, dla greckiej świadomości martwa natura nie istniała „cała ona była życiem, wszystko – duchem, wszystko – boskim. Nie tylko w swoich łąkach i lasach, rzekach i źródłach – była boska także w falujących powierzchniach mórz, oraz w niewidzialnej ciszy swoich pustyń górskich” (Zieliński 1993, s. 13).

Innymi słowy, nowoczesne rekonstrukcje starożytnego światopoglądu pozwalają nam stwierdzić, że choć różnił się on zasadniczo od obecnego, to jednak posiadał strukturę i tektonikę, które równie dobrze mogą zostać zbadane i odzwierciedlone. I to właśnie potwierdzają trzy wykłady Kułakowskiego o greckiej eschatologii. „Jednak – jak zauważył przy innej okazji, przywoływany już Witold Klingier – ta w zasadzie racjonalistyczna hipoteza próbująca cały kompleks wyobrażeń religijnych „sprowadzić do jednej wspólnej naturalnej bazy” („auf eine gemeinsame Naturbasis zuruck-fuhren”), z trudem da się zastosować do obrazów, które powstanie o wiele więcej zawdzięczają niejasnym tęsknotom serca niż podszeptom umysłu analizującego” (Klingier 1906, s. 63-64).

Jaki właśnie model „niejasnych tęsknot” greckiego serca zbudował Kułakowski?

Wracając do tematyki śmierci, Hadesa, cienia w Hadesie i kwestii cienia jako takiego, to znaczy do kwestii tego, co po tamtej stronie, co było konstruowane przez codzienną grecką świadomość jako paralelne do tego, co widzialne i doznawane, Kułakowski poruszył kwestię nieistniejącej cielesności starożytnych greckich wyobrażeń. Jeśli ta kolokacja może wydać się paradoksalna, to tylko jako taka, ponieważ tak jak w kontekście mitologii nie jest zaskakujące, że martwi schodzący do Hadesu, z epistemologicznego punktu widzenia, zachowują swoje ciała, natomiast z ontologicznego – tracą je. Jednak tak czy inaczej uczestniczą w byciu, w byciu świadomości. Jak zauważył Jakow Emmanuilovich Golosovker w heleńskim micie, w świecie cudowności, nieśmiertelność „leży dosłownie po drugiej stronie intelektualnego ujęcia, a wieczność dana jest jako nieskończone trwanie” (Golosovker 1987, s. 69). To jest koniec końców coś danego, tzn. przedstawionego nie tylko w słowie, lecz po prostu wyrażonego. Kułakowski, rozważając o różnicy między życiem duszy i życiem duchowym u Homera, dochodzi do wniosku, że razem z martwym ciałem spalone jest także phrén, razem z nim znika także Thymos, zostaje jedynie psyché, sobowtór żyjącej osoby, utrzymujący jej podobieństwo. „On nie jest dostępny dla kontaktu z żywym człowiekiem”. Oczywiście, chodzi o haptyczny, fizyczny kontakt. Jednak zarówno z duszą

Boga, jak i duszą martwego Grek miał kontakt, lecz nie namacalny. W intelektualnym, gnoseologicznym aspekcie ten kontakt był równie realny jak każdy inny – w kontekście ontologicznym. Ta okoliczność dała później księciu Sergiuszowi Bulhakowi prawo odniesienia treści mitu do sfery boskiego bytu w kontekście związku z człowiekiem: Bóg w swej ludzko-boskości lub bogoczołwieczeństwie jest zawsze pokryty „skórzanymi sukniami”.

Nie na darmo przed-olimpijscy Grecy rozróżniali dwie wyraźne strony zaświatów (nawiasem mówiąc, słowo „zaświaty” wyraża obie te strony): braci Thanatosa i Hypnosa, z których pierwszy był uosobieniem śmierci, drugi – snu i obaj należeli do Hadesu. Każdy grecki mit zawiera jawną lub niejawną aluzję do odrębnego istnienia w jakimś niezrozumiałym, mrocznym Tartarze wszystkiego, co zgorzało w obliczu Bogów – w tym dziwnym „niższym niebie”.

I tak, rzymianin Lukrecjusz, wyjaśniając męki Tityos, Tantalą i Syzypa (III 978-1023; także – *Odyseja* 19 577-598), rysuje alegorię tego, że „w naszym życiu jest tutejszość”. Jest to bardzo ważne stwierdzenie. Bogowie straszą Tartarem swoich kolegów-bogów, bohaterów i gigantów oraz ludzi, co sugeruje, że w Tartarze życie jest możliwe, lecz inne, w którym wszystko co ziemskie ulatuje w „tartarność”/piekielność. Takie funkcjonowanie związane jest z tragicznymi dla tytanów lub człowieka zdarzeniami. W ogóle tragedia jest najbardziej wyrazistym inscenizacyjnym i teatralnym przetworzeniem greckiej mitologii „w działaniu”. Właśnie gwoli tragiczności (i artystyczności, a właściwie tragiczności) tematyki mit powstał, ponieważ jego zadaniem jest leczenia tego, co niemoralne.

Jednak w samej demarkacji światów na „ziemski” i „pozagrobowy” nie może dziwić pojęcie „świat”. Przez samych Greków została zbudowana pewna symetria pomiędzy tymi dwoma światami. Przy czym w ziemskim świecie jest mało prawdopodobne, aby człowiek mógł spotkać Boga twarzą w twarz (bogowie są zazdrośni i przynoszą ludziom nieszczęście, twierdził Hezjod), lecz w zaświatach spotka się z nim na pewno. Wśród Greków Tartar to mitologicznie realna (imaginatywno-realna) przestrzeń znajdująca się w głębi kosmosu, tyle samo i równo oddalona od Hadesu jak ziemia od nieba. „Jeśli rzucisz kowadło mosiężne z nieba na ziemię – mówi Hezjod – to polecie na ziemię przez dziewięć dni. Taką samą ilość czasu zająłby mu lot z ziemi do Tartaru. W Tartarze leżą korzenie ziemi i morza, wszystkie końce i początki. (Nic dziwnego, że był usytuowany w świadomości tuż obok Chaosu, Erosa i zazdrosnej Gai – przyp. AP) Noc okrąży go trzy razy. Do Tartaru byli zesłani Tytani pokonani przez Zeusa – tam tłoczą się za drzwiami z miedzi, których strzegą sturękie stwory”. (*Teogonia* 717-745). Tak jak kowadło, człowiek umierając, schodzi do podziemia, przetwarzając

swoje bycie na bycie w świecie skrytym, ale nie mniej realnym i postrzeganym myślą. A myśl wyraźnie rozdziela górę od dołu. Nic dziwnego, że grecki mit jest tak żywy, choć z powodu funkcjonalnej niepraktyczności przekształcił się w bajkę. Witold Klinger wykazał, że starożytni byli daleko od takiego pesymizmu i w starożytnych Nekyiai, literackich wyobrażeniach pozagrobowego życia, zapomnienie i nie pamiętanie, spersonifikowane w obrazie Lety, zamiast wydawać się szczytem szczęścia, tylko pogarsza horror ponurej siedziby Hadesu. Później to samo zapomnienie okazało się zwiększeniem cierpienia ukaranych grzeszników dokładnie tak samo, jak zachowanie pełnej świadomości i błogosławionej pamięci, dzięki właściwościom wody Mnemosyne, zgodnie z orficką Nekyiai, było najlepszą nagrodą dla sprawiedliwych (Klinger 1906, s. 62-63).

Kułakowski zauważa, że w narodowej świadomości żyła wiara, że „po śmierci człowiek zachowuje świadomy byt: co było wyrażone przez obrzęd pogrzebowy i kult zmarłych”, przy czym, i to jest znaczące, żadna „duchowa władza, żadna duchowa instancja o charakterze państwowym nie zakładała tej wiary ani jej nie chroniła”. Ta obserwacja jest szczególnie ważna dla poglądu o niezamierzonym charakterze i zasadniczej „wolności sumienia” starożytnych Greków w wyborze ich odnoszeniu się do zjawiska śmierci i o możliwości refleksji o niej. Dusza po śmierci całkowicie zachowuje indywidualność, pozostając bytem już na zawsze wybawionym od śmierci, posiadającym pełną świadomość i (!) – ponadto – na poziomie, który był dostępny duszy w prawdziwym życiu.

Tylko w ten sposób „świat żywych i świat umarłych mogą zbliżyć się do siebie”. W misteriach eleuzyńskich była już wcześniej inscenizowana, teatralizowana obietnica szczęśliwego życia pozagrobowego odnosząca się do tej „żałosnej” helleńskiej duszy, o której pisał Arystoteles. Oczywiście, umierając, człowiek opuszczał królestwo żywych, ukradkiem zaglądając w oczy Hekate (bogini ciemności, wiążąca świat żywych ze światem zmarłych) i Grecy wyrażali ten żal i to spojrzenie w tragediach. Nie ma powodu, aby sądzić, że nie rozróżniali oni tych dwóch światów: Grek pogodził się z istnieniem świata zmarłych, ale odniósł się do tego ze znaną ironią, nawet grając z tym światem i wygrywając go. Aby móc stłumić łzy. Na wyłożonej marmurem orhestrze, postukując koturnami, płakali aktorzy wedle scenariusza, a na widowni amfiteatru płakali widzowie; przecież jedni i drudzy wiedzieli, co znaczy odejść z tego życia do życia drugiego, bez względu na to, jaką miarą realności zabezpieczane było to przejście.

Swego czasu zdarzyło mi się pisać o fenomenie cienia w królestwie zaświatów (Puczkow 2008, s. 362-365). W odniesieniu do „eschatologicznych” wykładów Kułaковского ważne jest, aby skonstatować, co następuje. Cień



okazuje się być ostatecznym stanem widzialnego bezcielesnego (wedle Kanta – amfibolią), istnieniem, które jest możliwe tylko jako coś wyraźnego pomimo „królestwa cieni” w prawdziwym, żywym życiu greckiego mitu. Dla pojawienia się cienia niezbędne jest przede wszystkim światło i coś, co zaciemnia światło – ciało, dusza albo idea (obraz jaskini platońskiej). A wtedy okazuje się, że cień to jedyna prawdziwa rzecz, która sama nie rzuca cienia, i na tym polega jej samowystarczalność i „ontologiczna” ostateczność.

W ten sposób starożytny Grek, dokładnie przestrzegając w mitologii zasady cielesności wszystkiego, nawet cienia, zasadę pierwiastka cielesnego, który jest zaopatrzony nie tylko zmysłowo-materialnie, ale także duchowo i umysłowo – postulował w domyśle dla siebie oczywistą dla nas zasadę odwróconej symetrii w funkcjonowaniu świata żywych i świata martwych. To była główna oś światopoglądu starożytnego, która nie dotrwała nawet do czasów rzymskich. Najbardziej zdumiewające jest, że Grek przedstawiał oba światy wystarczająco abstrakcyjnie: dusza oddziela się od ciała w chwili śmierci i, działając niezależnie od ciała, przechodzi do innego świata, znajdując w nim nowe i już nieśmiertelne ciało i która sama staje się w tym ciele czystą duszą. Okazując się ideą w świecie żywych, dusza ludzka w świecie zmarłych otrzymuje spekulatywną, oczywistą realność wcielając się i ukorzeniając. Nieśmiertelne ciało jest możliwe tylko tam, gdzie nie ma śmierci, gdyż śmierć istnieje w Hadesie. Śmierć to prerogatywa świata żywych, a nie świata martwych. Tylko w świecie martwych dusza ludzka jest nieśmiertelna. Cielesność duszy w świecie żywym jest symetryczną cielesnością duszy w świecie martwych. Zasada takiej symetrii przenika starożytny mitologiczny kosmos antyczności (jedno ze znaczeń słowa Kosmeó – udekoruj). Platoński świat idei, który analizuje Kułakowski z eschatologicznej perspektywy jako świat idealnej rzeczywistości to potwierdzenie zwrotnej symetrii cielesności w micie. Ciało nagrobne duszy i jej nosiciela (bohatera, tytana, człowieka) okazuje się w micie prawdziwym i oczywistym. Nic więc dziwnego, że przenikliwy Lukrecjusz napisze kilka stuleci później, że jedynym wiecznym początkiem w przyrodzie jest śmierć (II 75-79).

Tak rozumiana cielesność rozprzestrzeniona jest nie tylko na bogów, tytanów i bohaterów, ale także na całe środowisko, na ten mitologiczny krajobraz, który źródłami wody, niejadalnymi jabłkami Tantalą, urwiskami i inną przyrodą (w tym prometejskich sępów-katów) tworzy przestrzeń zaświatowej działalności zmarłych. Według orfickich wyobrażeń, piekielne rzeki wypełnione były następująco: Flegeton – ogniem, Kokytyos – błotem, Acheront – powietrzem (!), Okeanos – wodą – i to nie przez przypadek.

Przyroda (Physis) pozagrobowego świata jest żywa. Zatem znaczy to, że nie była ona traktowana przez Greków jako martwa, ponieważ w przeciw-

nym razie martwi nie mieli by gdzie mieszkać. Ale jej pozagrobowy charakter, wzięty z punktu widzenia świata żywych, jest absolutnie mitologiczny. Wydaje się, że właśnie dlatego starożytny mit jest materialną zgodnością ogólnej idei i zmysłowego obrazu, właśnie dlatego idealność nierozłączna jest w nim od materialności, i dlatego pojęcie mitu przerasta pojęcie myśli. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że u Greków pojęcie physis i pojęcie natury u nowożytnych filozofów natury są różne (Achutin 1988, s. 208) i, co więcej, ze względu na potężną metaforyczność greckiego języka, physis w zależności od kontekstu przyjmuje różne znaczenia, to staje się oczywiste, że grecka świadomości ujmowała przyrodę-naturę nie jako świat (lub to, co staje się światem), ale jako formę, wygląd, jako zewnętrzny wygląd rzeczy i jako to, co wewnętrznie przynależy do rzeczy, gdy tymczasem dla nowożytnej filozofii „Przyroda w swej produktywnej istocie jest Przemysłem” (Achutin 1988, s. 101). W tym sensie, physis semantycznie bliskie jest kosmeó i także jest physis czegoś, tak jak physis jest ozdobą czegoś. Anatolij Achutin omawiając związek „physis” i „kosmosu”, zauważa, że jońskie „filozofie przyrody” (Hezjoda, Heraklita) okazują się raczej „kosmogoniami” i związane są „z jednej strony, z tradycyjnym teogoniami, a z drugiej, z jońskim „historiami”, według gatunku poprzednikami późniejszej »historii naturalnej« i [...] jednymi z najważniejszych tekstowych źródeł, w których występuje 'physis'” (Achutin 1988, s. 122). Badacz zauważa, że wcześni greccy „fizjologicy” uchronili formę i istotę tradycyjnych kosmogonii; pytali się nie o to „jak działa natura”, ale „jaka jest natura każdego istniejącego jako istniejącego/bytu jako bytu”, co oznaczało: jakie jest pochodzenie każdego bytu istniejącego we wspólnym gospodarstwie kosmosu? To twierdzenie można uznać za obowiązujące także w epoce hellenistyczno-rzymskiej, a przede wszystkim dla Lukrecjusza, który nazwał swój poemat właśnie *De rerum natura* (*O naturze wszechrzeczy*), zamiast *De naturae* (*O naturze*) lub *De rebus naturae* (*O rzeczach w naturze*).

Do liczby filozoficznych wynalazków Rzymian, wbrew twierdzeniu Kułakowskiego należy odnieść ich skłonność do traktowania filozofii jako nauki stosowanej. Taki jest i Lukrecjusz, ponieważ moralność i etyka dominują zarówno w jego poglądach nad przyrodoznawstwem, jak i nad atomizmem Demokryta. Lukrecjusz stara się typologizować mit, oznakowując go miarą jakości: niektóre mity i wizerunki bóstw uważa za szkodliwe, inne za neutralne, jeszcze inne – za pozytywne. Ale w tym samym czasie, jak pisał Salomon Lurie, Lukrecjusz był poetą i „do harmonijnego i wspaniałego obrazu świata, sporządzonego przez materialistów, podchodził bardziej z estetycznej niż moralno-filozoficznej strony” (Lurie 1947, s. 137). Jednakże, nie jest to do końca prawda, ponieważ zarówno Epikur, jak i Lukrecjusz, jeśli rozumieli

naturę i bogów jako obojętną dla człowieka, to widzieli w tym moralną lekcję i świadectwo natury, dojrzewającej do statusu bytu realizującego etyczną harmonię świata. Oczywiście, wszystko związane ze światem martwych, wedle Lukrecjusza (i Epikura) jest szkodliwe, nauczanie o Faetonie – obojętne, legendy o ofiarowaniu Ifigenii i wyczynach Heraklesa (Hercules) – użyteczne, ponieważ pouczające. Ale całemu temu bogactwu znaczeń przeszkadza religia jako taka. I dlatego „główną zasługą” boga Epikura było wedle Lukrecjusza to, że obala on inną boginię – „Religię” (Pietrowskij s. 179) (nie na darmo w średniowieczu ateistów nazywano epikurejczykami).

Początkowo ubóstwo poznania było źródłem wierzeń i związanych z nimi strachów. To właśnie w XX wieku Alfred North Whitehead nazywa religię tym, co człowiek robi w związku swoją samotnością. A w czasach grecko-rzymskich – Lukrecjusz *O naturze wszechrzeczy* I 150–15:

... tylko strach wszystkich śmiertelników jednoczy, co wiele  
widzą zjawisk na ziemi i na niebie nierzadko  
których przyczyn w ogóle nie widza i pojąć nie mogą  
I myślą, że to wszystko boskim rozkazem tworzone<sup>2</sup>.

Być może jedyną rzeczą, która jednoczyła światopogląd starożytnych greckich eschatologów, Epikura i Lukrecjusza była wolność, to znaczy swego rodzaju „przekrojowa przyczyna” rzeczy i działań, pewna anamke, która leżała i leży u podstaw wyobrażeń człowieka o losie jako plastycznym mitologemie oraz jako nieuchronności, której można uniknąć tylko działając swobodnie, to znaczy bez świadomości własnych działań jako koniecznych. U samego Lukrecjusza znajdujemy wiersze wskazujące na konieczność wolnego i – co więcej – strukturalnego, tektonicznego formowania bytu:

(Lukrecjusz „O naturze wszechrzeczy” V 1148-1453).

Każdy sam w sobie porywał się w gniewie okrutnym  
Mścić, niż nam dzisiaj pozwala prawo sprawiedliwe  
Przeciwnym stało się życie przy gwałcie wiecznym  
Strach kary okrywa mrokiem wszystkie pokusy:  
W sieć swoją swawola i gwałt każdego łowią,  
Zwykle wracając do tego od kogo wyszły.

Jako jeden z pierwszych poeta nie tylko zrozumiał grecką religię jako przesąd, superstitio, ale także oblekł tę refleksję w formę poetycką. „Lukrecjusz był przeciwnikiem ascetyzmu – zauważa Salomon Lurie – konstatując, że u tego, kto obrał za cel całkowite odrzucenie pasji i przyjemności, zajmują

<sup>2</sup>Ten fragment i poniższy w przekładzie lingwistycznym tłumacza.

one ważne miejsce i przeszkadzają żyć oraz zmuszają człowieka do całkowitego skupienia się na ich przewyciężeniu” (Łurie 1947, s. 112). W tym sensie Lukrecjusz jest o wiele swobodniejszy niż Epikur i bliższy poglądom starożytnych Greków aniżeli gospodarza ateńskiego „ogrodu”. I Kułakowski to uzasadnia.

Nie można nie zauważyć, że forma ekspresji Lukrecjusza nie tylko jest poetycka, ale także – jest heksametrem, co jednoczy Lukrecjusza z Homerem, Ksenofanesem, Parmenidesem, Empedoklesem, Hezjodem i innymi. Okazuje się także równa pod względem metrum wielkości eposu ludowego, zbliżając się do gnomicznej poezji ludowej. Heksametram – to metrum służące do komunikowania się z szerokim gronem odbiorców, a także – komunikowania się dydaktycznego i moralizatorskiego. Lukrecjusz pokazał swoją światopoglądową jedność z Grekiem poprzez heksametr. I dlatego „przystępując do przełożenia doktryny Epikura na łacinę, Lukrecjusz musiał martwić się przede wszystkim o sformułowanie nowych środków dla tego przekładu, czyli musiał zająć się tworzeniem nowej, odpowiedniej łacińskiej terminologii” (Tołstoj, s. 149). Z tego punktu widzenia źródłem dla Lukrecjusza był nie tylko Epikur, ale w większym stopniu sami Grecy w ich codziennym życiu. I dlatego w gustach, upodobaniach i stylu literackim Lukrecjusz w niewielkim stopniu zależy od Epikura.

Greki epoki do-homerowskiej, oczywiście, nie śnił nawet o istnieniu Epikura, a Epikur – o Lukrecjuszu, a wszyscy oni razem – o Kułakowskim. Dlatego jest zrozumiałe, że Kułakowskiemu (po raz pierwszy w rosyjskiej nauce) udało się zaproponować model starożytnego myślenia o śmierci w postaci stabilnej struktury. Przedstawiając eschatologiczne poglądy starożytnych Greków, Kułakowski oparł się na badaniach wyłożonych w wielotomowym dziele Erwina Rohde *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greek*. O tym wspominają wszyscy, którzy słuchali jego wykładów. Wiemy jednak, że podstawowa idea tej pracy została zapożyczona przez Rohde od jego przyjaciela Fredricha Nietzschego (*Narodźiny tragedii z ducha muzyki*, 1871). Być może właśnie w tym fakcie należy widzieć ów hiperkrytyczny modernizm, który odcisnął się na księdze Rohde i na wykładach Kułakowskiego i świadczył o wyjściu filologii klasycznej na nową rubież – kulturową. W rosyjskiej filologii klasycznej ta perspektywa była najmocniej reprezentowana przez Tadeusza Zielińskiego (1859-44). To Zieliński był oficjalnym recenzentem doktorskiej pracy Kułakowskiego *W kwestii początków Rzymu* we wrześniu 1888 i docenił świeżość i nowość badań. Zieliński był przyjacielem filohellenisty Wiaczesława Iwanowa, który także zajmując się antycznym dionizyzmem był bliski Kułakowskiemu (w 1916 r. razem z Władimirem Ernem mieszkał na dacy u Kułakowskiego

w Krasnej Polanie na Kaukazie). Te biograficzne fakty jakby z zewnątrz wyjaśniają pragnienie naukowca nie tylko wyłożenia w spójnej formie „późnoprozobowych nastrojów” antycznego człowieka, ale także zrekonstruowania ich w formie jakiejś konstrukcji umysłowej, która z samym antycznym wyobrażeniem mogła nie mieć silnej korespondencji. Patrząc na nią, widać jak jeden element logicznie wpływa na drugi, a drugi na trzeci i tak dalej. W artykule próbowałem pokazać jak ta konstrukcja wygląda.

Thumaczył Roman Sapeńko

## Literatura

- ACHUTIN A. W. (1988), *Poniatie „priroda w anticznosti i Nowoje Wremia”*, Moskwa.
- GOLOSOVKER J. E. (1987), *Łogika mifa.* / Red. OTB. E. M. Mielietinskij, Moskwa.
- DODDS E. R. (2014), *Grieki i irracjonalnoje. Sankt-Pieterburg 2000*, (polskie wydanie Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków).
- ZIELIŃSKI F. F. (1993), *Driewniegrieczeskaja religija*, Kijów. (polski filolog klasyczny Tadeusz Zieliński).
- KLINGIER W. P. (1903), *Skazocznoje motiwy w „Istorii” Gierodota*, Kijów.
- KLINGIER W. P. (1906), *Ambropzja i żiwaja woda // Eranos / zbornik statiej. . .*
- KRYMSKIJ S. B., PARACHONSKIJ B. A. I INNI (1993), *Epistemologia kultury: wwissenie w obobszcziennuju tieoriiu poznania*. Kijów.
- ŁOSIEW A. F. (1990), *Dialiektika mifa // Łosiew A. F. Iz rannich proizwiedeinii*, Moskwa.
- ŁURIE S. (1947), *Diemokrit, Epikur i Łukrecij // Łukrecij. O prirodie wieszcziej: statii, komentarii, fragmenty Epikura i Empiedokła*, sostaw. Pietrowskij F. A., Leningrad.
- MATWIEJEWA L. (2002), *Julian Kułakowskij*, Kijów.
- PIETROWSKIJ F. A. (1947), *Mifologiczieskije obrazy u Łukrecja / Łukrecij. O prirodie wieszcziej: statii, komentarii, fragmenty Epikura i Empiedokła*, sostaw. Pietrowskij F. A., Leningrad.
- PUCZKOW A. A. (2004), *Julian Kułakowskij i jewo wriemia: iz istorii antikowiedienia i wizantinistiki w Rossiji*, Sankt-Pieterburg.

PUCZKOW A. A. (2008), *Poetika antycznej architektury*, Kijów.

ТОЛСТОЙ И. И. (1947), *Łukrecjusz jako poeta/Łukrecjusz. O naturze wieszczów: statii, komentarze, fragmenty Epikura i Empedoklesa*, oprac. Pietrowskij F. A., Leningrad.

## Andriej Puczkow

### ESCHATOLOGY AND EPICUREANISM IN THE ANCIENT WORLD: JULIAN KUŁAKOWSKI ON THE HUMAN NATURE IN THE GRECO-ROMAN MYTHOLOGY

**Keywords:** Julian Kułakowski, eschatology, ancient Greece, Epicurus, Epicureanism, the Ancient Greece Mythology, The Roman Mythology

Julian A. Kułakowski (1855-1919), Professor of the Roman rhetoric on the Imperial St. Włodzimierz's University, Russified Pole, gave two public lectures in Kiev, one was about Lucretius (in 1887), the second one about Epicurus (in 1889). In 1899 he published the book titled: "Death and immortality in the ancient Greeks' images". Taken together, they are probably the first in the Russian humanities historico-philosophical views that concern the process of the integration of the form of Greco-Roman world view into eschatology and epicureanism at that time, views that at the turn of the XIX and XX century were moderated by decadent (tu brakuje słowa w polskim abstrakcie) of the intellectuals of the Silver Age. In the article, on the basis of archives, careful reading and analysis of different contexts, the problematics of the history, theory of origin and functioning in the mythico-poetical space of this epoch was elaborated. The article shows the way in which Kułakowski reconstructs the ancient idea of human being based on the mythical attributivity, wherein human being functions integrally and exhaustively in both: the realistic world, and in the afterlife. This situation results from the specific corporality figure construed on the basis of the myth, corporality that has different levels and embraces the body, as well as the soul, and finally it allows this human soul to continue the existence in the afterlife.