

БОГИНЯ ВЕНЕРА В ПОЭМЕ ЛУКРЕЦИЯ DE RERUM NATURA

Т. Г. МЯКИН
Новосибирский государственный университет
miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN
Novosibirsk State University

THE GODDESS VENUS IN LUCRETIUS' POEM 'DE RERUM NATURA'

ABSTRACT. The true meaning of the image of the goddess Venus, its role and place in the philosophical poem of Lucretius, reveals itself through a comparative analysis of the word usage in Lucretius and contemporary Roman poetry (and prose) taken in the context of philosophical and religious quest of Roman writers of the first century BC. All 31 cases of using the name Venus in Lucretius are analyzed. New arguments are being advanced in favor of Cl. Beltrão da Rosa and M. Eichler's apprehension of the 'De rerum natura' as a poem in the genre of physical theology *stricto sensu*. Cf. Varr. De Rer. Div. Fr. 8, 2–5 Cardauns.

KEYWORDS: the cult of Venus in ancient Rome, religion in the Roman literature, Varro, Lucretius, the "Hymn to Venus".

Роль и место богини Венеры в философской поэме Тита Лукреция Кара De rerum natura (О природе вещей¹) традиционно вызывает обоснованные во-

¹ В известной дискуссии вокруг названия поэмы аргументы Ф. А. Петровского мне представляются более убедительными, чем нежели доводы Я. М. Боровского (ср: Боровский 1952, 224, 238; Петровский 1947, 300 и сл.). Нет никаких оснований опускать Лукреция, великого поэта, языкотворца, одного из создателей латинского литературного языка и древнеримской поэзии, до уровня простого переводчика-версификатора, «подвергшего последовательной поэтизации» эпикуровское сочинение *Περὶ φύσεως* (Верлинский 2004, 74). Какими бы трудами Эпикура ни вдохновлялся Лукреций, он мыслил и творил на латинском языке, переплавляя иноязычные реалии в великую латинскую поэзию, «как наш Энний» (Ennius ut noster, Lucr. I, 117), и считая стихи последнего «вечными» (aeternis, Lucr. I, 121). Анализ лексики поэта *ΣΧΟΛΗ* Vol. 13. 1 (2019)

просы, как у историков философии, так и у филологов-классиков. Действительно, почему поэт-эпикурец, уже на 83-м стихе своей поэмы обвиняющий «религию» (*religio*) в «преступных и нечестивых деяниях» (*scelerosa atque impia facta*, Lucr. I, 83), и утверждающий, что природа творит всё «сама собой, по своей воле» (*per se sponte sua*), «лишенная надменных господ» (*dominis privata superbis*: Lucr. II, 1091–1092), начинает свою поэму с молитвенного обращения к «кормилице Венере,² матери Энеева рода» (*Aeneadum*

однозначно свидетельствует, что «для Лукреция этимологические связи родного языка приоритетней отсылки к греческому» (Тимофеев 2016, 976; ср. Покровская 1960, 87). То есть, «новые лексемы создаются на основе слов общего языка, а не заимствуются или калькируются» (Тимофеев 2017, 782). В связи с этим, например, нельзя согласиться с попытками подменить – применительно к Лукрецию – анализ латинского термина *natura* в его исторической эволюции соответствующим анализом древнегреческого φύσις (Боровский 1952, 23 и сл.). Ср. о «многочисленных огнях таланта» в «поэмах» (*poemata*) Лукреция, согласно отзыву Цицерона (*multis luminibus ingeni*, Cic. Ep. Ad Quint. II, 10, 3). Ср. Cic. De Nat. Deor. II, 93.

² На прямую связь Лукрециевой *alma Venus* (букв. «Венера питающая») с реалиями римско-италийской религии Венеры указывают молитвенные обращения потерпевших кораблекрушение героев комедии «Канат» Плавта к *alma Venus* с коленопреклонением у алтаря богини (Plaut. Rud., 695). Тем не менее, отводя в своей интерпретации латинского *almus* (питающий) первостепенную роль его этимологическому значению (от *alere* – «питать», см. Walde 1938, 31), Р. Вальтц, применительно к указанному месту у Плавта сближал *almus* (питающий) также и с такими эпитетами Венеры, как *propitius* (благосклонный), *benignus* (радушный), *mansuetus* (кроткий), *lenis* (кроткий, внемлющий мольбам), *munificus* (щедрый). С точки зрения Р. Вальтца, «питающая Венера» (*alma Venus*) практически «равнозначна» здесь «доброй Венере» (*bona Venus*), к которой в той же комедии Плавта (*ibidem*, 305) взывают рыбаки во время бури (Waltz 1957, 65). Ср., однако, явно отсылающих к Лукрецию «питающую Венеру» (*alma Venus*), которая вместе с распускающимися розами «вступает на Пафос» (*Pathon ingreditur*), у Мавра Сервия Гонората (Serv. De centum metris, p. 461, 19 Keil), а также «питающую Цереру» у Вергилия из «Георгик» в контексте близком Лукрецию (*alma Ceres*, Verg. Georg. I, 7). Ср. Lucr. I, 8. Ср. у самого Лукреция «питающую мать-землю» (*alma mater terra*, Lucr. II, 992) и «питающую (Афину) Палладу Тритониду» (*Palladis... Tritonidis almae*, Lucr. VI, 750), где на первом плане, все-таки, – богиня-кормилица. Ср. устойчивое *alma* у Вергилия либо в приложении к женщине, либо к богине-матери (Венере, Кибеле и др.): Aen. II, 664; Aen. VI, 74, 117; Aen. VII, 644, 774; Aen. X, 220, 252, 332. Ф. А. Петровский в комментариях к своему изданию Лукреция совершенно справедливо определял *alma* (кормилица) как «народный эпитет Венеры», указывая, что «начальные слова поэмы Лукреция встречаются на стенной надписи в Помпеях» (Петровский 1947, 302). В связи с этим, представляется неприемлемым популярный «эзотерический» пе-

genetrix..., alma Venus: Lucr. I, 1-2)? Почему враг религии Лукреций просит у богини «даровать римлянам мир» (расет, Lucr. I, 40), а для себя самого – стать «союзницей (sociam) в написании стихов» (scribendis versibus esse, *ibid.*, 24)? Почему аргументирует это, следуя Эпикуру,³ как раз именно тем, что «природа богов... наслаждается в высочайшем покое, далеко удалившись и устранившись от наших дел» (semota ab nostris rebus seiunctaque longe, Lucr. I, 46)?⁴

Большинство исследователей Лукреция, как известно, считают, что в этом проявляется особая риторическая «стратегия» поэта. Он последовательно ведет своего философски не подготовленного читателя «от Венеры к Эпикуру» (О'Нара 2006, 62 *etc.*), предлагая в итоге такую «концепцию божества, которая уничтожает реальную мотивацию для молитвы» (Clay 1983, 98), а с ней, очевидно, и религию (О'Нара 2006, 63; Чекалова 1982, 185; Васильева 1969, 141; Светлов 1947, 105). Лукреций, с этой точки зрения, лишь только «использует религиозную образность» в своих целях, подобно тому, как это бывает и «в современном научном дискурсе» (Franeek 2011, 27; Piazzzi 2008, 23). Кроме того, согласно Э. Эйсмэйс, Венера у Лукреция выражает еще и влияние античной литературной традиции, выступая «в образе Музы» (Asmis 1982, 460). Однако главное, по мысли Э. Эйсмэйс, – в том, что Венера, как антитеза «Зевсу стойков»,⁵ аллегорически олицетворяя у Лукреция «законы, которые управляют движением атомов», на деле реально «представляет собой точку зрения эпикурейцев, согласно которой боги не имеют никакого отношения к этому миру» (*ibidem* 463, 469).⁶ А. Ф. Лосев также включает Лу-

ревод *alma Venus* как «Венера-дарительница жизни» (*Venus the life-giver*) у Сирила Бейли, который почему-то вкладывает в латинское *alma* значение греческого ζειδωρος (Bailey 1948, 27, 280; Waltz 1957, 52).

³ Ср. у Эпикура в «Письме к Менекею»: «Не присоединяй богу и ничего того, что чуждо его бессмертию (τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον), и ничего, что несвойственно ему ввиду его блаженства» (τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον, Epist. Ad Menoec., 123, 4–5 Arrighetti).

⁴ Этим вопросом особенно задается испанский филолог Эдуардо Канто (Cantó 1998, 243).

⁵ Э. Эйсмэйс здесь справедливо сопоставляет знаменитые слова Лукреция, адресованные Венере («ты одна правишь природой вещей» – *rerum naturam sola gubernas*, Lucr. I, 21), с лексически близким обращением к Зевсу в «Гимне к Зевсу» стоика Клеанфа («радуйся, правя законом, (который стоит) за всем» – νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν χαίρε, Cleanth. Fr. 1, 2–3 Powell).

⁶ Подобный взгляд приводит А. Ф. Лосева и Я. М. Боровского к логичному выводу, что, вопреки Эпикуру, «Лукреций... мыслит природу как божественную или

крециеву Венеру в число «деистических, иррелевантных богов» Эпикура (Лосев 2000, 340). Согласно А. Кастельяносу, Венера, напротив, аллегорически представляет не законы природы, а «удовольствие, которое возвышено и обожествлено» (Castellanos 2015, 241). С точки зрения же С. С. Дёминой, Венера у Лукреция – это «олицетворение любви» и её власти (Дёмина 2018, 31, 33). Наоборот, М. Мурмэн считает, что Венера у Лукреция – «это аллегорическое изображение атомов» (Moortman 2009, 8).⁷

Понятно, что любой настоящий поэтический текст в силу своей природы дает широкие возможности интерпретаторам для самого разнообразного аллегорического прочтения. Однако раскрыть действительный смысл образа богини Венеры, его роль и место в латинской поэме Лукреция, возможно только через сопоставительный анализ словоупотребления Лукреция и современной ему древнеримской поэзии (и прозы) в контексте литературных, философских и духовных исканий таких просвещенных римлян I в. до н. э., как Варрон, Цицерон, Катулл, Гораций, Вергилий.

Применительно ко взглядам Лукреция на божество, пример такого анализа дал ещё М. Патен. Благодаря М. Патену, мы видим, что обожествляемая Лукрецием «природа-создательница вещей» (*rerum natura creatrix*: Lucr. I, 629; II, 117; V, 1362) в качестве «правлящей природы» (*natura gubernans*) непосредственно «поворачивает (*flectat*) движения солнца и луны» (Lucr. V, 76–77). Как божество она тем самым уравнивается поэтом, в одном случае, с Фортуной (*flectat Fortuna gubernans*, Lucr. V, 107), в другом, – с издревле почитаемым римлянами Солнцем («всем правящее... Солнце» – *Sol... cuncta gubernans*, Lucr. V, 401, 404)⁸. Таким образом, с одной стороны, те «учения» (*rationes*) и «законы» (*leges*), о которых учит Лукреций, он стремится персонифицировать «в некоем абстрактном законодателе, коего называет «Природа» и тем самым «приводит на лоно мира под другим именем то, что из него думали изгнать, а именно – божество» (Patin 1868, 120; ср: Лосев 2000, 256). С другой стороны, эта «природа–правительница» (*natura gubernans*) в таком своем качестве уравнивается у Лукреция и с Фортуной, и Солнцем, но

прямо как божество» (Лосев 2000, 330), «объединяя», таким образом, в понятии природы «материальную и динамическую сторону» (Боровский 1952, 235).

⁷ Полемизируя с Э. Эйсмайс, М. Мурмэн считает, что у Лукреция Венера правит миром вместе с Марсом, который «аллегорически олицетворяет пустоту» (*ibidem*).

⁸ Эпитет «правлящая» (*gubernans*) в приложении к Фортуне, по верному замечанию М. Патена, «больше подходит её своенравной власти, обожествлявшейся Горацием (*Hor. Od. I, 35*) в её храме в *Antium*» (Patin 1868, 121). В свою очередь, Солнцу Индигету (*Sol Indiges*) римляне издревле приносили жертвы в декабре, «после окончания сева» (*Latte 1960, 73*).

отождествляется именно с Венерой, к которой поэт взывает в своем вступлении к поэме: «потому что ты та, которая *единственная правишь природой вещей*» (*quae quoniam rerum naturam sola gubernas*, Lucr. I, 21). И синтаксис этой фразы (*quoniam* в сочетании с *modus indicativus* обозначает «фактическую причину»,⁹ существующую вне зависимости от мнения говорящего), и глагол *gubernare*, который у Лукреция *всегда* обозначает очевидное, физически представленное в реальности действие, – всё указывает, что для Лукреция правление Венеры в мире – это бесспорная физическая реальность.¹⁰ Для Лукреция, обращающегося к Венере в начале поэмы, богиня «наполняет жизнью (*concelebras*) судоносное море» и «плодоносные земли» (*terras frugiferentis*, Lucr. I, 3), «поскольку через тебя зачинается весь род живых существ (*genus omne animantum*), и, возросший, выходит к лучам солнца» (*exortum lumina solis*, *ibidem*, 4–5).¹¹ Перед «твоим приходом» (*adventum tuum*) «убегают тучи с неба», и небо сияет своим светом, а «искусница земля ниспосылает под ноги цветы» (*summitit flores*, *ibidem*, 6–8). Весенний приход Венеры – богини-зачинательницы, – когда «крепнет освобождённое (*reserata*) дыхание живительного Фавония», первыми «знаменуют воздушные крылатые (жительницы), пронзённые в сердце твоей силой» (*tua vi*, *ibid.*, 11–13). Затем, «распалённые» (*ferae*),¹² ввиду воздействия силы Венеры, «овцы (*pecudes*) прыгают по радостным лугам» (*paubula laeta*, *ibid.*, 14),¹³ переплывают стремительные реки и каждая «страстно следует за тобой» (*te sequitur cupide*) туда, «куда ты её стремишься привести» (*quo quamque inducere pergis*, *ibid.*, 16). Далее поэт, резюмируя, связывает это фи-

⁹ См. Боровский, Болдырев 2012, 184.

¹⁰ Ср.: «чувства, которые *правят* жизнью» (*sensus, qui vitam gubernant*, Lucr. III, 550); «сила души, которая *правит* членами» (*vis animae, quae membra gubernat*, Lucr. V, 590), ср. также «правь» (*guberna*) в смысле «гребь» как обращение к моряку, который гребет веслами (Lucr. IV, 439). Ср. также *gubernare* в приложении к восходу Солнца и движению планет, данному в физической реальности и очевидному для наблюдающего: Lucr. V, 107, 404.

¹¹ Ср.: «деревья (*arbusta*), возросшие из земли» (*e terraque exorta*, Lucr. I, 187).

¹² То есть «разъярённые» (*efferatae*) от любви, как на то совершенно справедливо указывает Петровский 1947, 306. Точно так же толкует *ferae* и Bailey 1948, 27.

¹³ Таким образом, у Лукреция Палес Матута (*Pales Matuta*, от *matureo* «созреваю», см. Glare 1982, 1085), древняя римская богиня «оплодотворяющей силы» мелкого и крупного домашнего скота (*Flor. Ep. I, 15*), логично заменяется Венерой (Latte 1960, 88; Walde 1954, 238). То есть Лукреций здесь ближе к тем, кто, согласно Сервию, «хочет (называть) Палес матерью богов» (*matrem deum*, Serv. In Verg. Georg. III, 1, 12). Ср. у Овидия в «Фастах» описание майского празднества в честь Флоры (*Ov. Fast. V, 208 etc.*).

зически достоверное правление Венеры в мире с тем, что, властвуя по морям, рекам и «густолиственным домам птиц» (*frondigerasque domos avium*), Венера, «вбрасывая в грудь нежную любовь», делает так, чтобы «они жадно продолжали поколения по роду» (*generatim saecula propagent*, *ibid.*, 20). Употребляя *saecula* (= *saecula*, букв. «столетия») в значении «поколения», Лукреций, таким образом, следует именно римской народной этимологии этого слова, которую дает Варрон (*Varr. De lingua L.*, VI, 11).¹⁴ В свою очередь, само понимание Лукрецием Венеры как богини-зачинательницы также полностью соответствует взгляду (и обряду) традиционной римской религии, как его передает именно Марк Теренций Варрон. Объясняя символику церемонии римского бракосочетания, он поясняет: «мужчина – огонь, потому что там семя (*semen*), вода – женщина, потому что плод – от её влаги (*ab eius humore*), и сила их соединения – это Венера» (*vinctionis vis Venus*, *Varr. De lingua L.*, V, 62).¹⁵ В полном соответствии с такого рода пониманием Венеры, древнейший датируемый римский храм Венеры был воздвигнут в 295 г. до н.э. Кв. Фабием Гургитом именно в честь Венеры как богини-защитницы «связи между полами» (*Latte 1960, 185*) на деньги, взысканные с нескольких римских матрон в качестве штрафа за «разврат» (*stupri*, *Liv. X*, 31, 9).

В связи с этим, мне представляется убедительным подход португальских антиковедов Клавдии Бельтрэу Да Розы и Марии Эйхлер, которые предложили «видеть в *De rerum natura* теологическое, богословское произведение *stricto sensu*, поэму в жанре физической теологии, в соответствии с той классификацией, которую дает Варрон» (*Da Rosa, Eichler 2014, 12*).¹⁶ Действительно, в своих «Древностях дел божественных» (*Antiquitates rerum divinarum*), о содержании которых мы имеем представление, благодаря Тертуллиану и Августину, Варрон относил сочинения Гераклита, Пифагора и Эпикура к «физическому роду теологии, которым более всего пользуются философы» (*quo maxime utuntur... philosophi*, *Varr. Antiqu. Rer. Div. Fr.* 7, 1–2 *Cardauns*). По Варрону, и Гераклит, и Пифагор, и Эпикур мыслили и творили именно в рамках такой «физической теологии». Они писали, согласно Вар-

¹⁴ Иначе – у Плиния Старшего (*Plin. Hist. Nat. XVI*, 250).

¹⁵ Интерпретация Варрона, в данном случае, подтверждается этимологией. Латинское *venus* рассматривается современными филологами как субстантивация первоначального слова среднего рода с отвлеченным значением и возводится к индоевропейскому корню **uep-* (желать), приравниваясь к древнеиндийскому *vanas* (желание, миловидность). См. *Walde 1954, 753*.

¹⁶ Подход португальских ученых, по сути, близок к взглядам Ф. А. Петровского, который так же, и вполне обоснованно, видел здесь у Лукреция «рационализацию традиционной мифологии» (*Петровский 1947а, 165*).

рону, во-первых, о том, «что такое боги (*dii qui sint*), где они, какого рода, что это за род (*quale*)», а во-вторых, – «были ли боги извечно (*a sempiterno*) или, начиная с определенного времени (*a quodam tempore*)». В соответствии с этим, согласно Варрону, «Эпикур говорит», что «боги – из атомов» (*ex atomis*, Varr. De Rer. Div. Fr. 8, 2–5 Cardauns).

Кроме всего прочего, на мой взгляд, тот факт, что Варрон, по Августину, превозносит перед всеми именно «физическую теологию философов»,¹⁷ также говорит в пользу того, чтобы, вслед за португальскими учёными, считать поэму Лукреция поэмой в жанре физической теологии. Как показывают выявленные выше параллели, у Лукреция и Варрона в их отношении к богам, по-видимому, действительно, было много общего. Обоснованным представляется вывод Д. Фини о примате религиозного сознания в философских, духовных и политических поисках римлян эпохи Лукреция (Feeney 1999, 19).

Так, развивая свой подход, Кл. Бельтрэу Да Роза и М. Эйхлер, отчасти следуя Д. Фини, аргументированно считают философскую «молитву к Венере», с которой начинается поэма Лукреция (Lucr. I, 21–43), разновидностью экзегетической молитвы-рекомендации. О подобной молитве в числе других видов молитвы пишет Плиний Старший (*alia commendationis*, Plin. Nat. Hist. XXVIII, 11, 2). Такую молитву к Венере Кл. Бельтрэу Да Роза и М. Эйхлер полагают «ключевым моментом в композиции поэмы», поскольку богиня должна была, прежде всего, – обеспечить Лукрецию покровительство поэта Гая Меммия, адресата поэмы, к тому времени сторонника Цезаря и «любимца богини». Ведь культ её в роде Меммиев «засвидетельствован рядом монет..., где изображена Венера, венчаемая Купидоном» (Петровский 1947а, 166).¹⁸ Здесь с португальскими учеными можно только согласиться. Явно связанные с реалиями Венеры, «грубые» (*dura*) эротические стихи Гая Меммия, «где у вещей есть имя, а имена постыдны» (*rebus adest nomen*

¹⁷ «Природных богов (*naturales deos*) ты жаждешь почитать», адресуется к Варрону Аврелий Августин (*colere cupis*, Aug. De civit. Dei, VI, 6, 1).

¹⁸ Гай Меммий к моменту смерти Лукреция (около 55–54 гг. до н. э.), поэма которого, как известно, осталась неоконченной (Kenney, Clausen 1982, 124), уже домогался консульства (в 54 г. до н. э.). Цицерон характеризует Меммия как человека «прекрасно начитанного, но – в греках» (*perfectus litteris, sed Graecis*, Cic. Brut., 247). Вместе с тем, он был, по-видимому, далёк от философии, и Цицерон около 51 г. до н.э. уговаривал его продать остатки дома Эпикура в Афинах своему знакомому эпикурейцу, поскольку «всем друзьям твоим было известно то, что ты разрушил это строение» (*te abiecisse illam aedificationem*, Cic. Epist. Ad Fam. XIII, 1, 3). См. Петровский 1947, 308.

pominibusque pudor, Ovid. *Trist.* II, 1, 434), были хорошо знакомы не только Овидию, но и Авлу Геллию (ср. *Gell.* XIX, 9, 7). Как известно, Меммии, вместе с Юлиями, возводили свое происхождение к троянцам.¹⁹ А это значит, что прославление Лукрецием Венеры как «матери Энеадов» отражает реальную жизненную, даже политическую значимость этой богини как для самого Лукреция, так и для Гая Меммия, его адресата и, по-видимому, покровителя (*Aeneadum genetrix*, *Lucr.* I, 1). Как известно, антиковеды справедливо видят в стремлении Цезаря и других римских «троянских фамилий» подчеркивать свою связь с Энеем, троянцами, героями греческой мифологии, Венерой настоящее «веяние эпохи», обусловленное её философскими, духовными и политическими исканиями (Bolder, Voos 2015, 97).²⁰

Помимо содействия Лукрецию и Меммию, «славная» (*incluta*) богиня должна была здесь, упокоив Марса на своем лоне, принести «римлянам тихий мир» (*placidam Romanis...* расем, *Lucr.* I, 40). Эта часть молитвы без особых пояснений крайне актуальна именно для римлянина 70–50-х гг. до н.э., когда вслед за Союзнической войной и борьбой марианцев и сулланцев, а затем Помпея с Серторием (90–73 гг. до н. э.), Рим последовательно сотрясали то восстание Спартака (79–73 гг. до н. э.), то борьба Помпея с пиратами, то заговор Катилины (63–62 гг. до н. э.) и т. д.²¹

В подтверждение тезиса Кл. Бельтэру Да Розы и М. Эйхлер о том, что обращение Лукреция к Венере в *Lucr.* I, 1–43 – это настоящая (пусть и «философская») молитва, отсылающая к культовым реалиям, укажу на её лексические и смысловые переключки с «Всенощной Венеры» (*Pervigilium Veneris*). Во «Всенощной Венеры», анонимной латинской поэме II–IV вв. н. э., описывается именно реально справлявшееся на Сицилии «празднество в честь рождения Венеры» (Barton 2018, 11).²² Эта сицилийская Венера, совершенно

¹⁹ Согласно Вергилию, – к Мнесфею, одному из спутников Энея (*Verg. Aen.* V, 116–117).

²⁰ Около 57 г. до н. э. храм Венеры Эрицинны на г. Эрикс в Сицилии, богини, которую в Риме в первую очередь отождествляли с матерью Энея, впервые изображается на римском серебряном денарии Гая Консидия Нониана (Bolder, Voos 2015, 94).

²¹ Ср. молитву Цицерона к Юпитеру о мире в речи перед центуриатными комициями 62 г. до н. э.: *Cic. Pro Rab.* 5, 3–9.

²² Трёхдневное празднество в честь Венеры в г. Гибла в Сицилии. Поэму также связывали с культом Венеры Прародительницы (*Venus Genetrix*), что прямо отсылает к Венере Прародительнице Лукреция (*Genetrix*, *Lucr.* I, 1). Связывали «Всенощную Венеры» и с путешествием императора Адриана на Сицилию, когда весной 128 г. он посетил храм Венеры в г. Гибла (*ibidem*). Всенощные в честь Венеры в I в. до н. э. справлялись и в Риме, ср. *Ov. Fast.* IV, 1, 89, 109.

так же, как и Венера Лукреция (и Варрона!), – «совокупительница любовей» (*amorum copulatrix*, *Perv. Ven.* 5; cf. *Lucr.* I, 19–20). Как и у Лукреция, эта Венера приходит, когда «весною (вновь) родился мир» (*vere natus orbis est*, *Perv. Ven.*, 2). Как и у Лукреция, богиня появляется вместе «с дуновением Фавония» (*de Favoni spiritu*, *Perv. Ven.* 14; cf. *genitabilis aura Favoni*, *Lucr.* I, 11). У Лукреция птицы, знаменую приход богини, первыми «пронзены в сердце» её силой (*percussae corda*, *Lucr.* I, 13). Точно так же и в *Pervigilium Veneris* первыми «весной птицы вступают в брак» (*vere nubunt alites*, *Perv. Ven.*, 3). И у Лукреция, и в *Pervigilium Veneris*, Венера действует, как бы проходя через представительниц женского пола («роща», «девы», «нимфы» – *nemus, virgines, nymphae* в *Perv. Ven.* 4, 22, 28, и, соответственно, у Лукреция – «крылатые воздушные жительницы» и распалённые любовью «овцы»: *aeriae volucres, ferae pecudes*, *Lucr.* I, 12, 14).

Таким образом, вопреки мнению Кл. Бельтрэу Да Розы, М. Эйхлер, Э. Эйсмайс и многих других, Венера у Лукреция во вступительной части его поэмы – это, всё-таки, отнюдь не абстрактный «космический закон, который регулирует все вещи в совершенном порядке» (Da Rosa, Eichler 2014, 23; Asmis 1982, 469). Напротив, контекстный анализ показывает, что для Лукреция Венера – это именно природа, но, вместе с тем, – не «природа среди других природ»,²³ а правящая часть всех природ. Венера «правит природой вещей» в целом (*regum naturam gubernas*, *Lucr.* I, 21), направляя движение каждой вещи и выступая в качестве перводвигателя (см. выше). И в силу этого, действительно, богиня оказывается на месте Зевса, которое он занимает в «Гимне к Зевсу» стойка Клеанфа (см. выше прим. 5). Однако, в отличие от Зевса стойков, Венера у Лукреция действует не через посредство закона, а непосредственно через природу.

Но каким же образом богиня Венера реализует через природу эти важные задачи? У Лукреция имя Венеры во всех его формах, помимо рассмотренной мною выше вступительной части поэмы, встречается еще 30 раз. Соответственно, вместе со вступительной частью, во всей поэме – 31 раз, то есть в два с половиной раза реже, чем термин «материя» во всех его формах (*materia/materies*).²⁴ В этих 30 контекстах, оставшихся за пределами вступительного «гимна Венере», богиня Венера (*Venus*) 15 раз встречается в *genetivus singularis*, 10 раз – в *nominativus singularis*, 3 раза – в *ablativus*

²³ Определение божественной природы у Эпикура, принадлежащее итальянскому антиковеду Р. Америо (Amerio 1953). Со взглядами Р. Америо я знаком по их изложению у А. Ф. Лосева (Лосев 2000, 256–258).

²⁴ По подсчетам И. С. Тимофеева, термин *materia/materies* встречается у Лукреция 78 раз (Тимофеев 2016, 976).

singularis, 2 раза – в accusativus singularis, 1 раз – в accusativus pluralis. Проанализируем все данные контексты. Это тем более важно, что до сих пор, как кажется, филологи специально этого не делали.

Рассмотрим, в первую очередь, контексты употребления имени Венеры в nominativus singularis и genetivus singularis ввиду того, что для genetivus «обычным является тот случай приименного употребления падежа, когда он выражает отношение принадлежности» (Боровский, Болдырев 2012, 152). Добавим сюда также те три случая, где слово Венера употреблено в accusativus (singularis и pluralis) – падеже прямого дополнения. Выясним, субъектом, владельцем или предметом каких именно действий в онтологическом плане является Венера, и каким образом эти действия соотносятся с постулируемой Лукрецием её ролью как божества-перводвигателя.

В стихах 221–229 первой книги Лукреций, говоря о том, что все вещи «состоят из вечного семени» (aeterno... semine, Lucr. I, 221), в качестве доказательства бросает несколько риторических и не нуждающихся с точки зрения поэта в ответе вопросов, которые бегло отсылают к реалиям, как бы совершенно для него очевидным, и не требующим пояснений (Lucr. I, 227–231). По Лукрецию, если «время уничтожает всю материю целиком», то не ясно: во-первых, «откуда Венера вновь возвращает (redducit Venus) на свет жизни» всё то, что «в силу старости уносит время²⁵»; во-вторых, «откуда земля-искусница кормит (alit) и умножает (auget) возвращённое (Венерой), предоставляя ему по роду его пищу» (pabula)»; в-третьих, «откуда и собственные источники (ingenuei fontes), и далеко отстоящие внешние реки питают море» (suppeditant); в-четвёртых, «откуда Эфир пасёт звёзды» (pascit sidera)²⁶?

Как мы видим, здесь природная реальность Венеры, которая в полном соответствии со своей функцией божества-перводвигателя регулярно возвращает вещи «к свету жизни», осуществляя их круговорот, для Лукреция столь же очевидна, сколь очевидна и несомненна природная реальность моря, рек, источников, звёзд. В связи с этим, понятно, что при рождении новых поколений именно «Венера (Venus) производит (producit) фигуры различного вида, и лики предков выносит вновь (refert), и голоса (их), и волосы» (maiorumque refert voltus vocesque comasque, Lucr. IV, 1223–1224). При

²⁵ Как тонко отмечал в связи с такой «поэтикой доказательства» Я. М. Боровский, «для Лукреция увидеть – значит понять» (Боровский 1947, 203).

²⁶ Эфир, таким образом, мыслится одушевлённым, как и Марс, который, соединяясь с Венерой, «пасёт посредством Амура» (pascit Amore) богиню, «вперяя жадные, о богиня, в тебя взоры» (inhians in te, dea, visus, Lucr. I, 36). Ср. ниже прим. 27.

этом дети происходят из соединения Венерой мужских и женских «семян». Так, говоря о спаривании «мужского семени с женским семенем (*muliebris semine*), Лукреций отмечает, что здесь «сочетания Венеры, как кажется, весьма различны» (*multum harmoniae Veneris differre, ibidem, 1248*). Эти «сочетания Венеры» (букв. «гармонии Венеры», см. выше) мыслятся именно спариванием мужского и женского семени, возбуждённого Венерой. «Те (дети), которые, как ты видишь, причастны облику обоих и в равной степени смешивают лики родителей, произрастают от отцовского тела (*corpore*) и материнской крови. Тогда обоюдный пыл (*mutuus ardor*) сталкивает друг против друга семена (*semina*), возбуждённые стрекалами Венеры (*Veneris stimulis excita*), и ни одно из них и не побеждает, и не побеждается» (*neque utrum superavit eorum nec superatumst, ibidem, 1212–1217*). Венера, таким образом, реализует свою задачу «в определённом порядке» (*ordine certo, Lucr. V, 736*), как направляющая сила обновляющегося круговорота жизни и времени. Календарный год у римлян в эпоху Лукреция начинался весной (1 марта), но для поэта, в отличие от современной ему римской религии, годовой временной круг, как мы видим, начинается не с празднества в честь покровителя войны Марса и шествия салиев, жрецов Марса, в Риме, а с шествия Венеры и Амура по всему миру: «идёт Весна и Венера (*Venus*), и провозвестник Венеры впереди шествует крылатый» (*Veneris praenuntius ante pennatus graditur, Lucr. V, 737–738*; ср. выше *Lucr. I, 1–28*). Ср. Токмаков 2002, 196, 197; Latte 1960, 14. То есть, Лукреций, как о том правильно догадывалась Э. Эйсмайс, вполне сознательно и целенаправленно ставит Венеру над Марсом, «который часто (*saepe*) на твое лоно откидывается, побеждённый вечной раной Амура» (*devictus vulnere Amoris, Lucr. I, 32–33*)²⁷. И в этом – реальная, и шокирующая, новизна «физической теологии» Лукреция для современных ему римлян.

Венера осуществляет свою власть и над Марсом, и над миром в целом, действуя через физическую природу, «через обольщение наслаждением» (*Asmis 1982, 463*). Рассмотрим, каким же конкретно образом, согласно Лукрецию, проявляет себя через природу Венера. При этом в приводимом тексте поэта будем выделять курсивом ту природную субстанцию, с которой связана Венера.

²⁷ Как показывают приведенные выше стихи *Lucr. V, 737–738*, Лукреций охотно мыслит «любовь» (*amor*) одушевленным, божественным персонажем, – именно в качестве крылатого мальчика Амура, спутника Венеры, мечущего стрелы (*Lucr. IV, 1052*). Однако у Лукреция Амур, в силу указанного выше физического подхода, незрим и прямо отождествляется с наносимыми им ранами (*Lucr. IV, 1073, 1146 etc.*).

В отношении человека Венера действует таким же образом, каким богиня действует в отношении птиц и домашнего скота (Lucr. I, 1–43). Как отмечает поэт, «ни пернатые, ни коровы (*armenta*), ни распалённые (*ferae*) овцы с лошадьми никоим образом не могли бы отдаваться самцам, коль если не пылает изобилующая природа так, что в силу её самой это (животное) возбуждается и радостная (природа) обновляет их, прыгающих (друг на друга), Венеру» (*Venerem salientum laeta retractant*, Lucr. IV, 1197–1200). То есть, Венера через природу возбуждает *телесное* сексуальное желание, желание физического соития.²⁸ «Тот, кто от стрел Венеры (*Veneris qui telis*) принимает удары, – мальчик ли его ранит (своими) *женственными членами* (*membris muliebribus*) или женщина, из *всего тела* мечущая Амура (*toto iactans e corpore Amorem*), – тот устремляет (своё) желание совокупиться (*coire*) туда, откуда поражается (стрелами), чтобы выплеснуть влагу (*iacere umorem*), выведенную из *тела*, в (другое) *тело*» (*in corpus de corpore ductum*, Lucr. IV, 1052–1056). Далее поэт специально подчёркивает, что его слова – не аллегория, и, что в этом телесном желании следует видеть именно действие могущественной богини Венеры, сила которой как бы проходит через любимую женщину: «эта Венера для нас (*haec Venus*), и отсюда – имя Амура (*nomen Amoris*); отсюда впервые капля сладости той (небесной) Венеры (*illaec Veneris*) просочилась в сердце и впоследствии забота холодная; ведь если и даже нет рядом той, которую любишь, перед тобой, однако, (её) образы (*simulacra*) и даже имя её сладко мерещится ушам» (*dulce adversatur ad auris*, *ibidem*, 1058–1062). Признавая вслед за Эпикуром обманчивый характер зрительных и слуховых «образов» (*simulacra*), Лукреций, однако, настаивает, что это именно «Венера (*Venus*) через эти образы *смеётся* над влюблёнными (*simulacris ludit amantis*), которые не в силах насытить (свои) *тела* созерцанием» (*nec satiare queunt spectando corpora coram*, *ibidem*, 1101–1102). Ср. Epicur. Ad Herod. 47–51. В соответствии с этим, по Лукрецию, «пусть будет сколь угодно в почёте лик той (женщины), у которой сила Венеры проистекает *из всех членов*» (*Veneris membris vis omnibus exoriatur*, Lucr. IV, 1172). Благотельная сила богини Венеры для Лукреция раскрывается именно в акте физического соития. При поцелуе «зубы часто впиваются в губки (*inlidunt saepe labellis*), однако «Венера (*Venus*) легко сламывает (все) кары среди Амура (*inter Amorem*) и примешанное нежное наслаждение обуздывает укусы» (*blandaque mixta voluptas*, *ibidem*, 1080–

²⁸ В рукописях, как отмечает Ф. А. Петровский, эта часть четвёртой книги поэмы (стихи 1030–1287) нередко отмечена соответствующим подзаголовком: DE REBUS VENERIIS (О делах Венеры). См. Петровский 1947, 429.

1085). Венера, таким образом, действует через тело всякий раз, «когда тело (*corpus*) предчувствует радости и *есть в нем* Венера, чтобы засеять женские пашни» (*in eost Venus ut muliebria conserat arva, ibidem, 1106–1107*). В связи с этим, Венера проявляет себя именно через «осязание» (*tactus*), «чувство тела» (*corporis est sensus, Lucr. II, 435*), «когда либо внешняя вещь проникает внутрь, либо та вещь, что *рождена в теле* (*quae in corpore nata est*), раздражает либо радуется, выходя наружу *через родовые дела Венеры*» (*genitalis per Veneris res, ibidem, 435–437*). Прямо «нашими Венерами» (*Veneres nostras*) у Лукреция названы женщины, которые «скрывают все кулисы жизни» от тех, «кого хотят удержать, чтобы они связаны были в Амуре» (*adstrictasque esse in Amore, ibidem, 1185–1187*). В силу могущества богини, которая проявляет себя таким образом, Лукреций советует вообще избегать долговременных связей с женщиной. «Ведь избегать (*их*), дабы не попасться нам в тенёта Амура (*plagas in Amoris ne iaciamur*), не настолько трудно, как однажды захваченному выйти из этих сетей и порвать могучие узлы Венеры» (*validos Veneris perumpere nodos, Lucr. IV, 1146–1148*).²⁹ При этом, тот, кто «избегает Амура», по Лукрецию, ввиду всеобщего характера власти богини, также «не лишен вовсе плода Венеры» (*nec Veneris fructu caret, Lucr. IV, 1073*).

Ведь уже подростков эта Венера побуждает к активному телесному эротическому контакту так, что «жадно соединяются они в объятиях Венеры (*in Veneris comragibus*) до тех пор, пока, изнузив (*свою*) силу, не уменьшаются члены наслаждения» (*membra voluptatis, ibidem, 1113–1114*). Далее, по Лукрецию, многие развратницы, «чтобы (*их*) Венера казалась мужчине более изящной (*Venus ut concinnior esset*)» и дабы «они не беременели слишком часто (*ne complerentur crebro*)», нередко отвращают «удар семени от (нужных) мест» (*locis avertit seminis ictum, ibidem, 1273–1276*). При этом, женщина, совершенно так же, как корова, лошадь или «распалённая» овца в *Lucr. IV, 1197–1200* «сама, радостная, обновляет Венеру мужа» (*viri Venerem... laeta retractant, ibidem, 1270*).

Итак, Венера, по Лукрецию, действительно, движет человеческой жизнью (ср. *Lucr. I, 19–20*). Но какова роль Венеры по отношению к человечеству в целом? Говоря в пятой книге о прогрессе человечества, Лукреций подчеркива-

²⁹ Показательно, что, помимо этого места у Лукреция, форма *nodos* (узлы, асс. pl. от *nodus*) встречается только у Феста и специально – в приложении к «узлам на остроконечной шапке жреца» (*nodos, Fest., p. 205 L.*). Таким образом, «узлы Венеры» для Лукреция, опять-таки, не просто аллегория, но связанная с религией реальность.

ет, что изначально «Венера в лесах сопрягала *тела любящих* (*corpora amantium*), причем *каждую женщину* (*quamque*) соединяло то взаимное (с мужем) желание, то грубая сила и неукротимая страсть мужа, то плата – жёлуди, ягоды земляничника, собранные груши» (*præ lecta*, Lucr. V, 962–965). При этом благодетельная роль Венеры в прогрессе человечества, согласно Лукрецию, заключалась в том, что «Венера и родительские дети (*Venus... puerique parentum*) легко умалили у мужей (их) гордый разум посредством ласк» (*ingenium superbum*, *ibidem*, 1017–1018). То есть, Венера, с точки зрения Лукреция (и здесь традиционная римская религия, как её понимал Варрон, также согласна с ним), положила начало традиционной семье, учредив супружескую любовь и укрепив брак. Поистине, благодетельница человечества!

Однако если всё это так, против какой же такой религии выступает в своей поэме Лукреций? Те интерпретаторы Лукреция, которые считают его Венеру лишь аллегорией и художественным образом (литературной традицией либо риторическим приёмом) обычно противопоставляют всем разобранному выше «Венериным местам» Лукреция другое, действительно, намного более важное место из второй книги его поэмы. Здесь поэт поясняет, как именно соотносятся между собой природа и боги и, как это могло бы показаться на первый взгляд, однозначно исключает их из природы вообще. Но при этом, однако, здесь, как и в процитированных выше случаях, продолжает говорить о «делах Венеры»!

В самом деле, рассказав в предшествующих стихах о движении и взаимодействии между собой «первоначал» (*primordia*), из соединения которых рождается всё вокруг, Лукреций добавляет следующее. «Некоторые (*quidam*),³⁰ не зная материи (*ignari materiai*), – говорит поэт, – постоянно повторяют, что природа не может без *numen* богов (*deum sine numine*), в соответствии с человеческими потребностями, переменять времена (*tempora mutare*) годов, порождать (*creare*) плоды и прочее, к чему (нас) зовёт обратиться и (что) само выводит (к нам) вождь жизни – божественное наслаждение, и влечёт (нас) продолжать поколения через дела Венеры (*res per*

³⁰ «Некоторые» – *quidam*. То есть, речь идет хорошо известных читателю либо ранее упомянутых людях (Glare 1982, 155). По-видимому, имеются в виду жрецы, стремящиеся узнать «приказ» (*numen*) богов и отслеживающие якобы ниспосылаемые знамения в «областях» (*regiones*) неба. Они (особенно, авгурь) явно предполагаются у Лукреция в числе других лиц, причастных к жертвоприношениям и священнодействиям, см. Lucr. I, 63–65, 84–85, 96, 469–470. Ср. птиц, которые «устремляются к прекрасным местам» в сцене ауспий Ромула и Рема у Энния (*sese pulcrisque locis dant*, *Enn. Ann. I, 89*).

Veneris), дабы род людской не погиб» (*ne genus occidat humanum*, Lucr. II, 167–174). Ср. выше Lucr. I, 20.

На мой взгляд, легко увидеть, что Лукреций выступает здесь не против веры в богов, но именно против современной ему, разделяемой и философами-стоиками, римской веры в *pumen* (буквально «кивок») как в «ручательство и милость божества» (Latte 1960, 57, Adm. 2).³¹ Такую милость якобы можно себе гарантировать через жертвоприношение, прорицание или ауспиции (по полёту птиц, по клёву корма священными цыплятами и пр.). Эта вера, хотя и восходит, возможно, к глубокой древности,³² но именно во II–I вв. до н. э. широко отражена в письменных источниках и выступает фундаментальной основой всей римской гражданской религии вообще (Latte 1960, 57, 58).³³ Так, для Цицерона, например (Cic. De nat. Deor. III, 5, 18), «вся религия римского народа» (*omnis populi Romani religio*) представляла собой совокупность следующих трёх, направленных на установление связи с божеством магических, обрядовых практик: 1) *sacra* – «священнодействия, жертвоприношения»; 2) *auspicia* – «ауспиции, гадания по полёту или поведению птиц»; 3) *quid praedictionis causa... ex portentis ex monstribus* – «всякое прорицание... на основании чудес, знамений».³⁴ В соответствии с этим, со-

³¹ «Как только мы воззрели на небо, как только мы обозрели небесные явления, – говорит у Цицерона стоик Луцилий Бальб, – разве не становится настолько ясным, настолько очевидным (*tam apertum*), что есть некое ручательство (*pumen aliquod*) превосходнейшего ума (*praestantissimae mentis*), которым это поистине управляется» (*quo haec regantur*, Cic. De nat. Deor. II, 4, 2–5). См. ниже, прим. 35.

³² С точки зрения, например, Г. Вагенфорта, Е. М. Штаерман и некоторых других, вера в *pumen* связана с крайне архаическим представлением о «неких безличных силах», которые «заключены во всех окружающих предметах» и «сходны с «мана» австралийцев» (Штаерман 1987, 6). К. Латте, однако, видит в римской вере в *pumen*, скорее, греческое влияние (Latte 1960, 57).

³³ Как недавно вновь показал А. М. Сморгчов, именно «право на общественные ауспиции» лежало в основе властных полномочий высших должностных лиц Римской республики (Сморчков 2013, 17).

³⁴ Я совершенно согласен с К. Латте в том, что эти слова, которые Цицерон вкладывает в уста великого понтифика Гая Аврелия Котты, «по сути передают содержание» самого понятия *religio* (букв. «связь») римлян эпохи Цицерона в целом (Latte 1960, 39 Adm. 3). Соответственным образом и А. Вальде возводит само слово *religio* (связь) у римлян к представлению о «религиозном благоговении, страхе божием» (Walde 1954, 427). И для П. Гларе римская *religio* – это, прежде всего, «ощущение сверхъестественного принуждения» к совершению либо несовершению того или иного действия (Glare 1982, 1605). То же у Дж. Шайда: «это ритуалистическая религия, во всём придерживающаяся традиций» (Шайд 2006, 31).

гласно Варрону, «говорят, что *numen* – это повеление (*imperium*), оно происходит от *nutu* (кивок), то есть то, от кивка которого всё становится» (*omnia sunt, Varr. De lingua L. VII, 85*). В силу метонимии, наименование *numina* легко переходит на тех богов, к которым римлянин обращается, чтобы заручиться их речательством по тому или иному делу (ср. «чтобы не обойти какое-либо веление» – *ne quod numen praetereat, Serv. In Verg. Georg. I, 21*).³⁵ Однако всюду в римской поэзии и прозе I в. до н. э. приведённое мною выше Лукрециево выражение *sine numine deum* (без приказа богов) имеет чётко выраженный формульный характер, и отсылает именно к первому (и исходному) значению слова *numen* (только что выявленный приказ божества, буквально – «кивок головы», см. Glare 1982, 1202).³⁶ Так, у Вергилия Нептун бранит ветры, которые «дерзают смешивать небо и землю без моего изволения» (*meo sine numine, Verg. Aen. I, 133*). Ведь Нептун, наоборот, велел ветрам «ослабить поводья» (*Serv. In Verg. Aen. I, 133, 12*). Эней, когда ему на улицах Трои является образ его жены Креузы, понимает, что «это происхо-

³⁵ Ср. у Феста: «*Numen*’ом называется знак бога и (его) могущество» (*nutus dei ac potestas dicitur, Fest., p. 173, 50–51 L*).

³⁶ Согласно А. Вальде, *numen* «происходит из **neu-men* (или *-smen*): греческое, послегомеровское *νεῦμα* «знак», см. *nuo* (киваю)» и отсылает именно к представлениям о «побуждающей силе», обнаруживающейся «в вещах и деревьях» (*Walde 1954, 186*). Так, в диалоге *De natura deorum* Цицерона *numen* всюду обозначает именно «веление, приказ» богов (либо божественного ума) и соотносится с ритуалом ауспиций. Ср. иронически, в связи с Публием Клодием Пульхром, пренебрегшим ауспициями по священным цыплятам (в 249 г. до н. э.): «что же, мы не будем одобрять волю богов даже наученные отеческими примерами» (*numen deorum comprobabimus, Cic. De nat. Deor. II, 7, 8*)? Ср. «веление и силу» (*numen et vim*) подземных богов, которые «вышли на землю» (*supra terram, ibidem, II, 95, 6–7*). То же о явлении своей воли небесными богами: «первое было, чтобы мы поняли, как только воззрели на небо, что есть некое веление (*esse aliquod numen*), которым это управляется» (*quo haec regantur, ibidem, III, 10, 8*). Ср. у Цезаря: «они приносят в жертву людей, потому что полагают, что веление бессмертных богов (*deorum immortalium numen*) нельзя задобрить (*placari*) иначе, чем если за жизнь человека воздадут жизнью человека» (*Caes. De bell. Gall. VI, 16, 3*). Ср. у Ливия: «когда Нума Помпилий освятил алтарь на Авентине Юпитеру Элицию (*Elicio*) для вызывания знамений (*prodigia*), и через гадание по птицам спросил богов, ... тогда казалось, что среди людских дел присутствует небесное веление» (*caeleste numen, Liv. I, 21, 1*). Ср. Ливиево «есть небесное веление, боги начали благочестивую войну» в связи с падением посла латинов Ания на ступеньках храма Юпитера в 340 г. до н. э. (*di prius movere bellum, est caeleste numen, Liv. VIII, 6, 5*). Ср. в речи Камилла: «очевидное знамение (*numen*) было во благо римлянам» (*Liv. V, 51, 4*), «боги явили знак» (*movisse numen, Liv. I, 55, 3*) и мн. др.

дит не без веления богов» (*non haec sine numine divum eveniunt*, Verg. Aen. II, 777–778). Сервий Гонорат, комментируя это место, толкует (*non*) *sine numine divum* именно как «(не) без необходимости, (вызванной) возвещением (богов)» (*sine fati necessitate*). И добавляет, что, «судьба – это то, что возвещают боги» (*fata sunt, quae dii fantur*, Serv. In Verg. Aen. II, 777, 1). В другом месте, вновь совершая жертвоприношения на могиле отца, Эней уверен, что «мы – здесь отнюдь не без промысла (*haud equidem sine mente*), не без приказа богов» (*sine numine divum*, Verg. Aen. V, 56). Тень Палинура, обращаясь к Энею, спустившемуся в подземное царство, так же говорит, что Эней «не без решения богов» (*sine numine divum*) спустился к Стигийским болотам, потому что «божественная родительница (*diva creatrix*)» показала ему «дорогу» (*via*, Verg. Aen. VI, 367–369). Здесь «решение богов» отсылает именно к обряду жертвоприношения и «предвещанию» Сивиллы, к которой ранее обращается Эней (ср. «если тебя предвещания зовут» – *si te fata vocant*, *ibidem*, 147 etc.). У Овидия Фетида, обращаясь к похищающему ее Пелею, также подчёркивает тот факт, что не получено согласие богов через совершение необходимых при заключении брака обрядов: «ты побеждаешь без согласия богов» (*sine numine*, Ovid. Meth. XI, 263).³⁷ Учитывая, что и у Варрона, и у Цезаря, и у Цицерона, и у Ливия *numen* в большинстве контекстов означает выявленный при помощи тех или иных священнодействий «приказ», «волю» богов на тот или иной случай, следует думать, что и Лукреций в Lucr. II, 167–174 отвергает именно веру «некоторых» в такой «приказ», определённый посредством ауспий, жертвоприношений, чудесных знамений.³⁸ Все другие случаи употребления слова *numen* в его поэме с очевидностью свидетельствуют: под *numen* Лукреций понимает именно волю, приказ богов, «выявляемый» посредством магических, ритуальных действий, к которым он относится резко отрицательно. Так, например, те, кто, по его мнению, «при бесплодной Венере» (*sterili Venere*), желают получить детей,

³⁷ Овидий, по-видимому, здесь иронически обыгрывает тот факт, что в Риме правильному заключению брака должны были предшествовать ауспии, где свою волю (у Овидия – *numen*) в отношении брака должны были явить «боги, главенствующие при свадебных ауспиях» (*dii praesides auspiciis coniugalibus*), в числе которых, помимо Пилумина и Пикумина, числились Юнона, Теллура, Церера. У Плутарха в его «Римских вопросах» они отождествляются с греческими Зевсом Совершенным, Герой Совершенной, Афродитой, Пейфо, Артемидой (Брагинская 1990, 478).

³⁸ Ср. «те, кто оскорбят веление (божественной) Матери» (*numen qui violarint Matris*, Lucr. II, 614–615). См. тонкий анализ М. Патеном этого места у Лукреция: Paten 1868, 126.

напрасно обильной кровью окропляют алтари и одаряют дарами лишь только для того, «чтобы никогда не принудить жребий и веление богов» (*divom numen sortisque fatigant*, Lucr. IV, 1235–1239). Говоря о неизбежности старения, поэт подчёркивает, что «и священное веление изречения» не может противиться природе (*sanctum numen fati*, Lucr. V, 309–310). Это же значение слова *numen* у Лукреция на первом плане и в других случаях. Так, он говорит о «другой части души, которая, растёкшись по всему телу, движется сообразно с моментом и велением разума» (*ad numen mentis momenque movetur*, Lucr. III, 143–144). В другом месте, восхищаясь философией Эпикура, Лукреций говорит, что, всякий раз «как мысль твоя начинает вещать (соерит vociferari) о природе вещей, будучи явлена божественным разумом (*divina mente coorta*), то убегают страхи души» (Lucr. III, 14–16). И далее эта обожествляемая мысль Эпикура, дарующая покой и блаженство, прямо именуется «велением» (*numen*) богов: «расступаются твердыни мира, я вижу, что все дела, что вершатся – пустое (*totum per inane geri res*), передо мной – веление богов (*apparet divum numen*) и спокойные обиталища, их не сотрясают ветра» (*ibidem*, 17–19). Таким образом, Лукреций в совершенно варроновских, традиционно римских выражениях прямо замещает «велением» (*numen*) философии Эпикура привычное римлянам «веление» (*numen*) традиционных римских богов. В соответствии с этим, в пятой книге своей поэмы Лукреций уже без обиняков, непосредственно и с полной серьёзностью называет Эпикура богом («богом он был, богом, о славный Меммий» – *deus ille fuit, deus, inclyte Memmi*, Lucr. V, 8). Значимостью своих благодетелей Эпикур превосходит и Цереру, и Либеру, и Геркулеса.³⁹ Ведь Эпикура «не сломило небо» (*compressit caelum*) никакими знаменами в виде «молний» (*fulmina*) или «угрожающего бормотания» (*minitanti murmure*, Lucr. I, 68–69).⁴⁰ И вот уже «повержена к ногам религия» (*religio pedibus subiecta*, *ibidem*, 78). В этом – подвиг Эпикура. Ведь раньше жизнь человеческая была «угнетена тяжёлой религией (*gravi sub religione*), которая

³⁹ Ф. А. Петровский справедливо отмечал, что такое обожествление Эпикура в корне противоречит эпикуровскому же представлению о божестве как о существе блаженном и вечном, которому нет дела для людей. Ведь и сам Эпикур, и Церера, и Либер, и Геркулес, и Венера (см. выше) обожествляются у Лукреция в качестве благодетелей человечества (Lucr. III, 18–24). Ср. Эпикура как «отечество» для Лукреция (*patria*, Lucr. III, 9). См. Петровский 1947а, 169.

⁴⁰ В Риме в эпоху Лукреция, например, законодательно было запрещено созывать народные собрания, «когда Юпитер гремит и мечет молнии» (*Iove tonante, fulgurante*, Cic. De div. II, 43, 1).

главу простирала от областей неба» (*a caeli regionibus ostendebat, ibidem, 63–64*).

Если мы прочтём это место в контексте того, что понимали под «областями неба» (*caeli regiones*) читатели и современники Лукреция, римляне I в. до н. э., то мы увидим, что поэт имеет в виду именно угнетение римлянина верой в небесные знамения, являемые богами в определённых «областях» (*regiones*) неба при ауспициях – выявлении «веления» богов в соответствии с наличием птиц и других знамений в определённых жезлом авгура «областях» (*regiones*).⁴¹ Ведь само это слово, по-видимому, восходит именно к представлению о визуально наблюдаемой границе (*Walde 1954, 426*).⁴² Вспомним, вся религия римлян в эпоху Лукреция зачастую представлялась им совокупностью ориентированных на установление «связи» (*religio*) с богами магических практик (см. выше). Об исключительной значимости для римской религии именно отслеживания воли богов по небесным «областям» говорит латинское слово «храм» (*templum*, ср. *contemplari* «созерцать»), которое у римлян буквально означало, по общему мнению учёных, «отграниченную жезлом авгура на небе и на земле область наблюдений» (*Walde ibid., 659; Glare 1982, 1914*). Согласно Варрону, «при устройении храма деревьям предстоит представлять границы и входить внутрь тех областей (*eas regiones*), где глаза обозревают, то есть – там, где мы хотим отслеживать (*tueamur*), отчего и говорят «храм» (*templum*, *Varr. De lingua L. VII, 9, 1–3*). Ср.: *Cic. De div. I, 41, 6; Cic. De leg. II, 26, 8*.

Именно такую религию и сокрушил, по мысли Лукреция, Эпикур (см. выше прим. 39). На самом деле Венера, как и все прочие боги, согласно Лукрецию, независимо от всех магических обрядов, самостоятельно действуют через природу. На уровне животного и человеческого мира, как мы видели, Венера, входя в «тело» (*corpus*), возбуждает желание к продолжению рода (ср. выше: *Lucr. IV, 1052–1056, 1172, 1197–1200; Lucr. V, 962–965*). При этом дети зачинаются через совокупление в крови человека мужских и женских «семян» (*semina*), «возбуждённых стрекалами Венеры» (*stimulis Veneris excita, Lucr. IV, 1215*).

⁴¹ Ср. специально у Цицерона и Энно в связи с ауспициями основателей Рима: «Ромул определил области (*regiones direxit*) тогда, когда основал город» (*urbem condidit, Cic. De div. I, 30, 9–10*). То же у Ливия: «помолившись богам, он определил области (*regiones*) от восхода до захода» (*ab oriente ad occasum, Liv. I, 18, 7*). Ср. *Enn. Ann. I, 89*. Ср. у Сервия «ведь боги топические, то есть местные, не переходят в другие области» (*ad alias regiones non transeunt, Serv. In Verg. Aen. VII, 47, 9–10*).

⁴² То же и у П. Гларе («направление, линия»: *Glare 1982, 1599*).

Каким же ещё образом, согласно Лукрецию, Венера «управляет природой вещей» (*rerum naturam*, Lucr. I, 21) в человеческом и животном мире? С целью ещё раз подчеркнуть роль Венеры как перводвигателя, Лукреций здесь использует *ablativus* без предлога в инструментальном значении (всего 3 случая, см. об *ablativus instrumentalis* и *ablativus causae*: Соболевский 1948, 147–148, 150). Во-первых, по Лукрецию, богиня помогает «избегать (ложных) образов и пастбищ Амура» (*simulacra et rabula Amoris*) и «выбрасывать собранную влагу в какие угодно тела» (*in corpora quaeque*), коль если нанесённые любовью «свежие раны» души будешь исцелять «гулящей, просто-народной Венерой» (*volgivaque Venere*, Lucr. IV, 1063–1071). При этом, никакие «божественные веления» (*divina numina*) не удержат тебя от «родового посева» (*satum genitalem*) и не сделают так, чтобы ты «завершал свою пашню бесплодной Венерой» (*sterili Venere*, Lucr. IV, 1233–1235). Никаких миксантропических существ вроде Сцилл или Кентавров, якобы происходящих «от человека и старого семени коней» (*semine equorum*, Lucr. V, 890), не существует, потому что люди и животные «не пылают схожей Венерой» (*nec simili Venere ardescunt*, *ibidem*, 897).

Таким образом, богиня Венера незримо правит природой вещей изнутри природы, пробуждая желание к продолжению рода и осуществляя само соитие (Lucr. I, 20–21). Природа же, в свою очередь, «вершит дела посредством слепых тел» (*corporibus caecis natura gerit res*, Lucr. I, 328). То есть – атомов. Однако Лукреций *ни разу* не употребляет слова «атом» (*atomus*), несмотря на то, что его свободно использовали и Цицерон, и Варрон (Cic. *De nat. Deor.* I, 54, 7; Varr. *De Rer. Div. Fr.* 8, 5 *Cardauns* и мн. др.). Напротив, «в основе атомной терминологии Лукреция», как это аргументированно доказывает З. А. Покровская, «находится слово *corpora* (тела)» (Покровская 1960, 89). Атомы у Лукреция – это, в первую очередь, «тела вещей» (*corpora rerum*: Lucr. II, 216, VI, 357 и др.), «родовые тела» (*corpora genitalia*: Lucr. I, 58, 167 и др.), «первые тела» (*corpora prima*, Lucr. I, 61), «родовые тела материи» (*corpora genitalia materiai*, Lucr. II, 62), «тела материи» (*corpora materiai*, Lucr. I, 249), «плотные тела» (*corpora solida*: Lucr. I, 538, 574, 609), «тельца» (*corpuscula*: Lucr. II, 153; Lucr. IV, 899; Lucr. VI, 1063), «слепые тела» (*corpora caeca*, Lucr. II, 715 и др.)⁴³. Во вторую очередь, это – «семена» (*semina*: Lucr. II, 284; Lucr. I, 50, 59; Lucr. III, 226, 229). В связи со всем этим, можно видеть, что атомы Лукреция, в качестве такого рода «маленьких тел» (*corpuscula*), «тел» (*corpora*), «родовых тел» (*genitalia corpora*), «семян» (*semina*), «первоначал» (*primordia*), «родовой материи» (*materies genitalis*), по-видимому содержат в

⁴³ См. полный «индекс названий атомов» у Лукреция: Покровская 1960, 88–89.

себе именно ту самую Венеру Варрона – традиционную «силу соединения» древнеримского ритуала бракосочетания (*vinctionis vis Venus*, Varr. *De lingua L.*, V, 62). Ср. Лукр. I, 11, 13, 632. «Начиная с бесконечного времени, – говорит Лукреций, – многочисленные первоначала вещей (*primordia rerum*) под разнообразным воздействием ударов и своей тяжести, возбуждённые (*conscita*) многими способами, привыкли нестись (*consuerunt ferri*), всякими способами совокупляться (*omnimodisque coire*),⁴⁴ чтобы, сошедшись между собой, порождать всё, что ни смогут» (*quae cumque inter se possint congressa creare*, Лукр. V, 187–191). Причем, по Лукрецию, эти «тела» или «семена», действительно вступают между собой в телесный коитус. Необходимость места для такого коитуса у Лукреция, вообще, – одно из доказательств того, что пустое пространство существует, а из ничего ничто не возникает. Ведь «при умножении вещей (*augendis rebus*) употребление семени для соития (*usus communis ad coitum*) не нуждалось бы в пространстве, если бы они могли возрастать из ничего» (*e nilo crescere possent*, Лукр. I, 184–185). То есть, сила Венеры спаривает между собой атомы, эти «слепые тела» (*corpora caeca*, Лукр. I, 295 и др.), подобно тому, как она спаривает мужские и женские «возбуждённые семена» (*semina excita*) при зачатии ребёнка (Лукр. IV, 1215), подобно тому, как она побуждает людей и животных «совокупляться (*coire*) и извергать в тело (*in corpus*) влагу, выведенную из тела» (*de corpore ductum*, Лукр. IV, 1055–1056).

То есть, с одной стороны, по верному замечанию Й. Мозера, Лукреций, определяя эти совокупающиеся первоначала как «слепые тела» (*corpora caeca*, Лукр. I, 275, 295, 328),⁴⁵ подчёркивает примат осязания и слепого телесного контакта как основы того бытия, которым правит Венера. См. выше Лукр. II, 435–437. Ведь в соответствии с эпистемологией Эпикура, именно «через слепое осязание мы познаём неподкрашенную материальность вещей» (Moser 2015, 97).

⁴⁴ Лукреций, как известно, всюду употребляет глагол *coire* именно в значении «совокупляться» (Лукр. IV, 1052). Ср. Glare 1982, 342. Подчёркнутое разнообразие способов совокупления, по-видимому, диктуется крайним разнообразием физической, телесной формы атомов, которые могут быть и «гладкие» (*levia*: Лукр. II, 205) и «очень гладкие» (*levissima*: Лукр. III, 202), и «шероховатые» (*aspera*: Лукр. II, 405), и «шершавые» (*squalida*: Лукр. II, 465) и т. д. См. Покровская 1960, 95.

⁴⁵ Эпикуровское *ἀόρατα* «незримые» в приложении к атомам Лукреций, таким образом, по своему обыкновению, не калькирует, но заменяет в своей поэзии его приблизительным соответствием, во многих случаях отсылающим к совершенно иным смыслам. Ср. Epic. *Ad Herod.* 50. См.: Glare 1982, 250; Покровская 1960, 92.

С другой стороны, по мысли Лукреция, это взаимоосязание «слепых тел» атомов является процессом их непрерывного совокупления, в ходе которого они, реализуя силу Венеры, порождают всё в этом мире. Нарисованная в *Lucr.* II, 114–124 живая картина «битв» (*pugnas*) «поэскадронно» (*turmatim*) сходящихся друг с другом пылинок в солнечном луче, согласно Лукрецию, должна проиллюстрировать именно то, «каким движением (*quo motu*) родовые тела материи (*genitalia materiai corpora*) порождают различные вещи и высвобождают (из утроб) порождённые» (*res varias gignant genitasque resolvant, ibidem, 62–63*). То есть, в соответствии с вышесказанным, эта картина «битв» (*pugnas*) пылинок является здесь очевидным эвфемизмом, обусловленным, по-видимому, двойственным значением глагола *coire* («сходиться для битвы, совокупляться», см. выше прим. 44).⁴⁶ При этом совокупающиеся «семена» (*semina*), как известно, «при совершении дел» (*in rebus agendis*) могут иметь «небольшое отклонение» (*exiguum clinamen*) в траектории движения «не в строго определённом месте и не в строго определённый момент». Это «отклонение» поэтом явно мотивируется как вызванное не только внешними «толчками» (*plagis*), но и «внутренней необходимостью» дела (*necessum intestinum, Lucr. II, 288–293*).⁴⁷

Как бы подчёркивая исключительную значимость непрерывного «совокупления тел» атомов,⁴⁸ Лукреций в середине пятой книги дословно повторяет приведённый мною выше пассаж *Lucr. V, 187–191* о «совокуплении» (*coire*) первоначал ещё один раз (*Lucr. V, 422–426*). В телесном совокуплении «первопорядков» (если переводить *primordia* буквально) Лукреций здесь видит «начала великих вещей» (*magnarum rerum exordia*), а именно – «земли, моря, неба и рода живых существ» (*caeli generisque animantum, ibidem, 430–431*). При этом у Лукреция в равной степени «совокупаются» (*coire*) и

⁴⁶ Ср. *pugnare* (сражаться) в значении «совокупляться» у Плавта (*Menaechm.* 129). Ср. шуточное обыгрывание этих двух значений *pugnare* в свадебной поэзии Катутла (*noli pugnare duobus, Catull. 62, 64 etc.*).

⁴⁷ Мне кажется наиболее убедительным толкование этого места у В. П. Горана и у Фр. Читти, согласно которым знаменитое «отклонение» лукрециевых «семян» проще всего объяснить «их свободным решением» (Citti 2008, 117), которое, действительно, «присуще человеку как существу обладающему разумом» (Горан 2014, 331) даже в условиях физически достоверного правления Венеры в мире (см. выше).

⁴⁸ «Первоначала» (*primordia*) не мыслятся Лукрецием как «однажды определённые» (*finita semel*), однако имеют побуждение «совокупиться» (*coire*) и «задержаться в соединении» (*remorari in concilio*), чтобы «вырасти приумноженными» (*crescere adaucta, Lucr. II, 560–564*).

«семена, смешанные в наших телах» (*semina corporibus inmixa*, Lucr. III, 393–395), и «тело огня и воды» (*ignis terraeque coire corpus*, Lucr. I, 770).

Итак, проведённый выше анализ показывает, что поэму Лукреция *De rerum natura*, в соответствии с предложенным Клавдией Бельтрэу Да Розой и Марией Эйхлер подходом вполне можно считать теологической, богословской поэмой *stricto sensu* (Da Rosa, Eichler 2014, 12). Перед нами, действительно, – блестящий опыт рациональной, философской «физической теологии», если следовать классификации Варрона (Varr. *De Rer. Div. Fr.* 8, 2–5 Cardauns). Лукреций, по-видимому, искренне верил в Венеру, и, призывая её в начале поэмы, совсем не играл с читателем (Lucr. I, 1–43). Однако он отвергал составлявшие основу современной ему римской религии магические практики и веру в *numen* (см. выше). Эту веру в *numen* он в своей поэме смело заменяет верой в философию Эпикура. Но при этом Лукреций, как римлянин, по-видимому, сам того не понимая, дал несколько иное, не соответствующее эпикуровскому, истолкование богов и божества. Переосмысляя символику римского свадебного обряда в духе эпикуровской философии, поэт в своих религиозных воззрениях обнаруживает черты своеобразного рационального деистического монотеизма, который у многих исследователей вызывает справедливые ассоциации с философией Эмпедокла (Piazzi 2008, 23). Венера здесь непосредственно отождествляется с природой в целом и единолично правит ею через посредство атомов.

СОКРАЩЕНИЯ / ABBREVIATIONS

- Aug. *De civit. Dei* – Aurelius Augustinus. *De civitate Dei* (Aurelius Augustinus. *De civitate Dei contra Paganos*. Vol. I. Ed. George E. MacCracken, 1957).
- Caes. *De bell. Gall.* – C. Iulius Caesar. *De bello Gallico* (C. Iulii Caesaris : *Commentarii Rerum Gestarum*. Vol. 1. Ed. O. Seel, 1961).
- Cic. *Brut.* – M. Tullius Cicero. *Brutus* (M. Tulli Ciceronis *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 4. Ed. E. Malcovati, 1970).
- Catull. – C. Valerius Catullus. *Carmina* (Catullus. Ed. G. P. Goold, 1983).
- Cic. *De nat. Deor.* – M. Tullius Cicero. *De Natura Deorum* (M. Tulli Ciceronis *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 45. Ed. W. Ax, 1933).
- Cic. *De div.* – M. Tullius Cicero. *De Divinatione* (M. Tulli Ciceronis *Scripta Quae Manserunt Omnia*. Part. 4. Vol. 2. Ed. C. F. W. Müller, 1890).
- Cic. *De leg.* – M. Tullius Cicero. *De Legibus* (Cicéron : *Traité des Lois*, ed. G. De Plinval, 1968).
- Cic. *Ep. Ad Quint.* – M. Tullius Cicero. *Epistulae ad Quintum Fratrem* (Cicero: *Epistulae ad Quintum Fratrem et Brutum*. Ed. D. R. Shackleton Bailey, 1980).
- Cic. *Pro Rab.* – M. Tullius Cicero. *Pro Rabirio Perduell. Reo* (M. Tulli Ciceronis *Orationes*. Vol. 4. Ed. A. C. Clark, 1909).

- Enn. Ann. – Q. Ennius. Annales (The Annals of Q. Ennius, ed. O. Skutsch, 1985).
- Gell. – A. Gellius. Noctes Atticae. I–XX (A. Gelli Noctes Atticae. Vol. I–II. Ed. K. Marshall, 1968).
- Cleanth. Fr. – Cleanthes. Fragmenta (Collectanea Alexandrina. Ed. J. U. Powell. Oxford, 1925, 227–231).
- Epic. Ad Herod. – Epicurus. Epistula d Herodotum (Epicuro. Opere. Ed. G. Arrighetti. Turin, 1973, 35–73).
- Epic. Ad Menoec. – Epicurus. Epistula ad Menoecum (Epicuro. Opere. Ed. G. Arrighetti. Turin, 1973, 107–117).
- Fest. L. – Sexti Pompei Festi De verborum significatu Quae superunt cum Pauli Epitome. Ed. W. M. Lindsay, 1913).
- Flor. Ep. – Annii Florus. Epitome bell. omn. Ann. DCC (L. Annaei Flori Quae Exstant. Ed. E. Malcovati, 1972).
- Hor. Od. – Q. Horatius Flaccus. Carmina (Q. Horati Flacci Opera. Ed. F. Klingner, 1959).
- Liv. – T. Livius. Ab Urbe Condita. Vol. II–III. Edd. C. F. Walters, R. S. Conway, 1919–1950.
- Lucr. – T. Lucretius Carus. De rerum natura Libri Sex (ed. J. Martin, 1966).
- Ovid. Trist. – P. Ovidius Naso. Tristia (P. Ovidius Naso. Tristia. Vol. I. Ed. G. Luck, 1967).
- Pervig. Ven. – Tiberiani Pervigilium Veneris (Catullus, Tibullus, Pervigilium Veneris. Ed. G. R. Goeld, 1995).
- Plaut. Menaechm. – T. Maccius Plautus. Menaechmi (Plauti Comoediae. Vol. 1. Ed. F. Leo, 1895).
- Plaut. Rud. – T. Maccius Plautus. Rudens (Plauti Comoediae. Vol. 2. Ed. F. Leo, 1896).
- Plin. Hist. Nat. – C. Plinius Caecilius Secundus. Naturalis Historia (C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII. Vols. 1–5. Ed. C. Mayhoff, 1892–1909).
- Serv. De centum metris – Maurus Servius Honoratus. De centum Metris (Grammatici Latini ex Recensione Henrici Keilii. Vol. 4, ed. H. Keil, 1864).
- Serv. In Verg. Georg. – Maurus Servius Honoratus. In Vergilii Bucolicon Librum (Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii. Vol. I. Ed. G. Tilo, 1887).
- Ov. Fast. – P. Ovidius Naso. Fasti (P. Ovidi Nasonis Fastorum libri sex. Edd. E. H. Alton, D. E. W. Wormel, E. Courtney, 1978).
- Varr. Antiqu. Rer. Div. – M. Terentius Varro. Antiquitates Rerum Divinarum (M. Terentius Varro : Antiquitates Rerum Divinarum. Part 1. Ed. B. Cardauns, 1976).
- Varr. De lingua L. – M. Terentius Varro. De lingua Latina (M. Terenti Varronis De lingua Latina Quae Supersunt. Edd. G. Goetz, F. Schoell, 1910).
- Verg. Aen. – P. Vergilius Varo. Aeneis (P. Vergilii Maronis Opera, ed. R. A. B. Mynors, 1972).
- Verg. Georg. – P. Vergilius Maro. Georgica (P. Vergilii Maronis Opera, ed. R. A. B. Mynors, 1972).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Боровский, Я. М., Болдырев А. В. (2012) *Учебник латинского языка. Для гуманитарных факультетов университетов.* Москва.

- Боровский, Я. М. (1952) «О термине *natura* у Лукреция», *Учёные записки ЛГУ, №161. Серия филологических наук. Вып. 18*, 223–238.
- Боровский, Я. М. (1947) «Поэтика доказательства у Лукреция», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 198–219.
- Брагинская, Н. В. (1990) Римские вопросы. Примечания, *Плутарх. Застольные беседы*. Перев. Боровский Я. М., Ботвинник М. Н., Брагинская Н. В. (Москва), 476–503.
- Васильева, Т. В. (1969) «Концепция природы у Лукреция», *Вопросы философии* 7, 131–141.
- Верлинский, А. Л. (2004) «Лукреций в трудах Я. М. Боровского», *Philologia Classica. Вып. 6. Cathedra Petropolitana. К 70-летию кафедры классической филологии philologiae СПбГУ*. От. ред. Дуров В. С., (С.-Петербург) 69–87.
- Горан, В. П. (2014) «Лукреций Кар: и рационалистический детерминизм, и иррационалистический индетерминизм», *СХОЛН (Scholae)* 8.2, 328–338.
- Дёмина, С. С. (2018) «Любовь в поэме Лукреция «О природе вещей», *Культура и текст* №1 (32), 28–38 (сетевое издание АлтГПУ, г. Барнаул, режим доступа: www.ct.uni-altai.ru).
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Ранний эллинизм* (Москва).
- Петровский, Ф. А. (1947) «Комментарии», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 297–480.
- Петровский, Ф. А. (1947а) «Мифологические образы у Лукреция», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 163–181.
- Покровская, З. А. (1960) «Первоначала и пустота в философском словаре Лукреция», *Вестник древней истории* 4, 83–101.
- Светлов, В. И. (1947) «Мировоззрение Лукреция», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Москва)*, 87–120.
- Сморчков, А. М. (2013) *Политическая и сакральная власть в Римской республике: структуры и механизмы взаимодействия*. Автореф. дисс. доктора ист. наук. Москва.
- Соболевский, С. И. (1948) *Грамматика латинского языка. Теоретическая часть: морфология и синтаксис*. Москва.
- Тимофеев, И. С. (2017) «Термины атомистики в философском словаре Лукреция: семантическое поле «первоначала», *Материалы XXI чтений памяти И. М. Тронского «Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXI»*. С.-Петербург, 772–784.
- Тимофеев, И. С. (2016) «Термин MATERIA/MATERIES в философском словаре Лукреция: этимология, семантика, морфология», *Материалы двадцатых чтений памяти И. М. Тронского «Индоевропейское языкознание и классическая филология – XX»*. Ч. II. С.-Петербург, 972–983.
- Токмаков, В. Н. (2002) «Коллегия салиев», *Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права*. От. ред. В. Л. Кофанов. Москва, 180–208.

- Чекалова, Е. И. (1982) «О характере изложения натурфилософии у Эпикура и Лукреция», *Philologia Classica. Вып. 2. Традиции и новаторство в античной литературе (к 100-летию со дня рождения академика И. И. Толстого)*, 180–187.
- Шайд, Дж. (2006) *Религия римлян*. Москва.
- Штаерман, Е. М. (1987) *Социальные основы религии Древнего Рима*. Москва.
- Amerio, R. (1953) «L'Epicureismo e gli dei», *Filosofia* 4, 97–137.
- Asmis, E. (1982) «Lucretius' Venus and Stoic Zeus», *Hermes* 110 (4), 458–470.
- Barton, W. M. (2018) *The Pervigilium Veneris. A New Critical Text. Translation and Commentary*. London–Oxford.
- Bailey, C., transl. (1948). *Lucretius on the Nature of Things*. Oxford.
- Beltrão da Rosa, Cl., Eichler, M. (2014) «Lumina solis: Lucrécio e a prece a Vênus (De rerum natura I, 1-43)», *Romanitas Revista de Estudos Grecolatinos* 4, 10–29.
- Bolder-Boos, M. (2015) «Der Krieg und der Liebe – Untersuchungen zur römischen Venus», *Klio* 97(1), 81–134.
- Castellanos, A. R. (2015) «Lucrecio, De rerum natura: sentido y coherenza del prólogo», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 35 (2), 235–261.
- Citti, Fr. (2008) «Pierio recubans Lucretius antro: sulla fortuna umanistica di Lucrezio», *Lucrezio, La Natura e la Scienza*, ed. M. Beretta. Firenze, 97–139.
- Clay, D. (1983) *Lucretius and Epicurus*. Ithaca.
- Cantó Eduardo, M. (1998) «Lucrecio: TEXTOS SOBRE VENUS, EL AMOR Y LA MUERTE», *Onomazein* 3, 241–256.
- Feeney, D. (1999) *Literature and Religion in Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge.
- Franek, Jurai (2011) «Lucretius and the Modern Interdisciplinary Critique of Religion», *Graeco-Latina Brunensia* 16(1), 15–28.
- Glare, P. (1982) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford.
- O'Hara, James J. (2006) *Inconsistency in Roman Epic. Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*. Cambridge.
- Kenney, E. J., Clausen W. V. (1982) *The Cambridge History of Classical Literature. Vol. II. Part. 2. The Late Republic*. Cambridge.
- Latte, K. (1960) *Römische Religionsgeschichte*. München.
- Moorman, M. D. (2009) «Lucretius' Venus and Mars Reconsidered», *Lyceum* 10(3), 1–11.
- Moser, J. (2015) «Manifest gegen die Evidenz. Tastsinn und Gewissheit bei Lukrez», *Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften*. Hrsg. H. Lethen, L. Jäger, A. Koschorke. Frankfurt–New York.
- Patin, M. (1868) *Etudes sur la Poésie Latine. Vol. I*. Paris.
- Piazzini, L. (2008) «Atomismo e polemica filosofica: Lucrezio e I Presocratici», *Lucrezio, La Natura e la Scienza*, ed. M. Beretta. Firenze, 11–25.
- Walde, A. (1938) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. 3 neubearbeitete Auflage von J. B. Hoffmann. Bd. I. Heidelberg.
- Walde, A. (1954) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. 3 neubearbeitete Auflage von J. B. Hoffmann. Bd. II. Heidelberg.
- Waltz, René (1957) «Alma Venus», *Revue des études Anciennes* 59, 1–2, 51–71.

Russian language sources transliterated:

- Borovskiy, Ya. M., Boldyrev A. V. (2012) *Utshebnik latinskogo yasyka. Dlya gumanitarnykh facultetov universitetov*. Moscow.
- Borovskiy, Ya. M. (1952) «O termine *natura* u Lucreziya», *Utschenyie zapiski LGU, №61. Seriya filologitscheskich nauk. Vyp. 18*, 223–238.
- Borovskiy, Ya. M. (1947) «Poetika dokazatelstva u Lucreziya», Titus Lucretius Carus. *De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 198–219.
- Braginskaya, N. V. (1990) *Quaestiones Romanae. Commentarii, ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΑΚΑ*. Transl. Borovskiy Ya. M., Botvinnik M. N., Braginskaya N. V. (Moscow), 476–503.
- Dyomina, S. S. (2018) «Lyubov v poeme Lucreziya «De rerum natura», *Cultura i text* 1 (32), 28–38 (Internet edition of AltGPU, Barnaul: www.ct.uni-altai.ru).
- Goran, V. P. (2014) «Lucretius Carus: i rationalistitscheskiy determinism, i irrationalistitscheskiy indeterminism», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 328–338.
- Losev, A. F. (2000) *Istoriya Antitachnoy estetiki. Ranniy ellinism* (Moscow).
- Petrovskiy, F. A. (1947) «Commentarii», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 297–480.
- Petrovskiy, F. A. (1947a) «Mythologitscheskiye obrasy u Lucreziya», *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 163–181.
- Pokrovskaya, Z. A. (1960) «Pervonatschala i pustota v filosofskom slovare Lucreziya», *Vestnik grevnej istorii [Journal of Ancient History]* 4, 83–101.
- Schied, J. (2006) *La religion des Romains*. Transl. O. Smirnova. Moscow.
- Schtaerman, E. M. (1987) *Sozialniye osnovy religii Drevnego Rima*. Moscow.
- Smortschkov, A. M. (2013) *Polititscheskaya i sakralnaya vlast v Rimskoy respublike: struktury i mehanizmy vzaimodeystviya*. Diss. Moscow.
- Sobolevskiy, S. I. (1948) *Grammatika latinskogo yasyka*. Teoretitscheskaya tschast: morfologiya i sintaxis. Moscow.
- Svetlov, V. I. (1947) «Mirovozzreniye Lucreziya », *Titus Lucretius Carus. De rerum natura*. Vol. II. Ed. F. A. Petrovski (Moscow), 87–120.
- Timofeev, I. S. (2017) «Terminy atomistiki v filosofskom slovare Lucreziya: semantitscheskoye pole «pervonatshala», *Colloquia classica et indogermanica – XXI*. Ed. Kazanskiy N. N. (Saint-Petersburg) 772–784.
- Timofeev, I. S. (2016) «Termin MATERIA/MATERIES v filosofskom slovare Lucreziya: etymologiya, semantika, morfologiya», *Colloquia classica et indogermanica – XX. Part. II*. Ed. Kazanskiy N. N. (Saint-Petersburg) 972–983.
- Tokmakov, V. N. (2002) «Collegiya saliev», *Gsretskheskiye collegii v rannem Rime. K voprosu o stanovlenii rimskogo sakralnogo i publitscnogo prava*. Ed. Kofanov V. L. Moscow, 180–208.
- Tschekalova, E. I. (1982) «O charectere izlogseniya naturfilosofii u Epicura i Lucreziy», *Philologia Classica. Vyp. 2. Tradizii I novatorstvo v antitschnoy literature (k 100-letiyu akad. I. I. Tolstogo)*, 180–187.
- Vasilyeva, T. V. (1969) «Konzepziya prirodu u Lucreziya», *Voprosy filosofiyi* 7, 131–141.
- Verlinskiy, A. L. (2004) «Lucreziy v trudach Ya. M. Borovskogo», *Philologia Classica*. Iss. 6. Cathedra Petropolitana. K 70-letiyu cathedry classitscheskoy philologii СІІБГУ. Ed. Durov V. S., (Saint-Petersburg) 69–87.