

ΠΑΠΙΡΟΣ ΙΣ ΔΕΡΒΕΝΙ

SUMMARY: This study by Eugene Afonasin (Novosibirsk State University) is a first translation of the Derveni Papyrus into Russian. The remains of carbonized upper part of a papyrus roll with a Greek prose text written in columns, found in the debris of a funeral fire of a Macedonian grave around Derveni (near Thessaloniki), is now ranked among the most important literary finds ever made and is admittedly the oldest papyrus found in Greece. In this capacity the document received much attention over the years, which had passed since its first partial publication in 1964. The papyrus contains a very curious commentary to an Orphic theogony and in this capacity is of great interest for understanding religious and philosophical developments at the end of the fourth – the beginning of the third century B. C. E. (or even earlier). The author considers the enterprise quite timely, since the situation with the papyrus has profoundly changed over the last years and we now possess an authoritative edition of the text with commentaries and the photographs of the papyrus – a collective effort by Th. Kouremenos, G. M. Parássoglou and K. Tsantsanoglou (Firenze 2006), enhanced by a new edition of the Orphic Fragments by A. Bernabé (2007), which, naturally enough, also includes his edition of the Papyrus, as well as a series of new studies, provoked by this long-awaited event. The present publication contains a Russian translation of the papyrus, supplied with short textual and bibliographic notes, occasionally supplemented by longer remarks of conceptual nature. The publication is considered by the author to be the first step in his future work dedicated to the Orphic literature in the context of later philosophical tradition.

Many thanks to Gábor Betegh (Budapest) who allowed me to read his important book on the papyrus well before its publication; to Spiridon Rangos (Patras) for an interesting discussion and his papers; and, above all, to Luc Brisson (Paris), to whose excellent work on the Orphic and Platonic tradition the author is much indebted, for illuminating discussions in Novosibirsk and Moscow and off-prints of his studies in the papyrus, including the most recent ones.

The work was started during the winter 2008/09 in the most comfortable and wonderful environments one can imagine – the premises of the American School for Classical Studies in Athens (the Blegen Library). I would like to thank my Greek colleagues and friends for their help and, above all, the A. Onassis Foundation (Athens) for a very generous financial support which made this visit possible.

Finally, special thanks are due to my wife Anna and my son Makar for their understanding and patience.

ПАПИРУС ИЗ ДЕРВЕНИ

От переводчика

Выход в свет долгожданного editio princeps Папируса из Дервени (Kouremenos–Parássoglou–Tsantsanoglou 2006) и, вслед за ним, исправленного и подробно комментированного издания Бернабэ (в составе его собрания фрагментов греческих эпических поэтов: Vernabé 2007) позволяет наконец, по прошествии сорока семи лет после обнаружения, в полной мере оценить эту поистине уникальную находку.

Папирусу посвящена обширная литература, в значительной мере порожденная той неопределенной ситуацией, которая сложилась по причине затянувшейся публикации авторитетного текста. Я ни в коей мере не стремился учесть все публикации, в частности потому, что, как представляется, теперь, после выхода в свет критического издания, разумно многое начать «с чистого листа». Разумеется, издание не идеально и предлагаемая его авторами реконструкция может быть оспорена (см. рецензии Janko 2006; Laks 2007 и др.), однако оно является и наверняка останется той основой, на которой будет базироваться любое серьезное исследование папируса в обозримом будущем. Положив в основу перевода издание Парассоглу и Цанцаноглу, я исправляю и дополняю его в необходимых случаях по изданиям Журдан (Jourdan 2003) и Бернабэ. Следует заметить, что последний нередко предлагает очень удачные чтения, кроме того, это издание восполняет важнейший недостаток работы Куременоса, Парассоглу и Цанцаноглу, а именно, в дополнение к очень важному палеографическому и дипломатическому описанию рукописи, в нем дается то, что, к сожалению, полностью отсутствует у греческих издателей, – приводятся варианты прочтения текста, предложенные современными исследователями, и текстуальные параллели из античной литературы, позволяющие выявить возможные источники автора папируса и круг его интересов. Разумеется, по мере необходимости я обращаюсь и к другим публикациям, список которых читатель найдет ниже.

Поскольку реконструированный греческий текст *PDerveni* здесь не воспроизводится, замечания о возможных вариантах его прочтения и восполнения лакун сведены к минимуму. То, что я выношу на суд читателей, представляет собой лишь первый *опыт* перевода этого очень фрагментированного и сложного текста на русский язык, предваряющий, как я надеюсь, более детальную публикацию, которая, наряду с уточненным переводом, будет содержать греческий текст и содержательный комментарий.

Я благодарен доктору Габору Бетегу (Будапешт) за предоставленную возможность прочитать его великолепную книгу еще до ее опубликования, профессору Спиридону Рангосу (Патры) за интересную беседу и статьи, профессору Люку Бриссону (Париж) за подробную дискуссию, во многом определившую мою позицию, а также за присланные им оттиски статей (Brisson 2003 и 2009), а моим дорогим жене Анне и сыну Макару – за долготерпение и понимание. Разумеется, я один несу ответственность за все неточности и недочеты, и буду благодарен читателям за замечания и пожелания по поводу перевода этого очень сложного текста. Данная работа начата в библиотеке Американской школы классических исследований (Blegen Library) в Афинах. За предоставленные великолепную возможность для работы и щедрую финансовую поддержку автор выражает благодарность администрации библиотеки и сотрудникам Фонда А. Онассиса (Афины).

Квадратными скобками [] в переводе указаны восстановленные издателями места, в круглые скобки () заключены греческие слова, варианты перевода и пояснения переводчика. Наиболее часто используемые издания и переводы сокращены следующим образом (остальные сокращения см. в библиографическом списке).

- LM Laks A., Most G., eds. (1997) *Studies in the Derveni Papyrus* (Oxford) 9–22
 Janko Janko R. (2001) “The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a new translation”, *Classical Philology* 96, 1–32
 Betegh Betegh G. (2004) *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation* (Cambridge) 4–55
 KPT Kouremenos Th., Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K., eds. (2006) *The Derveni Papyrus* (Florence)
 Bern. Bernabé A., ed. (2007) *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, pars II: Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta, fasc. 1–2 (Stuttgart–Leipzig), fasc. 2: 183–269

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции
 Новосибирский государственный университет
 Институт философии и права СО РАН
afonasin@gmail.com

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ПЕРЕВОД ПАПИРУСА ИЗ ДЕРВЕНИ

I

... каждую(?) ...
...из Эринний (?) ...

Папирус был найден в 1962 г. среди остатков погребального костра в античном захоронении близ узкого горного ущелья, Дервени, через которое проходит дорога, ведущая из Фессалоники в восточную Македонию и Фракию, и ныне хранится в Археологическом музее Фессалоники. В древности этот район назывался Миндонья, а через ущелье проходила знаменитая виа Эгнатия. Семь древних захоронений, пять из которых не тронуты грабителями, были обнаружены здесь, близ древнего селения Лете (Λητή), во время расширения автомагистрали примерно в двух с половиной км от прохода, то есть ок. 9 км к северу от Фессалоники по дороге на Кавалу. Среди находок примечательны погребальные votivные предметы, прежде всего металлические изделия и знаменитый кратер (Giouri 1978). На основании монет, сосудов и керамики захоронения датируются концом IV – началом III века до н. э. (Themelis–Touratsoglou 1997: 221). Папирусный свиток был обнаружен среди остатков погребального костра захоронения А. Вероятно, процедура кремации была следующей: тело сжигалось на украшенном помосте, расположенном в нескольких метрах от могилы, затем останки заворачивались в ткань и клались в кратер, который помещался в склеп; наконец, гробница сверху закрывалась настилом (иногда деревянным, как в захоронении Δ, из-за чего он обрушился), а остатки погребального костра сгребались на это перекрытие.

Все, что дошло до нас, – это обгоревшая верхняя треть папирусного свитка, и вопрос о том, как он оказался в этом месте, продолжает интриговать исследователей (см. Vetegh 2002). Первые колонки папируса сохранились особенно плохо и восстановлены издателями после кропотливого многолетнего труда по собиранию более двух сотен обуглившихся фрагментов и составлению из них того, что может быть хотя бы приблизительно восприниматься как цельный текст. Первые результаты этой работы были представлены в 1993 г. на конференции в Принстоне (Tsantsanoglou K. “The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance”, LM: 93–127). В издании 2006 г. предлагается более полная реконструкция с подробным обоснованием. К сожалению, первая из сохранившихся колонок почти полностью утрачена: два слова, которые удастся предположительно восстановить, показывают лишь, что она содержала текст, тематически связанный с последующей колонкой.

II

... Эриннии ... прославляют ... возлияния струями (σταυόσιν, букв. каплями) для Зевса в каждом храме. Затем выдающиеся почести причитаются [Эвменидам, «Благосклонным»], и подобает принести в жертву (букв. сжечь) по птице каждому даймону. И он положил [гимны] складно (букв. гармонично) на музыку. И значение их...

В переводе первых нескольких колонок я обозначаю реконструированный текст квадратными скобками лишь в важнейших случаях по причине фрагментарности оригинала. Следует помнить, что текст представляет собой реконструкцию издателей и не может считаться достоверным.

Какой бы гипотезы мы не придерживались о *Sitz im Leben* папируса – был ли он всего лишь «газетой», используемой для разжигания костра, как думал Янко (Jancko 2001: 1, note 1), или же помещен в погребение намеренно (Betegh 2002) – из фрагмента второй колонки становится ясно, что содержательно он вполне уместен в похоронном контексте. В тексте точно упоминаются Эриннии (один раз, а не дважды, как считалось ранее: LM 96; Betegh 75), которые, должно быть, идентифицируются с душами (однако см. КРТ 144). Зевсу причитаются обычные в подобных случаях возлияния из воды и молока, однако непонятно, в каком смысле «каплями» (Betegh 76; КРТ 144). Возможно, упоминаются Эвмениды (также души, см. кол. VI), причем каждому даймону, по видимому, полагается жертвенная птица – ее надлежит *сжечь*, а также спеть в его честь гимн, «складно» положенный на музыку, что удивительно хорошо соответствует как обстоятельствам находки папируса, так и его содержанию. О том же говорится в лучше сохранившейся кол. VI, которая и послужила базой для реконструкции этой. См. также LM 105 (о гимнах Эринниям в погребальном контексте). Правда, Габор Бетег считает, что кровавая жертва немыслима в орфическом контексте (Betegh 77–78).

III

... внизу... каждый получает даймона как врачевателя (ιατρος)... Ведь Дика наказывает пропавших людей (εξωλεας) через каждую из Эринний, в то время как даймоны, живущие в подземном мире, никогда не блюдут... (..)ηροισι, не находятся в покое? не спят?) и, как божьи слуги, они... все (м. р.), есть (таковы), что неправедные люди..., и несут ответственность за... такие как (м. р., мн. ч.)... [..]υοτ[(посвященные или позже?)

КРТ ιατρος; ср. Bern. ἰλεωσ, (даймона как) доброжелателя. Ср. Платон, *Кратил* 398 b, где говорится, что души благих людей пользуются почетом после смерти и становятся даймонами. Ср. также *Государство* 468 d – 469 b и сообщение о пифагорейцах у Александра Полигистора (фр. 273 F 93 FGrHist = 58 B 1a DK), где говорится, что нечистые души сковываются Эринниями, а даймоны и души героев посылают людям сны и знамения о болезни и здоровье. Примечательно также высказывание Гераклита о душах в Аиде, которые «восстают (ото сна смерти)» и «становятся стражами живых и мертвых» (Ипполит, *Опровержение* IX, 10, 6 = fr. 73 Marc., 63 DK), очевидно, не позволяя другим душам сбежать, что интересно в орфико-пифагорейском контексте перевоплощения душ.

С какой бы целью ни был написан папирус и кем бы ни был его автор (эта тема заслуживает отдельного исследования; см. Betegh 2004: 64–73, где кратко рассматривается вопрос об авторстве папируса, а также проблема идентификации того культурного и религиозного контекста, в который он может быть помещен; из наиболее важных работ см. Jancko 1997 и 2001; Laks 1997), из первых колонок ясно, что последующая интерпретация орфической теогонии помещается в эсхатологический контекст. См. также кол. V.

IV

...вот этот из богов (?), изменивший то, что лежало (было стабильным)... передать скорее (Дике? Эринниям?, нежели людям) то, что вредоносно (для людей?)... ибо он не позволил (Дике? Эринниям?) захватить то, что достается случайно (либо: ибо он не позволил случаю захватить их). Разве не благодаря нему (им?) упорядочен мир? Подобным же образом Гераклит, признавая (μαρτυρόμενος) общие (ощущения), принижает индивидуальные, в своей речи рассуждая подобно автору [священных] речений (ἱερολόγωι), говоря:

«Солнце по [своей?] природе не шире человеческой ступни (или: шириной в человеческую ступню), не преступая по ширине собственные [пределы]. Иначе (или: Если же нет) Эриннии, союзницы Дики («Справедливости»), это обнаружат, и [накажут его?]... дабы не преступало...»

жертвоприношение... Дики («Справедливости»)... в условленный месяц (?)...

КРТ μα[ρτυρόμενος] признавая; Bern. με[γάλα νομίζων], преувеличивая. τὰ κοινὰ кат[αстрέ]φει τὰ ἴδι[α]; ср. Гераклит, фр. 23 и 24 Marc.; 2 и 89 DK. Bern. [ἱερο]λόγωι, как аллегорист; КТР [ἀστρο]λόγωι, как астролог?; Tsantsanoglou in LM 97 et 109 μυθολόγωι, как мифолог. Согласно Куременосу (КРТ 148–149) сущностью, упорядочивающей мир, здесь должен быть Ум, о котором подробнее говорится в кол. XIV, XXV и др.

Открытие папируса доказало, что два различных фрагмента Гераклита – 57 Marc. (22 В 3 DK = Аэтий II, 21 (Dox. 351 sq.) и др.) и 52 Marc. (=Плутарх, *Об изгнании* 604 а; 22 В 94 DK) – представляют собой одно высказывание, что влечет за собой новые и интересные интерпретации космологии Гераклита. См. также Marcovich 2001: 668 (добавление). Подробнее см. K. Tsantsanoglou, “The First Columns...”, LM 93–128, esp. 106 sq.; D. Sider, “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, LM 129–147; КРТ 156–161; и первую часть статьи Kouloumentas 2007.

КРТ: ἥλι[ος...]ου κατὰ φύσιν ἀνθρωπ[η]ίου εὖρος ποδὸς [ἔστι,
τὸ μ[έγεθος] οὐχ ὑπερβάλλων εἰς[ότας οὖ]ρους ε[ὔρους]
[ἔοῦ εἰ δὲ μ]ῆ, Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι, Δίκης ἐπικούροι]
[ὅπως δὲ μηδὲν ὑπερ]βατὸν ποῆι κ[
Bern. ἥλιος [ἔω] τοῦ κατὰ φύσιν ἀνθρωπ[η]ίου εὖρος ποδὸς [ἔστι
τοῦ[ς οὖρου]ς οὐχ ὑπερβάλλων εἰ γάρ τι εὖ]ρους ἐ[ω] τοῦ
ἐ]κ[βήσεται], Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσο[υσι, Δίκης ἐπικούροι]
[..... ὑπερ]βατὸν ποῆι κ[

V

[Bern. ...ужасы Аида]... спроси оракул... они вопрошают оракул... для них мы идем в святилище оракула, чтобы для тех, кто его взыскует, получить прорицание, подобает ли это... Почему они не верят в ужасы Аида? (Bern. «...Ужасы

Аида. Почему они не верят?») Не постигая (значения) сновидений или каких-либо иных вещей, на основе каких предупреждений (букв. свидетельств, примеров) они поверят? Победенные заблуждением (ἄμαρτία, букв. грехами), а также наслаждением (ἡδονή), они ничему не учатся и ни во что не верят. Неверие и неразумие – [это одно и то же, ведь если они не] понимают и не учатся, [то они и] не поверят, даже если увидят (собственными глазами? сон?)... безверие... кажется...

Вкупе с кол. XX этот фрагмент по-видимому показывает, что автором был скорее практикующий прорицатель-μάντις (возможно, ὄνειροκρίτης, толкователь снов, тераσκῶλος, толкователь знамений, или птицегадатель, если чтение ὀρνίθειον в кол. II и VI верно), пожелавший объяснить некоторые из профессиональных секретов посвященным (или же стремящимся к посвящению, что может объяснить апологетический стиль этих разделов и демарш против наемных магов в кол. XX), нежели теолог-теоретик, систематически толкующий религиозный текст. Правда, как видно из последующих колонок, этот религиозный практик загадочным образом весьма интересовался натурфилософией и космологией, однако – вспомним, к примеру, Парацельса, – одно никогда не противоречило другому (См. Laks 1997; Janko 1997).

Примечательно, что нигде не упоминаются традиционные боги, вроде Аида и Персефоны, причем, говоря о божестве, автор текста проявляет склонность к монотеизму, интерпретируя разных богов в качестве последовательных стадий космогонического процесса.

VI

... мольбы и жертвоприношения умиротворяют души, а [песнопения] магов способны устранить наседающих даймонов. А наседающие даймоны – это [мстящие] души. Поэтому-то маги совершают жертвоприношение так, как будто они выплачивают пеню (ποινή[v] ἀποδιδόντες). В качестве подношения они льют воду и молоко, из которых изготавливают возлияния (для умерших). Они приносят в жертву неисчислимые хлебцы со многими выпуклостями (πολύμφαλα), потому что души также неисчислимы. Посвященные приносят предварительную (первую) жертву Эвменидам, равно как и маги. Ведь Эвмениды – это и есть души. Потому каждый, желающий принести жертву за них богам, должен сначала (пожертвовать) птицу...

Чтение ὀρνίθειον (см. также кол. II) неопределенно в обоих случаях, однако петух, голубь и яйца были обычными подношениями Персефоне. См. Порфирий, *О воздержании* 4.16, а также археологические данные, вроде терракотовых статуэток Персефоны с петухом, голубем и яйцами, или погребальной стелы с воином, приносящим в жертву птицу (список: LM 104, fnt 16). Лепешки с выпуклостями (πολύμφαλα πότανα) упоминаются греческими авторами (см. Климент Алекс., *Протрептик* 2.22.4).

См. также интерпретацию описываемого культа в греческом и иранском контексте в статье Tsantsanoglou, LM 110 сл. По его представлению в описании ритуалов «магов» речь идет об иранских духах фравашах (fravashis), которые помогали Ахура Мазде под-

держивать мир в должном состоянии и бороться против девов (daevas), стремящихся нарушить заведенный миропорядок; что же касается жертвенного хлеба, то эквивалентом будет иранский *darun* или *draona* – плоская проколотая ногтем ритуальная лепешка, которая подносилась фравашам и духу Сраоше (*Sraosha*), игравшему важную роль в процессе суда над душами (примечательно, что с ним ассоциировался петух).

Мартин Уэст (“Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary”, LM 81–90) рассматривает эту колонку вкуче с кол. XX (82 сл.). Как и в своей ранней работе (West 1983, особ. первая глава, знаменательно озаглавленная «Куча книг», что, очевидно, является платоновской реминисценцией), он считает, что папирус принадлежит к тому типу литературы, которая циркулировала в среде приверженцев эсхатологического культа Диониса (по его обозначению “Orphic-Bacchic cult society”), причем комментарий включает в себя как модернистские тенденции (объясняя орфическую поэму средствами современной комментатору науки), так и архаизирующую, восходящую к восточной традиции комментирования – тем самым «магам», практика которых упоминается в данной колонке. Уэст приводит далее ряд интересных параллелей, в частности, примеры «этимологического» толкования имен богов и отдельных мифологических событий в вавилонской традиции. О мигрирующих мастерах и, в частности, восточных целителях и магах в Греции см. книгу Вальтера Буркерта (Burkert 1992: 41 сл.). Бетег (Betegh 78 сл.) предлагает рассматривать этих магов в греческом контексте. Jourdan (2003: 37) допускает, что в данном случае слово «маги», как это типично для греческого, употребляется в уничижительном контексте. Автор папируса противопоставляет себя и других «посвященных», причем полемика продолжается в кол. XX. Разбор мнений по этому поводу: КРТ 166 сл.

VII

... гимн, здоровое и дозволенное (θεμιτὰ) изрекающий. [Священное изрекается] в поэме, и невозможно установить словоупотребление (ὀνομάτων θέσιν), хотя все и сказано (явно). Его поэма выглядит странной и загадочной для людей. Однако сам [Орфей] не сообщить спорные загадки хотел, но через загадочное открывал великое. В самом деле, он высказывается таинственно (ἱερολογεῖται, букв. изрекает священное) от первого речения до последнего, как это становится ясно из его хорошо известного (εὐκρινήτωι) выражения: приказывая «запереть двери» (θύρας ἐπιθέσθαι) ушей (τοῖς ὤσιν), он показывает, что законодательствует не для большинства, но лишь для тех, чей слух непорочен (ἀγνεύοντας, ритуально чист)... и в следующей строке...

В этой колонке (точнее, в утраченной части предыдущей) начинается толкование орфической теогонии, которое прерывается лишь один раз в кол. XX.

ὕγιῃ καὶ θεμιτῆι, как характеристика поэмы, по-видимому, указывает на то, что, по мнению толкователя, его содержание допускает здоровое (разумное?) толкование, и это толкование позволительно слышать непосвященным.

Лакуну в начале следующего предложения издатели предлагают заполнить словом ἱερολογεῖτο или ἱερούργεῖτο. Первое соответствует нашим ожиданиям, ведь поэму Орфея традиционно называют «Священным словом», причем это же слово встречается несколькими строками ниже; второе чтение отстаивает Цанцаноглу (LM 119), по-

скольку, по его представлению, в этой части текста речь идет о ритуале, и автор настаивает на литургическом значении священного текста.

Bern. ὁ]νομάτων θε]σιν, установить словоупотребление; KPT ...λύ]σιν, разрешить словесные загадки. Редкое слово εὐκρίνητωι засвидетельствовано лишь у Аретей (Aretaeus, *SD* 1.6; 43.5 Hude), который описывает различные стадии безумия, замечая, что в обычном состоянии мания (μανίη) может остаться незамеченной, однако по мере развития недуга она становится легко различимой (εὐκρίνητοι). См. LM 123–124. Ср. также ἀδιευκρίνητος, недифференцированное состояние (материи) в «Гомеровских аллегориях» автора I в. н. э. Гераклита (Heraclitus, *Alleg. Hom.* 48). Janko предлагает не менее редкую форму εὐθρυλήτωι; значение примерно то же.

Знаменитое орфическое изречение θύρας ἐπίθεσθε βέβηλοι (fr. 1 Bern.; 334 Kern) перефразируется еще у Платона (*Пир* 218 b): «πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας—διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις· οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὤσιν ἐπίθεσθε». См. также Плутарх, *Застольные беседы* 636 d, где в орфическом и пифагорейском контексте упоминается как «священное слово», так и, со ссылкой на Геродота, «благочестивое молчание». Неопифагорейцы II в. н. э. приписывают это изречение Пифагору. Эти и многие другие параллели перечисляет Бернабэ (Bern. 1–12 и 203–205).

VIII

...как стало ясно из следующей строки:

«которые родились от Зевса, великого царя».

А как (мир) управляется (ἄρχεται) он (Орфей) поясняет следующим образом:

«И Зевс, когда принял от своего отца и предсказанную власть,
И силу в руках, и славного даймона».

Однако не замечают, что эти слова переставлены местами. На самом деле они такие: «Зевс, когда принял от (παρά) своего отца и власть, и славного даймона». Если это действительно так, то данное высказывание следует понимать (ἀκούειν) не в том смысле, что «Зевс принял от своего отца власть», но как утверждение, что он (принял) «от него силу (ἐπικρατεῖ)», получив ее «вопреки предсказаниям»... Ведь для этого... можно признать необходимым... и узнав...

ἄρχεται: KPT они начинаются; LM он начинает; Janko управляется.

В последнем абзаце принята версия Janko. Другие переводы: KPT: «[При таком] порядке слов основным значением будет не то, что Зевс слышит своего отца, но то, что он получает от него (παρά) силу. [Иначе же] получается, что он будто бы получает ее вопреки (παρά) предсказанию. Ведь похоже, что для него... можно подумать [будто Зевс взял силу своего отца?] силой... и узнав...»; Betegh: «Если она такова, то он (sc. Орфей) не утверждает, что Зевс слышит [от своего отца], но то, что он берет силу [от него]. Если же иначе, [то похоже], что он [взял ее] вопреки божественному предсказанию... может показаться...можно подумать, что необходимо...и зная...»

Толкуемая орфическая теогония достаточно хорошо засвидетельствована в других античных источниках и может быть реконструирована на их основе. Это проделывает еще West 1983: 68–115 (третья глава), особ. 114–115 (*exempli gratia* реконструкция), а также, на основе лучшего чтения текста, Betegh 2004, Brisson 1997 (=LM 149–165), 2003 и 2009 и многие другие авторы. См. также критические замечания по поводу Уэста в статье Бриссона (Brisson 1985) и его общий обзор эволюции орфики (Brisson 1990). Наконец, текст восстанавливается в издании орфических фрагментов Бернабэ (Bern.), которое во всех отношениях превосходит раннее собрание Керна. На русский язык эти тексты переведены Лебедевым (1989).

До нас дошло три версии орфической теогонии. Первая из них, известная благодаря Аристофану, Платону, Аристотелю и его ученику Евдему (см. West 1983: 116 сл.), похожа на тот текст, который комментируется в Папирусе. Две более поздних версии содержались в «Священном слове» в 24 рапсодиях («Рапсодическая теогония», см. West 1983: 227 сл.) и том тексте, который Дамасский приписывает «Иерониму и Гелланику» (см. West 1983: 176 сл.). Во всех случаях до нас дошли лишь отдельные стихотворные фрагменты, позднейшие пересказы и толкования.

В древнейшей версии, которая может восходить к VI веку до н. э., Эрот рождается из Яйца, которое снесла Ночь. Будучи светоносной сущностью, он дает возможность всем вещам появиться на свет, просто осветив их (что позволило назвать его Фанесом в позднейших версиях). Он – первый явившийся бог, поэтому его называют Первородженным («Протогоном»). Вслед за Ночью и Эротом идут четыре божества: Уран, Кронос, Зевс и, вероятно, Дионис (если верить Платону, который говорит, что теогония описывает шесть поколений богов). В начале нашей эры теогония претерпела важную модификацию, результат которой нашел отражение в «Священном слове» в 24 рапсодиях. Эта версия явилась результатом аллегорической интерпретации древней версии под сильным влиянием стоицизма, неопифагореизма и среднего платонизма. Именно она известна большинству языческих, иудейских и христианских авторов первых веков нашей эры, и главной ее особенностью является то, что в ней в качестве первого божества Ночь сменил Хронос (Время). В этой версии исследователи склонны находить иранские влияния, а в Хроносе видят бога митраизма с головой льва. Порождение божественных сущностей триадами и интерпретация этого процесса привлекала гностиков, ранних христиан и философов-неоплатоников. Хронос породил Эфир, Хаос, а затем Яйцо, из которого появился Фанес, иначе именуемый Эротом, Протогоном, Метидой и Эрикеем. Фанес, сияющее божество или Свет, предполагает существование тьмы, или Ночи, его противоположности, причем, как отсутствие света, Ночь первична (см. кол. IX). Эта Ночь была одновременно матерью, женой и дочерью Фанеса. В качестве дочери она наследует его силу (которая затем передается по женской линии), а ее «животворный кратер» (Прокл) рождает ему нескольких детей, в том числе Урана (которому переходит сила) и Гею, причем последняя порождает три группы богов, в числе которых Титаны и их сестры. Кронос, один из Титанов, кастрирует Урана и лишает его силы. Соединившись с Реей, он порождает нескольких детей, в том числе Зевса, который в свою очередь кастрирует своего отца. Соединившись с Герой, он получает силу. Затем он поглощает Фанеса, Первородженного бога, и становится «все», совершив второе творение. Женский партнер Зевса также является ему одновременно матерью, женой и дочерью. Соединившись с дочерью, он порождает Диониса, которому (по необъяснимой причине) сам передает власть. Титаны терзают Диониса и съедают его, однако Зевс возрождает его к жизни, испепелив Титанов.

Версия «Иеронима и Гелланика» отличается от «Рапсодической теогонии» только началом: первыми принципами называются вода и ил, из которых затем родился Дракон с головами быка и льва, «нестареющий» Хронос, он же Геракл (Дамаский, *О первых принципах* 123а).

Базируясь лишь на тексте Папируса, можно восстановить такую версию орфического мифа: поглотив «первородного», Зевс превращается во «всё» – начало, конец и середину, и, как средоточие всей силы и власти, объединивший в себе мужское и женское, огонь и воздух и т. д., порождает весь мир, совокупившись для этого со своей матерью. На этом дошедший до нас текст заканчивается. Дионис не упоминается. Кроме того, в папирусе объясняется предшествующая история: в самом начале (данная колонка) приводится место, в котором Зевс еще только собирается захватить власть и совещается по этому поводу с Ночью (кол. X–XI), затем обсуждаются прародители Зевса: Ночь, Первородный, Уран, Гея и Кронос. И вся эта история получает космологическое и естественнонаучное толкование в контексте построений ранних греческих философов, а также объясняется аллегорически в духе *Кратила* Платона и ранних стоиков.

IX

быть. Так он сделал силу (ἀλκή) принадлежащей сильнейшему, как сын (принадлежит) отцу. Те же, кто не понял смысла сказанного, думают, будто Зевс отбирает у своего отца как силу (ἀλκή), так и даймона. Понимая, что огонь, будучи смешан с остальными (частицами), разрыхляет (ταράσσει) сущие вещи (τὰ ὄντα) и не позволяет им соединиться из-за жара, он (Зевс = воздух) удаляет (ἐξάλλασσει) его на такое расстояние, что, будучи удален, он уже не может мешать сущим (вещам) уплотняться (συμπαῖναι). Ведь все, что возгорелось, охвачено (ἐπικρατεῖται, букв. управляется) (огнем), а будучи охваченным, смешивается с другими вещами. Что же касается выражения «взял в свои руки», то он здесь, как и в других случаях, высказался загадочно относительно того, что выглядело неясным, но теперь достоверно понято. [Выражаясь загадочно], он сказал, что Зевс насильно завладел властью и даймоном, равно как и... сильного...

Bern. ἀλκή; КТР ἀρχή, «он сделал власть (начало?) принадлежащей сильнейшему...»; LM: «он дал ему возможность произойти из сильнейшего, как сын от отца». Brisson: «Он дал ему (Зевсу) возможность произойти от сильнейшего, как сыну от отца (Кроноса)».

ταράσσει: Janko и Betegh волнует; LM беспокоит. КРТ ἐξάλλασ[σει ὄσ]ον, удаляет; Bern. ἐξήλλάξ[εν ὄσ]ον, удалил.

Зевс отождествляется с воздухом в кол. XVII. Ясно, что речь идет о физическом процессе разрежения-уплотнения благодаря нагреванию-охлаждению, поэтому ниже и говорится, что «если бы бог не пожелал, чтобы наличествовали ныне сущие элементы (ἔόντα), то он не создал бы солнца» (кол. XXV, пояснения см. далее).

X

и «говорить». Но ведь сказать невозможно, не произнеся (вслух); поэтому он считал, что «говорить» и «произносить» – это одно и то же. Но равносильны также «говорить» и «обучаться», потому что невозможно чему-либо научить, не высказав словами того, что изучается. Так что обучение и говорение считал он единым (процессом). Соответственно, обучение не отличал он от говорения, а говорение – от высказывания, полагая, что «высказывать», «говорить» и «учить» – это равносильные (действия). Так что ничто не мешает «все высказывающей» (πανομφεύουσαν) быть в то же время и «всею обучающей».

Называя ее (Ночь) «кормилицей» (τροφός), он (Орфей) намекает, что все то (ἄσφα), что солнце разъединяет нагревая, ночь соединяет охлаждая. ...все то, что солнце согревает...

πανομφεύουσαν – это скорее всего слово из гекзаметра, который комментатор только что процитировал (см. фр. 6.2 Vern.) и пытается объяснить. τρέφω означает как «вскармливать», так и «уплотнять», «сгущать», «свертывать», отсюда такое толкование.

XI

Ночи. «Из тайного святилища (ἐξ ἁ[δύτοι]ο)», по его словам, она (Ночь) «изрекает оракулы», полагая, что глубина ночи «незакатная» (ἄδυτον); ведь она не заходит (δύνει), подобно дню (τὸ φῶς): дневной свет скрадывает (καταλαμβάνει, схватывает) ее, она же остается неизменной. Так как «прорицание» (χρησαί) и «содействие» (ἀρκέσαι) равнозначны, следует рассмотреть, к чему «прорицание» и «содействие» применимы (в качестве имени):

«Поверив, что этот бог пророчествует (χράν), они отправляются узнать, что им следует делать». Затем он говорит:

«Она (?) предсказала все, что ему позволено совершить».

...прояснил, что... кроме сущих вещей... возможно...

ἀρκέω может означать также «помогать», «приносить пользу» (Betegh); «удерживать», «противостоять» (LM); «быть достаточным» (Janko).

Прозаическое высказывание отмечено в рукописи параграфом и может восприниматься как цитата. LM предполагают прямую речь («как пример того, что люди обычно говорят»). Janko (23 п. 119) допускает, что это новый фрагмент Гераклита. Бернабэ оставляет в тексте лишь один параграф, перед стихотворным отрывком, элиминируя другой.

XII

и отнять (власть?)... в следующей строке говорится:

«Чтобы так и править в прекрасной обители на заснеженном Олимпе».

Олимп – это то же самое, что и время. Считающие же, что Олимп – это то же, что и небо (Уран), заблуждаются, потому что они не знают, что небо не может быть долгим (μακρότερον) более, нежели широким (εὐρύτερον); назвавший же время долгим (μακρόν) не ошибется. Желая сказать о небе, он добавлял эпитет (προσθήκη) «широкое»; и напротив, Олимп он никогда не называл «широким», но только «долгим». Назвав же его «заснеженным» (νιφόντα), [он уподобил время (КРТ) или гору (Бернабэ)?] по его значению снегу (νιφετώδε). Снежный (νιφετώδες) [холоден] и бел... сверкающий... а воздух светел...

КРТ καὶ ἀφα[...]; Vern. καὶ ἀφα[ιρεῖ]ν. Vetegh «отнять (sc. его власть)». Поэтическая строка похожа на стр. 7 «Гомеровского гимна к Гераклу». Προσθήκη в значении «эпитет» употребляется, по замечанию Янко, у Страбона (1.2.3) и Филодема (*О поэмах*, кн. 1, кол. 24, 20 Janko [Oxford 2000: 213 n. 6]). По замечанию Бриссона (LM 155) в подобном техническом смысле он употребляется более 20 раз в схолиях к *Илиаде*.

Ὀλυμπ[ος καὶ χ]ρόνος τὸ αὐτόν. Поскольку Олимп идентифицируется со временем, а не с небом, как это обычно делается, и, кроме того, в кол. XIV с небом связывается Уран, порождение Ночи, возникает вопрос, не соответствует ли это «время» Кроносу «Рапсодической теогонии»? Более того, примечательно появление в последних (очень испорченных) строках этой колонки эпитета νιφόντα, ведь в «Рапсодической теогонии» первородное яйцо, сотворенное Кроносом в эфире, связано с сущностью, называемой Νεφέλη (см. West 1983: 227 sq.; подборка текстов: Лебедев 1989: 48 сл.). Именно так считает Tortorelli Ghidini (1989 и 1991). Эта позиция отражена в переводе КРТ.

Люк Бриссон (Brisson L. (1997) “Chronos in Column XII of the Derveni Papyrus”, LM 149–165) критикует эту гипотезу, формулируя по ходу дела важную методологическую проблему, с которой сталкивается каждый интерпретатор теогонии Папируса. По мнению Бриссона, в Папирусе отражена ранняя версия орфической теогонии, которую не следует безосновательно «дополнять» более поздними построениями для того, чтобы «восстановить» испорченный текст. Он пишет: «Более древняя версия, комментируемая в Папирусе из Девени, по-видимому, является результатом критики теогонии, переданной при посредстве поэм Гомера и Гесиода, и развитой на основе более элементарной формы аллегорической интерпретации. Вполне естественно, что эта версия также подверглась аллегорической интерпретации, на которую сильное влияние оказал стоицизм, – интерпретации, породившей две другие версии, в которых в качестве древнейшего принципа берутся либо время – версия “Рапсодий” (конец первого – начало второго века н. э.) – либо пространство – версия, известная как теогония “Иеронима и Гелланика” (середина второго века н. э.)» (LM 164). Иными словами, теогония Папируса в большей степени напоминает теогонию «Аристофана и Евдема», где первым принципом также называется Ночь, и ничто в Папирусе не указывает на то, что ей предшествует Кронос, как это наблюдается в «Рапсодиях». Общие замечания об орфических теогониях см. в примечании к кол. VIII.

XIII

«Когда Зевс, услышав [такие] пророчества, от своего отца».

Ибо он не только тогда этого не слышал – ведь уже было разъяснено, в каком смысле он слышал – но и Ночь [ему этого?] не приказывала. Однако он так разъясняет это:

«Он проглотил “почтенного” (αἰδοῖον), первым выскочившего (ἔκθορε) в эфир».

Поскольку на протяжении всей поэмы он говорит о делах (περὶ τῶν πραγμάτων) загадками, то придется разбирать ее слово за словом. Видя, что люди считают рождение зависящим от детородного члена, и что без участия гениталий никакое рождение невозможно, он уподобил солнце детородному органу (αἰδοῖον). Ведь без солнца сущие вещи (τὰ ὄντα; Бриссон: «частицы») не могли бы стать тем, что они есть... сущие (ἔόντα)... прийти в состояние покоя... благодаря солнцу все равным образом... не для сущих (ἔόντα)... охватить...

Betegh: «Зевс, когда он услышал пророчества от своего отца».

αἰδοῖον. LM и КТР переводят 'Почтенный', то есть Перворожденный или «Протогон»; Janko и Betegh предпочитают перевод «Фаллос» и «Пенис» соответственно. Brisson (2003: 23) полагает, что αἰδοῖον – это не существительное среднего рода, а прилагательное мужского рода, стоящее здесь в винительном падеже и квалифицирующее существительное мужского рода. И хотя перевод Янко и Бетега возможен, этот предпочтительнее хотя бы потому, что, во-первых, тогда термин относится к Протогону, который затем появляется в этой истории (кол. XVI), и, во-вторых, это слово становится предметом аллегорической интерпретации: автор комментария играет с полисемией αἰδοῖον / αἰδοῖος – когда существительное мужского рода означает одновременно «почтенный» (например, αἰδοῖος Ζεὺς у Эсхила) и «застенчивый» (так Гомер, к примеру, мог назвать девушку), а среднего – собственно, «половой орган» в техническом смысле (см. также кол. XVI).

αἰθέρα ἔκθορε. LM «выпрыгнул в эфир», Betegh «выступил», «вышел из эфира»; Janko «породил эфир»; КТР «выпрыгнул из эфира». Brisson (2003: 23) предлагает сравнить это с высказыванием Дамаския, описывающего рождение Фанеса из Яйца: «Выскочил Фанес (ἔκθῳσκεὶ ὁ Φάνης)» (Дамаский, *О первых принципах*, 123а). Тогда винительный падеж αἰθέρα указывает на «выпрыгивание» его в эфир, в котором располагалось Яйцо.

κατέπιεν, проглотил. Этот же термин употребляет Гесиод (*Теогония* 459), говоря о поглощении Ураном своих детей.

В результате – LM: «'Почтенного' он проглотил (swallowed), того, кто выпрыгнул в эфир»; Betegh: «Он проглотил фаллос [...], того, кто первым выступил из эфира»; Janko: «Он съел (digested) пенис первого, породившего эфир» (пояснения см. Janko 24, notes 124 and 125); КТР: «'Почтенного' он проглотил, того, кто первым явился из эфира».

Янко со ссылкой на Буркерта вспоминает о замечании Диогена Лаэртия (I 5) о том, что Орфей «бесстыдно приписывает богам все людские страсти», а потому не заслуживает имени философа. В качестве сравнения можно вспомнить хеттский миф о поко-

лениях богов: на небесах царствовало хтоническое божество Алалу, его сверг бог-небо Ану, его сын Кумарби откусил пенис Ану, забеременел и родил бога-шторма и двух богов-рек, причем бог-громовержец Тешшуб, впоследствии воцарившийся на небесном престоле, вышел из его головы. См. Дьяконов 1990: 101–102, 138 сл. (Ср. кол. XVI).

Этот сюжет подробно рассматривается в серии работ Люка Бриссона (Brisson 1997 (= LM) и 2003). См. также подробные возражения Бернабэ (Bernabé 2007) и ответ Бриссона (Brisson 2009).

XIV

так что он выскочил из светлейшего и теплейшего, отделившись от себя. Он говорит, что этот Кронос (Κρόνος) родила Гея (земля) от Гелиоса (солнца), потому что благодаря ему (сущие: ἔοντα) начали соударяться (κρούεσθαι) друг с другом из-за солнца. Поэтому он и говорит: «Который свершил великое». И следом:

«Уран Евфронид (“Сын Ночи”), правивший первым».

Поскольку Ум (Νοῦν) ударял (κρούειν) (сущие?) друг о друга, он назвал его Кроносом («Ударяющим умом») и сказал, что он совершил для Урана великое; ведь последний был лишен царства. Кроносом он назвал его в силу этого деяния, и остальные (имена) – в соответствии с тем же принципом. Когда сущие [еще не соударялись, Ум], определяющий (ὀρίζειν) творение, [получил название Уран («Определяющий Ум»)]. И, [по его словам], он лишился своего царства, когда [сущие] начали соударяться...

[ἐ]κθόρηι... χωρισθὲν ἀφ' ἑαυτοῦ (должно быть ἑαυτοῦ). Janko: «‘породил’ светлейшее и теплейшее [т. е. эфир], как только он отделился от себя; LM: «...когда (?), отделившись от себя, он (it) выпрыгнул в светлейший и теплейший (эфир)»; Betegh: «[он заставил?] светлейшее и теплейшее выпрыгнуть, отделив его от себя». Brisson 2003: 25–26 и Jourdan 2003: 64 вместо «теплейшего» предлагают «белейшее», и понимают эти эпитеты как характеристику эфира, в который попал «отделившийся» от него фаллос Урана. Бриссон отмечает, что сослагательная форма ἐκθόρηι должна означать повторяющееся действие, а причастие среднего рода χωρισθὲν может предполагать αἰδοῖον, что позволяет понять эту фразу так: «Сексуальный орган Урана отделился от него самого». КРТ предпочитают считать, что эта фраза относится к Гелиосу (солнцу), которое таким образом отождествляется комментатором из Девени с фаллосом Урана. С. Calame (“Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary”, LM 65–80) считает, что Зевс проглотил не Протогона, но фаллос Урана.

О длительной истории этимологизации имени Кронос, начиная с Платона (*Кратил* 396 b–c) до Прокла (*in Crat.* CVII–CIX 56.24–59.21) см. специальную работу Brisson 2004. Последнее предположение колонки восстановлено Цанцаноглу лишь предположительно (*exempli gratia*).

XV

[дабы не дать солнцу] ударять их друг о друга и заставить [однажды] разделенные сущие (ἑόντα) находиться отдельно друг от друга. Ведь когда солнце было отделено и помещено (ἀπολαμβανόμενον) в центре, он (Ум) захватил и крепко удерживал все, что находилось над солнцем и то, что было под ним. В следующей строке:

«От него (ἐκ τοῦ) Кронос, а затем мудрый Зевс», –

он говорит, что с этого времени (ἐκ τοῦδε) было положено начало (ἀρχή) его царствования (или: была его власть, так как он царствовал). Это же начало (ἀρχή) имеет в виду, когда говорится (διηγείται, букв. объяснено), что, посредством соударения сущих вещей друг с другом, он (Ум) разделил их и привел в нынешнее состояние, [создав] не из различных вещей различные, но различные вещи из одного и того же. Ведь и слова «затем мудрый Зевс» проясняют, что не другой кто, но тот же самый. Далее идет следующее:

«Метида (Мудрость)... царской почести»

...крепко удерживает (всех?)...

ἀπολαμβανόμενον. Betegh окружено; Janko отрезано, отделено. В центр космоса солнце помещают некие пифагорейцы (см. Теон Смирнский, 139.9–18 Hiller); Плиний (*Ест. ист.* 2.12–13) сообщает об этом без указания авторства. См. Betegh 235–243.

КРТ: «Он говорит что-то вроде: ‘С этого времени (ἐκ τοῦδε) было положено то начало (ἀρχή), когда воцарилась его власть (ἀρχή)’. Относительно же Ума было уже сказано...»

Поэтическая строка восстанавливается по-разному. Betegh; Vern.: «(Сподобившись) мудрости и царской почести превыше блаженных богов». Janko: «Облекшись царской властью, он поглотил и Метиду». Имя Μητις (дочери Океана и Тетиды, первой жены Зевса) ассоциируется с эпитетом μητιέτα (мудрый). Проглотив беременную Метиду, Зевс произвел из своей головы Афины, в которой соединилась мудрость отца и матери.

XVI

То, что солнце он называет фаллосом, было уже объяснено (ранее). О том же, что ныне сущее возникло из ему подлежащего, он говорит так:

«почтенного перворожденного царя, на котором все бессмертные выросли, блаженные боги и богини, реки и чудесные источники, и все остальное, что тогда родилось; он же остался в одиночестве».

В этих стихах он указывает на то, что сущие вечно (всему) подлежали, а ныне существующие возникли из им подлежащего. Что же касается слов «он же остался в одиночестве», то этим он хочет сказать, что Ум, будучи единым, по своему достоинству (ἄξιον) вечно равен всему остальному, как будто оно ничто

(см. текст ниже). Ибо ныне сущие (ἐόντα) не могут существовать сами по себе без Ума. И в следующей за этим [строке он говорит, что Ум] равен по достоинству всему остальному:

«[Ныне] он царь всего и [будет им] всегда».

[Ясно, что] «Ум» и «царь всего» тождественны...

πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου. Janko: «Из фаллоса перворожденного царя». Brisson (2003: 21) предлагает дополнить генетив βασιλέως: «<он поглотил силу> почтенного перворожденного царя».

τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν αἰεί, τὰ δὲ ν[ῦ]ν ἔοντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται.

Νοῦν πάντων ἄξιον εἶναι μόν[ο]ν ἔοντα [ὡσπερ]εἰ μὴδὲν τᾶλλα εἶη.

Курменос (КРТ 215) отмечает, что для обозначения тех начал, которые предшествовали возникшему из них космосу, глагол ὑπάρχειν используется Филолаем (фр. 6 DK; комментарий к этому месту см. Huffman 1993: 137, где доказывается, что глагол следует понимать именно в этом смысле).

Janko: «Ум же, сущий сам по себе, равен всему остальному, как будто оно ничто».

XVII

он (воздух) существовал до того, как был поименован. Затем он получил имя. Ведь воздух был до того, как ныне сущие были составлены вместе, и будет существовать вечно. Он не возник, но был. Почему он (Зевс?) назван воздухом, было объяснено ранее. А на том основании, что он получил имя Зевс, (некоторые) думают, что он якобы возник и будто бы не существовал ранее. Он говорит также, что ему (воздуху) быть «последним», потому что он назван Зевсом, и что он продолжит (называться) этим именем до тех пор, пока ныне существующие (вещи) не будут приведены в то же – подвижное («плавающее») – состояние, в котором они пребывали изначально (ἐν ὡπερ πρόθεν [ἐ]όντα ἦσμεν). Ясно, что сущие стали таковыми благодаря ему и, возникнув, [КРТ снова; Vern. все] находятся в нем... он указывает в следующих словах:

«Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано (τέτ[υκται])».

[Говоря] «глава», он выразил в загадочной форме [то, что для сущих вещей воздух является] «главой»... [его] начало (или: правление) стало со[ставом]... быть соединенным вместе...

Связь дыхания с мышлением, с одной стороны, и мышления с эфиром или воздухом, с другой, пронизывает обыденное и религиозное сознание с древнейших времен (ср. Гомер, *Илиада* 2.412 и др.), и нашло отражение во многих религиозно-философских учениях античности, прежде всего у пифагорейцев (58B30 DK и др.), Анаксимена и Эмпедокла (подробнее см. Жмудь 1983: 126–130). Однако первым элементом и Зевсом воздух считал, как известно, Диоген из Аполлонии, писавший около 440–430 гг. до н. э. См. прежде всего фр. T 6 Laks (A 8 DK) = Филодем, *О благочестии*, 6 b (р. 70 Gomperz = Dox., р. 536). По словам Янко (Janko 1997: 83 и 92), Диоген оказал

безусловное влияние на автора папируса, которым, по мнению английского исследователя, мог быть Диагор Мелосский (Janko 2001; критический анализ этой идеи: Betegh 2004: 306 и Appendix), между прочим, упоминаемый Элианом (Т 1 b Laks) наряду с Диогеном в списке древних атеистов. Причем ранее этот исследователь (Janko 1997) даже не исключал возможности того, что Диоген мог быть автором папируса, ведь в древности магия и натурфилософия легко уживались между собой. В опубликованной в том же году статье Лакс (Laks 1997) независимо рассматривает тот же сюжет и приходит к выводу, что автором папируса скорее всего был просвещенный жрец, которому удалось развить интересную и философски значимую концепцию, согласующую стремящийся к трансцендентному ум Анаксагора и имманентное мышление Диогена.

Подробное сопоставление воззрений Диогена и философии Папируса из Дервени, которое проделывает Бетег (Betegh 2004: 307 ff.), показывает, что хотя различия между ними не так велики, как некогда считалось (в особенности это относится к оценке роли мышления и божественной природы воздуха), однако в некоторых других отношениях, прежде всего в связи с той ролью, которую играет разумный принцип в космосе, с вытекающими отсюда последствиями для космологии в целом, отличия заметны и могут быть четко обозначены.

См. также фрагмент Ямвлиха *О душе* (Стобей, I, 49.32.102 сл. = фр. 8 Dillon-Finamore), где Ямвлих замечает, эти авторы придумывают такие этимологии, какие подходят для их теорий. Так, жизнь (ζῆν) выводится ими из ἀναζεῖν (кипеть), по причине теплоты, душа (ψυχήν) – от ἀναψύχεσθαι (охлаждаться), по причине холода, а вдыхаемый воздух считают душой потому, что, по сообщению Аристотеля (*О душе* I 5, 410 b 27), в орфических песнопениях «душа, носимая ветрами, входит в нас из космоса по мере того, как мы дышим» (к сожалению, текст содержит лауну, восстанавливаемую издателями по смыслу).

XVIII

движущиеся (с.р.) вниз. И говоря [«Мойра», он объясняет], что это [земля?] и что все остальное находится в воздухе, будучи дыханием (πνεῦμα). Это-то дыхание Орфей и называет Мойрой. В повседневной жизни все остальные люди, рассуждая о том, что «Мойра спряла (ἐπικλώσαι) для них» и (говоря) «что Мойра спряла, то и будет», выражаются правильно, хотя и не понимают, что есть Мойра и что такое «прясть» (τὸ ἐπικλώσαι). Орфей и разумение (φρόνησιν) называл Мойрой; причем это имя ему представлялось наиболее подходящим из всех тех имен, которые ей давали люди. Ведь еще до того, как он получил имя Зевса, Мойра уже существовала, будучи разумением бога, всегда и во всем (καὶ [δ]ὶ πάντοτε). Когда же Зевс получил это имя, они решили, что он был рожден, хотя он всегда существовал и ранее, не будучи поименован. [Потому Орфей и] говорит:

«Зевс первым рожден».

Первой была [Мойра-разумение], затем священный (ιερεῦθη?) Зевс. Однако люди, [не понимая] смысла сказанного, [пришли к убеждению], что Зевс – это перворожденный [бог]...

То есть, по верному замечанию Бриссона (2003: 27), дыхание Зевса-воздуха – это его разумение, а значит, охлаждающее действие воздуха на огонь (=произошедшее от Урана солнце, связанное с Кроносом) носит не механический, но разумный характер, своего рода промысел, подчиняющийся разумному принципу. См. выше.

«Мойра сплела (ἐπικλώσαι)», это выражение Гомера (*Илиада* 24.525: как замечает Бриссон, цитируется лишь двумя строками выше фрагмента 527–528, который приводится в кол. XXVI).

XIX

когда сущие (ἐόντα) получили свои индивидуальные имена в зависимости от управляющего ими (элемента); Зевсом всё было названо по тому же принципу. Ведь воздух всем правит, как пожелает. Говоря, что Мойра «сплела» (ἐπικλώσαι), они утверждают, что разумение (φρόνησιν) Зевса решает (ἐπικυρώσαι), как (вечно) сущие, возникшие и будущие (вещи) должны возникать, пребывать и исчезать. И он называет его царем – ведь это имя более всего из используемых имен подходит ему – говоря так:

«Зевс – царь, Зевс – властитель надо всеми яркоперунный (ἀρυκέραινος)».

Он является царем, по его словам, потому, что, хотя начал (властей) множество, но лишь один всем правит и совершает все то, что ни одному смертному не позволено совершить... Он правитель всего, как сказано, потому, что все остальное начинается (ἄρ]χεται, или: управляется) через...

«Нерушимым эфиром» и «Умом», содержащим «Мысль» (νοήμα), Зевс называется в известных орфических строках, некоторые из которых цитируются в *Законах* Платона (фр. 243, 17–21 Berg.). Здесь же он называется всезнающим, что оправдывает отождествление с Мойрами, «дочерьми Зевса» (Гесиод, *Труды и дни* 904) и «дочерьми Необходимости» (Платон, *Государство* 617 с).

XX

[Что же до тех людей, которые верят в то, что они всему научились], лишь наблюдая за таинствами, совершая их [с другими людьми] в городах, то я нисколько не удивлюсь, узнав, что они [ничего] не уразумели. Ведь невозможно только слушая в то же время и изучить сказанное (τὰ λεγόμενα). Поэтому все те, (кто надеется научиться у людей, превративших) отправление ритуалов в свою профессию (τέχνη), заслуживают удивления и сожаления. Удивления потому, что, хотя они и верят в то, что познают, перед тем, как приступить к таинствам, они уходят после их совершения еще до того, как сподобились знания, даже не задавая вопросов, как если бы они поняли что-либо из того, что увидели, услышали или изучили; сожаления же не только потому, что они зря потратили свои деньги, но и потому, что ушли лишенные даже своего мне-

ния (γνώμη). До совершения таинств надеясь достигнуть знания, свершив их, они уходят, лишённые даже надежды...

«...речь... своей собственной матери... сестре (?)»

Ср. Климент Алекс., *Протретики* 22.2 (Гераклит, фр. 87 Marc. = 22 В 14 DK); см. M. West ("Nocus-Pocus in East and West", LM 79–90, esp. 83); Tsantsanoglou ("First Columns...", LM 115). На вопрос о том, как автор папируса стремился использовать космологические ассоциации в качестве возможных наставлений посвященным, комбинируя связанный мистериями эсхатологический миф с анализом отношений между первоэлементами, пытаются ответить многие исследователи. Mark Edwards (1991: 210) склонен видеть в нем филолога-комментатора. Напротив, Dirk Obbink ("Cosmology as Initiation", LM 39–54) склонен считать, что, ассоциируя Зевса и Океан с воздухом, Мойру с пневмой, а Деметру и другие женские божества с землей, он стремится раскрыть тайну, намеренно скрытую в поэме и понятную лишь для посвященных. «Практическую» установку автора раскрывает и эта колонка, которая нередко оценивалась как непонятное отступление от темы и даже цитата (последнее неверно: LM 44–45). Нам неизвестно, был ли автор папируса практикующим телестής, однако ясно, что он противопоставляет себя не практикующим мистерии (в том числе и профессионально), но тем, кто участвует в них, не понимая смысла происходящего и «даже не задавая вопросов». Напротив, он намерен дать ответы на возможные вопросы и раскрыть истинный смысл авторитетного текста экзегетическими средствами. Разумеется, не следует приравнивать Папирус к таким «погребальным текстам», как орфические золотые таблицы (см. новое исследование: Graf-Johnston 2007), однако рассматривать его в контексте «погребального костра», как предлагает Betegh (1999), представляется разумным.

Точный текст последнего предложения издателями не восстанавливается, однако вслед за Янко и другими исследователями можно предположить, что далее автор папируса объясняет смысл истории о совокуплении Зевса со своей матерью Реей (которая родила Деметру), затем с сестрой-дочерью Деметрой (что привело к рождению Персефоны) и, возможно, с Персефой (которая в результате родила Диониса).

XXI

[Если бы сущности сначала не пришли в движение и не были разделены, то теплое не смогло бы соединиться с теплым,] а холодное с холодным. Говоря «спариться» (θόρνι; в смысле «как самец с самкой»), он объясняет тем самым, что (все вещи), разделенные на маленькие частички, двигались и спаривались (ἐθόρνυτο) в воздухе и, спариваясь (θорνύμενα), соединялись друг с другом. И процесс спаривания продолжался до тех пор, пока каждое не подошло (ἦλθεν) к себе подобному. «Небесная Афродита» (Ἀφροδίτη οὐραία), Зевс (Ζεὺς), «заниматься любовью» (ἀφροδισιάζειν), «спариваться» (θόρνυσθαι), «Убеждение» (Πειθῶ) и «Гармония» (Ἄρμονία) – все это имена одного божества. О мужчине, совокупающемся (μισγόμενος) с женщиной, обычно говорят, что он занимается с ней любовью (ἀφροδισιάζειν). Поскольку сущие вещи (τὰ ἔοντα) пришли в состояние смешения (μυθέντων) друг с другом, этот (бог) был назван Афродитой. (Он назван) «Убеждением» потому, что сущие вещи уступили друг другу, а «ус-

тупить» (ε[ί]κειν) и «убедить» (πείθειν) – это одно и то же. Гармонией же (он назван) потому, что множество сущих вещей были им «прилажены» (ή]ρμοσε) друг к другу. Ведь они существовали и ранее, однако названы «рожденными» после того, как были разделены. [Потому что] «быть разделенным» (δι]ακριθῆν[α]ι) очевидно... правит так, что они разделяются (?)... ныне...

Афродита возникла из фаллоса Урана. «Уступать» и «убеждать» также входят в эротический лексикон. Соединение холодного и горячего в одном божестве позволяет частицам сталкиваться и «гармонично» соединяться друг с другом. Вопреки Бетегу (Betegh 2007), Бриссон (Brisson 2009) полагает, что сочетание разумного (Ум и Мойра), огня (Кронос) и воздуха (Океан и Зевс) в одном божестве – Зевсе позволяет истолковать сказанное в провиденциальном смысле, близком к стоическому. См. замечания к кол. XXV.

XXII

Так что он (Орфей) назвал всё подобным образом и настолько хорошо, насколько это возможно, зная природу людей (и понимая), что не все они одной (природы) и желают одного и того же. Обладая властью (κρaτιστεύοντες), они говорят все, что им взбредет в голову (ἐπὶ θυμὸν ἔλθῃ, букв. «придет в сердце»), все, что вдруг заблагорассудится, всегда разное, из своекорыстия (ὕπὸ πλεονεξίας), а иногда – по причине невежества (ὕπ' ἀμαθίας). Гея (Γῆ), Мать (Μήτηρ), Рея (Ρέα) и Гера (Ἥρη) тождественны (ή αὐτή, букв. одна богиня). Она (это) зовется Землей (Геей) по соглашению (νόμῳ), а Матерью, поскольку все рождено из нее. Гῆ и Γαῖα – это диалектные формы. Деметрой (Δημήτηρ) же она называется как Мать-Земля (Γῆ Μητήρ), одно имя для обеих; ибо это одно и то же. Это сказано также и в Гимнах:

«Δημήτηρ [Ρ]έα Γῆ Μη[τ]ηρ Ἐστία Δηϊώ».

Ведь она называется также и Дейо, потому что была испорчена во время сексуального акта (Δηϊώ ὅτι ἐδηϊώθη ἐν τῇ μείξει, или: разорвана при родах). Он прояснит это в подобающем месте поэмы, когда она появится (или: родит). Реей (она названа) потому, что многие и разнообразные живые существа родились [КРТ вытекающая (ἐκρεύσαντα); Janko легко (эп. ραιδίως)] из нее. Ρέα и [Ρείη – это диалектные формы]. Герой она названа потому...

Восстановленное КРТ предложение также содержит традиционную этимологию имени Рея. Возможно, имя Ἥρη автор папируса связывает с воздухом (ἀήρ).

Бриссон подчеркивает, что, подобно Фанесу, у которого было три Ночи, здесь женская половина Зевса описывается как его мать, жена и дочь одновременно. Действительно, Гея – это жена Урана и мать Кроноса; Рея – жена Кроноса и мать Зевса; Гера – жена Зевса и мать нескольких его детей. Деметра – это дочь Кроноса и Реи и сестра Зевса, причем автор комментария истолковывает ее имя как «Мать-земля», то есть обработанная земля. Эта этимология хорошо известна: «Ге (Земля) – мать всего, есть Деметра, распределитель богатств» (Диодор Сицил., I 12; фр. 399 I, IV Vern.). Старшая

сестра Кроноса Гестия – это девственница, расположенная в центре мира. Наконец, судьбу Дейо можно истолковать по-разному. Фраза $\Delta\eta\acute{\omega}\ \delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\delta\eta\mu[\acute{\omega}\theta]\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\iota\ \mu\acute{\epsilon}\acute{\iota}\xi\epsilon\iota$ понимается Бриссоном как указание на раздирание (дефлорацию) Дейи во время сексуального акта, что символизирует процесс обработки земли либо, как полагают КРТ, процесс родов, в ходе которых богиня разрывается. Далее (кол. XXVI) «мать», как и Зевс, отождествляется с Умом.

XXIII

Эта строка составлена двусмысленно ($\mu\alpha[\rho\alpha]\gamma\omega\gamma\acute{\omicron}\nu$), поэтому многим ее смысл не ясен, однако всем, кто понял ее верно, очевидно, что Океан – это воздух, а воздух – это Зевс. Следовательно, не иной какой Зевс «затял» ($\acute{\epsilon}\mu\eta\sigma\alpha\tau\omicron$) другого Зевса, но один и тот же (затял, изобрел) для себя «великую мощь» ($\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$). Однако не понявшие этого думают, что Океан – это река, потому что он добавил эпитет «широко-текущий» ($\epsilon\upsilon\rho\acute{\upsilon}\ \rho\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$). Но ведь он проясняет свою мысль повседневными и расхожими словами. Ибо тех, кто приобрел большую силу среди людей, называют (людьми) «весьма влиятельными» ($\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \rho\upsilon\eta\eta\nu\alpha\iota$). Вот и следующая строка:

«И он поместил туда жилы (или силу) сереброструйного Ахелоя
($\acute{\iota}\nu\alpha\varsigma\ \delta'\ \acute{\epsilon}\gamma\kappa\alpha[\epsilon\lambda\epsilon]\xi'\ \text{А}\chi\epsilon\lambda\acute{\omega}\iota\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon[\rho]\omicron\delta\acute{\iota}\nu\epsilon[\omega]$)».

Именем «Ахелой» он называет воду в целом. Выражение же «он поместил туда жилы» означает (букв. есть) опустить (?) их туда; потому что (+ вин. п. сущ.)... каждый... желает (?)...

XXIV

[круглые вещи] равны, если их измерить от центра. Некруглые же не могут быть равночленными ($\acute{\iota}\sigma\omicron\mu\epsilon\lambda\eta\eta$). Это ясно из следующего:

«(Луна) светящая многим смертным на безмерную землю
($\mu\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\ \mu\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\sigma\sigma\iota\ \acute{\epsilon}\pi'\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\acute{\iota}\rho\omicron\nu\alpha\ \gamma\alpha\acute{\iota}\alpha\nu$)».

Кто-то может подумать, что эта строка сказана с иным смыслом, а именно, что когда она находится на самом верху ($\acute{\upsilon}\mu\epsilon\rho\beta\acute{\alpha}\lambda\eta\iota$, наиболее полная?), то некоторые вещи ($\tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) видны ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) лучше, нежели когда она еще не достигла наивысшего своего положения. Однако, говоря «показывать» ($\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$), он имел в виду не это. Ведь если бы он имел в виду именно это, то сказал бы, что она показывает не «многим», а «всем»: и положенный срок обрабатывающим землю, и подходящие условия идущим по морю. Ведь если бы не было луны, то люди никогда не изобрели бы ни исчисления времен, ни ветров... и всего остального... другие сущие...

... τοῖς τε τῆν γῆν ἐργαζομένοις καὶ τοῖς ναυτιλλομένοις, ὁπότε χρῆ πλεῖν, οὗτοις τὴν ὥραν. Точнее: «и обрабатывающим землю, и идущим по морю, одним – когда следует выходить в плавание, другим – сезон».

XXV

и яркость. То, из чего состоит луна, белее всего и отмерено (μεμερισμένα) по той же мерке (λόγον, или: принципу), однако не теплое. Ныне есть и другие (тела), парящие (букв. плывущие) в воздухе на большом расстоянии друг от друга. Их не видно днем, потому что солнце одерживает верх (ἐπικρατοῦμενα, преобладет), однако они заметны ночью, хотя над ними и одерживает верх (ἐπικρατεῖται) [Janke: луна] по причине малости их размера. В парящем состоянии (αἰωρεῖται, букв. плывущими) их поддерживает необходимость, так чтобы они не сходились вместе; ведь в противном случае все (элементы), обладающие той же способностью (δύναμιν, букв. силой), что и те (элементы), из которых состоит солнце, слились бы в единую массу (ἀλέα) [ср. кол. V]. Если бы бог не пожелал, чтобы наличествовали ныне сущие элементы (ἔόντα), то он не создал бы солнца. И сотворил он его такой формы и такого размера, как это сказано в начале этого рассуждения. Идущие же затем слова он поставил как занавес (ἐπίπροσθε π[ο]ιεῖται), не желая, чтобы все люди это поняли. На это указывает строка:

«И когда [разум] Зевса затеял все эти дела...»

Не сохранившуюся предшествующую фразу Буркерт (Burkert W. (1997) “Star Wars or a Stable World? A Problem of Presocratic Cosmology (PDerv. Col. XXV)”, LM 163–174) восстанавливает по аналогии с первым предложением колонки: «[То, из чего состоит солнце, все превосходит теплотой и] яркостью».

μεμερισμένα... Буркерт переводит как «разделено в соответствии с тем же принципом», и соответственно «...есть и другие тела, плывущие в воздухе, отделенные друг от друга». «Элементарные частицы» (ср. также кол. XXI), из которых, согласно нашему автору, состоит весь мир, определяются не количественным, а качественными характеристиками вроде «белое», «теплое», «холодное». Изначально они равномерно распределены в «воздухе» и образование мира происходит путем «спаривания» (кол. XXI), или соединения подобного с подобным, что конечно же напоминает учение Анаксагора (фр. 1 и др.; см. Sider 2005, passim). Из вышеперечисленных элементов формируется солнце и луна (автор забывает о гениальном прозрении Анаксагора о том, что луна светит отраженным светом солнца, фр. 18). Затем говорится, что до настоящего времени существуют и «реликты» первоначального состояния, свободно парящие в воздухе на большом расстоянии друг от друга. Все это напоминает, как замечает Буркерт, описание Млечного Пути Анаксагором и Демокритом (Аристотель, *Метеорология* A 8, 345 a 25 сл. = 59 A 80 DK). Однако далее говорится, что «необходимость» призвана обеспечить единственность этого мира: если бы эти частички не находились на таком большом расстоянии друг от друга, они могли бы слиться вместе и образовать еще одно солнце, что вновь находит соответствие у Анаксагора, во фр. 4а рассуждающего о возможных мирах (причем в отличие от нашего автора случае с Анаксагором вопрос

о том, считал ли он мир единственным или же верил во множество миров, остается открытым: см. KRS 378–380; Sider 2005: 92 ff., а также замечательную идею Япа Мансфельда о том, что, поскольку у Анаксагора нет пределов величине или малости, то другие миры могут существовать в нашем мире, только быть очень маленькими или, наоборот, огромными). В силу необходимости мир держится как у Анаксагора и Демокрита, так и у пифагорейцев (*Теологумены арифметики* 81.19; Платон, *Государство* 616 с; Burkert 1972: 75–77). Правда, в отличие от Анаксагора и Демокрита и подобно пифагорейцам, наш автор рассуждает скорее в волюнтаристско-политическом, нежели рационально-физическом ключе: Зевс, он же создатель мира, «воздух» и «разумение бога», обеспечивает установленный порядок в этом мире своей властью.

ἐπίπροθε π[ο]ιῆται Буркерт переводит как «расположил задом наперед».

Заключительная поэтическая строка сохранилась очень плохо и восстанавливается издателями по смыслу. Я привожу версию КРТ; Janke предполагает следующее: «И когда разум скиптроносного Зевса затеял все эти дела (он пожелал соединиться в любви со своей матерью)». Сюжет развивается в следующей колонке. Ср. также кол. XX и XXII.

«Комментатор, по верному замечанию Бриссона (2003: 29), поет гимн Солнцу. Ведь Протогон – это подобие солнца; Уран обладал солнцем как своей частью, ведь оно было его фаллосом; а имя Кроноса происходит от слова “ударять”, то есть ударять по фаллосу Урана, который и стал солнцем, будучи отделенным. Солнце есть причина рождения всего в этом мире, поскольку заставляет частицы соударяться друг с другом. Наконец, Зевс, посредством охлаждающего эффекта воздуха, позволяет частицам соединиться вместе для того, чтобы создать вещи. Сочиняя этот гимн, комментатор играет на двусмысленности αἰδοῖος / αἰδοῖον на двух лингвистических уровнях: обыденном и аллегорическом».

XXVI

«с матерью» (μη[τρ]ὸς), потому что Ум есть мать всего остального, а «благая» (ἑἄς), потому что она благая (ἀγαθής). То же, что она означает благая, ясно из следующих строк:

О Гермес, сын Майи, вестник, податель благ (ἑἄων).

Ясно это и отсюда:

Две (великие) урны лежат у порога Зевеса,
Полны даров: несчастных одна и счастливых (ἑἄων) другая.

Те же, кто не понял это слово, думают, что оно означает «свою собственную мать» (μητρὸς ἑαυτοῦ). Однако если бы он хотел показать, что бог «со своей матерью в любви» (ἑαυτοῦ μητρὸς ἐν φιλότῃτι) «пожелал совокупиться» (θέλοντα μῆθηναί), он смог бы сказать, изменив лишь несколько букв – «μητρὸς ἐοῖο». Тогда это означало бы «свою собственную», и он был бы ее [сыном]. ...ясно, что... в связи (?)... оба... благая...

По-видимому, комментируется строка, хорошо известная из других источников (fr. 18, 2 Bern.): «Пожелал совокупиться со своей матерью в любви (ἤθελε μητρὸς ἕως μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι)».

Adj. poss. ἑός, ἑή, ἑόν (свой, своя, свое) фонетически близко adj. qual. εὖς (славный, хороший). Читая ἕως μητρὸς, он предлагает понимать это как «с благой матерью», а не «со своей собственной матерью» (μητρὸς ἑαυτοῦ), как думают непосвященные, тем самым элиминируя толкование, предосудительное с моральной точки зрения. Причем аналогичное словоупотребление комментатор находит у Гомера: *Одиссея* 8.335 и *Илиада* 24.527–28 (пер. Н. И. Гнедича, исправленный).

О женской ипостаси «матери» уже сказано в кол. XXII. Примечательно, что теперь и она, в свою очередь, отождествляется с Умом, то есть Кроносом (кол. XIV), Зевсом (кол. XVI) и, возможно, Ураном (кол. XIV). О том, что Зевс андрогин, говорится в гимне: «Зевс рожден мужчиной, Зевс – бессмертная дева (ἄφθιτος νύμφη)». Соответственно, поэтому он ранее отождествляется с Мойрой, которая является его разумением (или промыслом). Поглотив Протогона и таким образом вобрав в себя мужскую огненную природу (Кронос), теперь он желает не «совокупиться с матерью», как думает большинство, но «вдохнуть» (Дыхание-Мойра) в себя женскую природу, воздух (отождествленный ранее с Умом), и так стать полнотой всего. Эта интерпретация, развиваемая в последнее время Бриссоном и другими авторами (Jourdan 2003; Casadesús 2005; Brisson 2009), резко критикуется Бетегом (Betegh 2007), который, в целом допуская подобное толкование (высказанные разногласия сводятся к деталям), предпочитает считать, что идентифицируемые таким образом возможные стоические влияния могут быть объяснены в контексте достоящей философии и пересмотр традиционной датировки папируса в свете этих новых интерпретаций необязателен.

Список литературы

- Афонасин Е. В. (2009) «Диоген из Аполлонии», *ΣΧΟΛΗ* 3.2 (в печати)
- Дьяконов И. М. (1990) *Архаические мифы Востока и Запада* (Москва)
- Жмудь Л. Я. (1983) «Орфический папирус из Дервени», *Вестник древней истории* 2, 118–139
- Лебедев А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов* (Москва)
- Casadesús F. (2005) “Orpheus and Orphism: new approaches”, a paper given at the international Colloquium “Orfeo e el Orfismo: Nuevas perspectivas”, Palma de Mallorca, 3–5 feb. de 2005
- Bernabé A., ed. (1996–2007) *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta* (Stuttgart–Leipzig)
- Bernabé A. (2007) “Autour de l’interprétation des colonnes XIII–XVI du Papyrus de Derveni”, *Rhizai* IV. 1, 77–103
- Bernabé A. (2007a) “The Derveni Theogony: many questions and some answers”, *Harvard Studies in Classical Philology* 103
- Betegh G. (2002) “Papyrus on the Pyre”, *Acta Ant. Hung.* 42, 51–66
- Betegh G. (2004) *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation* (Cambridge)
- Betegh G. (2007) “The Derveni papyrus and Early Stoicism”, *Rhizai* 4.1, 133–151
- Brisson L. (1985) “La théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni”, *Revue de l’Histoire des Religions* 202, 389–420

- Brisson L. (1990) "Orphée et l'Orphisme à l'époque imperial", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Tel. II, Band 36.4, 2867–3931
- Brisson L. (2003) "Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 144, 19–29
- Brisson L. (2004) "Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the *Chaldean Oracles*", G. van Riel, C. Macé, eds. *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and medieval Thought* (Leuven) 191–210
- Brisson L. (2009) "Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 27–39
- Burkert W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge)
- Burkert W. (1987) *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, MA)
- Burkert W. (1992) *The Orientalizing Revolution* (Cambridge, MA)
- Diels H., ed. (1882) *Doxographi Graeci* (Berlin)
- Diels H., Kranz W., hrsg. (1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin) = DK
- Dubuis E. (2006) "Le papyrus de Derveni renaît de des cendres", <http://www.arsitra.org/yacs/articles/view.php/185>; о готовящемся новом издании с привлечением новых технологий, над которым работают Apostolos Pierris (Патры) и Dirk Obbink (Оксфорд).
- Edwards M. (1991) "Notes on the Derveni commentator", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 86, 203–211
- Frede M. (2007) "On the unity and the aim of the Derveni text", *Rhizai* 4.1, 9–33
- Giouri E. (1978) *Ho kratēra tou Derbeniou* (Athena)
- Graf F., Johnston S. I. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets* (London)
- Huffman C. (1993) *Philolaus of Croton* (Cambridge)
- Janko R. (1997) "The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates, and the authorship of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 61–94
- Janko R. (2001) "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a New Translation", *Classical Philology* 96, 1–32
- Janko R. (2002) "The Derveni Papyrus: an Interim Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 1–62
- Jourdan F. (2003) *La papyrus de Derveni* (Paris)
- Kingsley P. (1995) *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition* (Oxford)
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. (1983²) *The Presocratic Philosophers* (Cambridge) = KRS
- Kouloumentas S. (2007) "The Derveni Papyrus on Cosmic Justice", *Rhizai* 4.1, 105–132
- Kouremenos T., Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K., eds. (2006) *The Derveni Papyrus* (Florence); reviews: Janko R. (and responses), *Bryn Mawr Classical Review* 2006 (10.29, 11.02, 11.20): <http://bmcr.brynmawr.edu>; Laks A., *Rhizai* IV.1 (2007) 153–161.
- Laks A. (1997) "Between Religion and Philosophy. The Function of Allegory in the Derveni Papyrus", *Phronesis* 42, 121–142
- Laks A. (2007) *Histoire, doxographie, vérité. Etudes sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique* (Louvain)
- Laks A. (2008) *Diogène d'Apollonie. Edition, traduction et commentaire des fragments et témoignages* (Sankt Augustin)
- Laks A., Most G., eds. (1997) *Studies in the Derveni Papyrus* (Oxford)
- Marcovich M. (2001) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary* (Sankt Augustin)

- Rangos S. (2007) “Latent Meaning and Manifest Content in the Derveni Papyrus”, *Rhizai* 4.1, 35–75
- Sider D. (2005) *The Fragments of Anaxagoras* (Sankt Augustin)
- Themelis P., Touratsoglou J. (1997) *Oi taphoi tou Derbeniou* (Athena)
- Tortorelli Ghidini M. (1989) “Nephele: una metafora orfica arcaica”, *La Parola del Passato* 44, 29–36
- Tortorelli Ghidini M. (1991) “Due nuovi teonimi orfici nel papiro di Derveni”, P. Borgeaud, ed. *Orphisme et Orphée* (Geneva) 249–261
- West M. (1983) *The Orphic Poems* (Oxford) [частичный рус. пер. А. С. Афонасиной (Кузнецовой) и Е. В. Афонасина: <http://www.nsu.ru/classics/plato/interest.htm>]