

МИСТЕРИАЛЬНЫЙ МИФОПОЭСИС И ОРФИЧЕСКАЯ ОНОМАТОГРАФИЯ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

С. Г. Селиванова

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Поступила в редакцию 20 февраля 2023 г.

Аннотация: в данной статье мы остановились на пограничных областях орфического учения, а именно – практиках именованья и ономапоэсисе в целом. Мы стремились очертить в общих чертах самобытность орфической мысли, основываясь на концепте имени. Имя Орфея связывает разнородные и противоречивые явления античной Греции, которые с трудом поддаются категоризации и не могут быть с определенностью отнесены ни к мифологии, ни к философии, ни к культуре, ни к религии, скорее они образуют открытую синкретическую целостность. Сакральное имя Орфея, содержание которого также не имеет аналогов в античной Греции, маркирует новационность орфической мысли, несопоставимость идей даже в рамках одной теории. Вся орфическая «идеология» пропитана антропологией предельного: метемпсихоз, идея наследственной вины и ее искупление посредством leukosis'a души и тела, индивидуальной работы над собой, аскетика, идея избранничества, высокая оценка сакрального знания и особой мудрости с опорой на космогоническую экзегетику – все эти принципы органично переплетаются, образуя уникальное структурное единство, отмеченное лишь именем. Орфизм уникален еще и тем, что вбирает в себя представления и идеи, которые не уместяются в традиционные дискурсивные практики, часто имя Орфея сопровождает странные и чуждые теории, экстраординарные и перверсивные сюжетные линии и персонажи. Таким образом, имя, подобно арматуре, связывает контекстуальные обороты, воплощая собой стигматику памяти; имя – это мнемоника присутствия сакрального события, след от незажившей раны антропосоциогенеза.

Ключевые слова: орфизм, мистериальный культ, практики очищения, стигматика имени, трансперсональные психотехники.

Abstract: in this article, we have focused on the border areas of Orphic tradition, namely, naming practices and onomapoiesis in general. We have sought to outline in general terms the identity of Orphic thought based on the concept of a name. The name of Orpheus connects the heterogeneous and contradictory phenomena of ancient Greece, which are difficult to categorize and cannot be definitely attributed to mythology, philosophy, cult, or religion. The sacred name of Orpheus, whose content also has no analogues in ancient Greece, marks the innovation of Orphic thought, the incomparability of ideas even within the framework of one theory. The anthropology of the ultimate penetrates the entire Orphic "ideology": metempsychosis, the idea of primordial guilt and its redemption through the leukosis of the soul and body, individual selfworking, asceticism, the idea of closeness, a high assessment of sacred knowledge and special wisdom based on cosmogonic exegesis - all these principles are organically intertwined, forming a unique structural unity, marked only by the name. Orphism is unique because it absorbs notions and ideas that do not fit into traditional discursive practices, often the name of Orpheus accompanies strange and alien theories, extraordinary and perverse narratives and characters. Thus, the name as an armature binds contextual turns, embodying the stigma of memory; a name is a mnemonic presence of a sacred event, a trace from an unhealed wound of anthroposociogenesis.

Key words: orphism, mystery cult, purification practices, name stigmatics, transpersonal psychotechnics.

Орфизм формируется в VI–IV вв. до н. э., во многом он опирается на более архаичные мистериальные культы, Элевсинские и Дионисийские мистерии, инкорпорирует их, организуясь в особую экстагическую практику эзотерического толка. Многообразие

орфизма, его неоднородность и даже противоречивость проистекают из разнообразия практик – он включает в себя не только мистерии: культы и ритуалы, – но и определенного рода тексты – орфику, которая регистрирует собой особого рода идеологию

© Селиванова С. Г., 2023



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
The content is available under Creative Commons Attribution 4.0 License.

и дает нам некоторое представление о корневых идеях мистического культа, его космогонии и трансперсональной экзегетике.

Главная трудность предстоящей работы заключается в том, что источники, которые могли бы непосредственно или относительно подробно поведать нам о культе Орфея, довольно малочисленны и даже ограничены, в основном это свидетельства, ссылки, скромные упоминания имени Орфея в контексте той или иной идеи, культа, практики в текстах Платона, Аристотеля, Аристофана, Еврипида, Прокла, Климента Александрийского и др. [1]; стоит также упомянуть костяные пластинки с граффити, которые были найдены при раскопках (как полагают, их клали в могилу при погребении), которые также дают определенное понимание универсума орфической мысли, ее связи с конкретными антропотехниками. Однако данные источники мало что нам говорят об имени и ономапоэсисных стратегиях орфизма, которые являются предметом рассмотрения статьи; в то же время такого рода лакуны открывают перед нами возможность расширить контекст рассмотрения и позволяют применить широкий спектр методов антропологического и текстуального анализа с опорой на герменевтику.

Орфей – поэт и шаман. Орфей – ключевая фигура орфизма. В качестве персонажа мифопоэтического дискурсивного праксиса он подобно символическому кольцу связывает разнообразные явления, «сшивает» их вместе, именно поэтому метафора бриколажа, которая встречается в академической литературе по орфизму [2, р. 15; 3, р. 9], как нельзя лучше описывает феномен культа. В то же время можно встретить и другое мнение, а именно, о необходимости различать два совершенно различных контекста, поскольку, с одной стороны, мы имеем дело с персонажем мифопоэтической традиции, героика которого напрямую связана темами определенных мифов, – Аргонавтикой [4], повествующей о путешествии аргонавтов в поисках золотого руна, и мифа об Орфее и Эвридике, изложенной в классической версии Вергилием [5]; с другой стороны, Орфей, как учредитель культа и мистерий, маг-психопомп – явление иного рода [6, р. 9]. Сочетание двух ипостасей в рамках одного образа говорит скорее в пользу синкретизма мифопоэсиса и культуры трансперсональных психотехник в качестве единого органичного целого и не последнюю роль в этом играют сюжеты мифов, которые символически перекликаются с идеологией орфиков и мистериальной экстатикой мистов.

Имя Орфея принадлежит мифопоэтической традиции, оно было одним из самых любимых и одновременно авторитетных во времена античности. Орфей – герой, наделенный особым даром; исключительные таланты стихотворца, песновеца и музы-

канта выделяют его среди героики мифов, поэтому неудивительно, что в эпоху Возрождения оно становится практически синонимом чистого искусства, гармонии творческих и гуманистических настроений, миф об Орфее, как пишет Ю. С. Обидина, «резонирует во времени как мощный архетип, потому что он показывает, как искусство, поэзия и музыка могут быть использованы для соединения нескольких сфер существования: мирского и небесного, живого и мертвого, сознательного и бессознательного, хаотичного и гармоничного, мужского и женского, личного и космического» [7, с. 59]. Завораживающая фигура Орфея притягивала не только людей, перед его искусством не могли устоять звери, деревья и камни, а боги, очарованные его музыкой, из сострадания указали ему путь в Гадес навстречу возлюбленной. В Аргонавтике Орфей предстает в ином качестве, он уже не скорбящий возлюбленный, а проводник, исполняющий роль мага и жреца, способный своей музыкой манипулировать реками и горами. Игрой на кифаре он задает такт, ритмизует и организует, создает гармонию общественных уз:

В такт ногами проворными землю стремительно топчут, –

Так и они под кифару Орфея веслами били
Моря воду тугую [4, с. 17].

Орфей наставляет спутников на почитание бога (Аполлона) и исполнение культа, а предусмотрительность Орфея, его непрерывная религиозная настроенность определяют успешный ход событий, начиная с отправления в путь и заканчивая возвращением в родные края:

Так и Арго то сюда, то туда всё время носился
В поисках годного для корабля озерного устья.
Долго вращался кругом. Но Орфей приказал им
Снять с корабля на берег большой Аполлонов

треножник
И посвятить его местным богам, чтоб домой
возвратиться [4, с. 131].

Всё многообразие мифо-агиографических сведений об Орфее обнаруживает определенные совпадения с фигурой шамана, на что указывают, например, Ф. Граф [8, р. 85] и Э. Р. Доддс [9, с. 217–218], на параллелизме шамана и Орфея подробно останавливается Л. Я. Жмудь [10, с. 121–132]. Элиаде Мирча в книге, посвященной шаманизму [11], описывает универсальный спектр шаманских психотехник. Шаманизм как самобытное явление определяет магические культы народов Сибири и Центральной Азии, однако многие шаманские стратегии, как указывает Э. Мирча, можно наблюдать и в других архаических сообществах [11, с. 46], хотя такой взгляд и оспаривается некоторыми исследователями. Так, Л. А. Потапов настаивает на различении шаманизма и шаманства [12, с. 9], если первый выстраивается как рели-

гиозно-сакральная стратагема, вписанная в структуру верований, шаманизм как аутентичное явление пропитывает опыт и практику жизни сообщества, то шаманство, которое чаще всего отождествляется с колдовством, имеет с религиозностью лишь опосредованную связь. Шаманство, тем самым, предстает как маргинальная квазирелигиозность, обслуживающая определенные суеверные ожидания и потребности отдельных лиц или сообществ. Мы не будем останавливаться на вопросе относительно того, к какому именно характеру следует отнести фигуру Орфея, шаману или колдуну, скорее речь идет о двух сторонах одной медали, сакральной и профанной.

Как правило, шамана определяют следующие особенности: это человек, наделенный способностью непосредственно общаться с «духами», видеть их наяву, он живет словно бы в нескольких режимах реальности, опыт трансперсональности и интенсивность экстастики обнаруживает его исключительную природу, которая может быть как унаследованной, так и приобретенной. Странствования шамана символически охватывают не только горизонтальный, но и вертикальный модусы (Небо и Подземелье): «техника шаманизма состоит преимущественно в переходе из одной космической области в другую: с Земли на Небо или с Земли в Преисподнюю. Шаману известна тайна прорыва уровней» [11, с. 222]. Магические практики шаманизма обусловлены практическими нуждами сообщества и сосредоточены вокруг фундаментальных человеческих представлений относительно смерти и различных аспектов жизни, судьбы, болезни, посмертного существования. Шаман, подобно жрецу, сопровождает и помогает членам сообщества в неповседневных и экстремальных делах, он маркирует жизненные векторы, отмечая своим присутствием событийность. Образ шамана всегда несет в себе стигматику, поскольку шаман исключительное существо. Его одежда, образ жизни, «музыкальный» инструмент, а также события его личной истории, такие как необычный опыт, говорящие знаки и знамения (например, удар молнии) или видения пророческого характера – все эти аномалии определяют его призвание и служат гарантом его избранничества. Необходимо также учитывать тот факт, что призвание предполагает также непрерывную работу над собой, приобретение специфического знания и умение применять его при необходимости. Отметим еще один аспект, который непосредственно связан с верованиями традиционного шаманских народностей, а именно тема двойника и двойничества. Анализируя антропологический материал, Л. А. Потапов указывает на различия в понимании души у алтайских народов и сложившийся христианской традиции [12, с. 27–64]. Он помещает понятие души в кавычки, предлагая термин двойник, которое

лучше, хотя и недостаточно, иллюстрирует представления и веру алтайских народов. Двойник, «душа», сопровождает человека на протяжении всей его жизни, растет вместе с ним, чтобы после смерти вернуться туда, откуда он прибыл. Двойник может покидать телесную оболочку человека во время сна или транса, однако только шаман может по своему желанию странствовать в облике двойника, только он обладает способностью видеть двойников других людей не только во сне, но и наяву; специфичность феномена, по мнению Л. А. Потапова, заключается в «материализованном характере и конкретности индивидуального облика двойника, который, отделившись от тела, легко, бесшумно передвигается и как бы теряет вес. Он может, например, пройти по золе и не оставить на ней своего следа, ходить по траве, не пригибая ее» [12, с. 30].

В образе Орфея мы обнаружим многие из указанных особенностей. Своей игрой и песнопением он, словно бы, заговаривает животных и деревья, как и у шамана, у него есть «инструмент» - лира/кифара, звуки которого образуют своего рода мост, перемычку, между божественным и человеческим, смертными и бессмертными, символизируя космическую гармонию и симпатию. Он олицетворяет собой «исключительность человеческого рода» [8, р. 4], его инобытие (как в сравнении с родом божественных существ, так и животных). Кроме того, Орфей оказывается врачом тела и души, провидцем. Аргонавтика повествует о функциях Орфея, которые во многом были связаны с исполнением культа, жертвоприношением, сама фигура Орфея отмечена сакральной мнемоникой: искусством исполнения он напоминает спутникам о доме, подсказывает эффективные способы умиловить богов [4, с. 25, 30, 39].

Миф об Орфее и Эвридике рассказывает в том числе о снисхождении Орфея в Гадес, что является своеобразной демонстрацией катабазиса: «как и любой шаман, он посещает подземный мир, и причина этого визита тоже типично шаманская – вызвать украденную душу. Наконец, магическое «я» Орфея существует как его поющая голова, которая продолжает пророчать и много лет спустя после его смерти» [9, с. 218]. Образ Эвридики можно трактовать как аллегория души, которая была похищена духами подземного мира. Орфей утрачивает свою возлюбленную навсегда, однако приобретает особое знание, мудрость, любовь божественная сменяет собой любовь эротическую; возвратившись преображенным, Орфей учреждает мистериальный культ и устанавливает правила его исполнения.

Мистериальный праксис орфизма. Орфические мистерии все еще окутаны для нас тайной, большинство упоминаний в различных источниках скорее имеют отношение к более ранним мистериям – Элев-

синским и Дионисийским, и, хотя и существуют некоторые совпадения между ними, вопрос об уровне тождества всё еще остается открытым. Нет сомнений в том, что мистериальный праксис античной Греции подчинялся определенным правилам, унаследованным у архаичных религиозных антропотехник, в мистериях они лишь трансформировались, подчиняясь современным потребностям и новым веяниям. Так, если Элевсинские мистерии поддаются реконструкции [13], то о практиках орфического мистериального культа мы можем только догадываться. Кроме того, существует проблема демаркации орфических мистерий от мистерий другого рода, особенно это актуально в контексте культа бога Диониса, который также весьма почитался орфиками.

Энигматика культа также может быть связана с эзотеричностью учения, оно исповедовалось, как правило, знатными и богатыми гражданами, не исключая царственных особ [14, с. 11; 15, с. 53–54], орфические сообщества изначально были закрытыми и скорее частными, что отличало их от Элевсинских мистерий, которые имели массовый характер (число участников колебалось между пятьюстами и тремя тысячами, в них могли принять участие даже рабы [13]). Умалчивая о самой наррации культа, его исполнении, орфическая литература, дает ценный материал о смысле и назначении практик, принципах и правилах *βίος ορφικός*, которые демаркируют мистерии Орфея. Одним из таких источников является папирус из Дервени, полный вариант которого в оригинале можно найти в издании 2004 г. «Дервенский папирус: космология, теология и интерпретация» [16, р. 4–55], опираться мы будем на перевод Е. В. Афонасина [17]. Многочисленные труды, появившиеся после обнаружения папируса и его публикации (хотя и в сокращенном виде) [18–22], говорят об интересе к находке, а полный текст оригинала папируса, который был опубликован лишь в начале XXI в., вызвал новую волну публикаций [2–3; 6; 16–17; 23–24], среди которых можно найти вариации перевода, комментарии и толкования, исследования.

Автор папируса наставляет непосвященных на совершение ритуалов и одновременно предлагает свои услуги в качестве врача, гадателя, прорицателя и толкователя снов; он объясняет смысл и значение религиозных практик, излагает космогонию и дает этимологию божественных имен, параллельно демонстрируя собственное умение и изощренность опыта аллегорического толкования сакральных текстов Орфея. Большинство исследователей склоняется к тому, что автор папируса не принадлежал категории орфеотелестов, жрецов орфических культов, вероятно он был одним из тех учителей мудрости наряду с софистами, стремившихся засвидетельствовать свой статус знатока [1, с. 137–139; 3, р. 137; 25,

р. 273], а учению орфизма он «придавал особую важность и которое не склонен был рассматривать как общераспространенное» [19, с. 123]. Несмотря на данные поправки, в тексте папируса мы всё же обнаруживаем те принципы орфического образа жизни, которые определяют эзотерику мистического культа орфизма, его оригинальность; прежде всего, это ритуальная чистота и избранничество: «приказывая «запереть двери» ушей, он показывает, что законодательствует не для большинства, но лишь для тех, чей слух непорочен (ритуально чист)...» [17, с. 316]; совершение культа предполагало не только пассивное участие и наблюдение, оно зиждилось на знании особого рода, понимании смысла происходящего, умении видеть за скрытым и потаенным [17, с. 237].

Ритуальная чистота занимает в орфическом культе важное место, очистительные практики, *leikosis* тела и души, должны были подготовить миста к смерти, посмертной героизации в другом мире и замкнуть кольцо перерождений. Мортификация, или подготовка к смерти, исключительно орфическая стратегия, которая включала в себя отказ от кровавых жертвоприношений, вегетарианство, погребение в одежде растительного происхождения, в посмертном пути орфика сопровождал текст, который служил своеобразным руководством:

Эта могила принадлежит Мнемосине. Когда тебе суждено будет умереть,

Ты пойдешь в хорошо сделанный дом Аида.
Справа – источник.

Рядом с ним стоит белый кипарис.
Здесь охлаждаются опускающиеся души мертвых.
К этому источнику даже близко не подходи.

Дальше ты найдешь текущую из озера Мнемосины
Холодную воду. Над ней – стражи,
Которые спросят тебя проницательно:

«Что ищешь ты во мраке губительного Аида?».
Скажи: «Я сын Тяжелой и звездного Неба.
Я иссох от жажды и погибаю. Так дайте же
быстро

Холодной воды, текущей из озера Мнемосины».
И они сжалются над тобой, повинувшись Подземному
Царю,
И дадут тебе пить из озера Мнемосины.

И ты пойдешь по многолюдной священной
дороге,
По которой идут и другие славные вакханты и
мисты [1, с. 45].

Аскетика тела и души была непосредственно взаимосвязана с эсхатологическими идеями орфизма, происхождение которых базируется на традиционной

мифопоэтике, только орфизм толкует по-своему содержание этих мифов, трансформируя значения и привнося в них новые смысловые обертоны. Орфизм создает иные сюжетные линии и смещает акценты, своеобразным способом разрешает ключевые философско-мировоззренческие вопросы. Иллюстрацией второго тезиса может служить идея космогонического яйца, которая демонстрирует синкретизм единого/много. Иллюстрацией первого тезиса может служить известный миф о расчленении Диониса, который объясняет дуальность человеческой природы, нечистоту души и ее изначальную вину; помимо этого он является отражением идеи реинкарнации и теории метемпсихоза: образ Диониса воплощает собой кру поворот жизни и смерти человека [26].

Стигматическая оноματοграфия. Орфическая оргиастическая экстастика выстраивается на сверхчеловеческих началах, стремлении преодолеть «греховное» и злое начало, унаследованное от титанов, манифестируя божественное, доброе начало, происхождение которого связано с Дионисом; музыка и поэзия создают гармоническую связь, настроение возвышенного, которое помогает и аккомпанируют мисту на нелегком пути очищения. Катарсическое переживание интенсифицируется гипнотическим песнопением гимнов, генерируя трансперсональный религиозный опыт, как пишет А. С. Русяева, «для орфиков было характерно составление гимнов, молитв, заклинаний, оракулов, мистических изречений, имевших тайное значение, содержание которых можно было понять путем постоянных повторений и размышлений» [18, с. 90]. Гимны, тем самым, органично вплетаются в структуру культа, образуя своего рода туннель между миром человеческим и божественным. Сходство гимнов с молитвами, на которое указывает Н. И. Новосадский [27, с. 171, 225], проистекает из самого стихосложения, текстуры текстов: повторение имени божества, синкрасия божеств и имен, многообразие и разнообразие эпитетов, сравнительная малочисленность глаголов [28]; структура гимнов практически не меняется: сначала идет призыв к богу, который постепенно усиливается перечислением атрибутов и функций божества, его именовании, что, как отмечает К. Микос [29, р. 53], служит целям прославления божества и одновременно призыва обратить внимание на молящегося, выслушать его и ответить на просьбу.

Воззвание и называние по имени божества очерчивает человеческий модус религиозного переживания, вербализует его. Сакральные имена подобно музыке стягивают божественные силы, конденсируют и направляют их в нужное русло. Мистериальный поэзис вычленяет и инкорпорирует необходимые символические образы, облакает их «телом» (именем). Похожая сакральная мнемоника присуща и

орфическому учению, однако в орфизме эта стратегия обнаруживает свои предельные очертания. Р. Г. Эндмондс III предлагает орфизм и всё, что имеет отношение к орфическому, включая тексты (орфику), жрецов культа (орфеотелестов), мистов (посвященных в культ Орфея), а также авторов текстов (орфиков), рассматривать в контексте исключительности, экстремальности и чрезмерности, именно критерий экстраординарности определяет орфическую симптоматику [3, р. 7–8]. Таким образом, «орфическая метка» служит своеобразным маркером, указывающим на идиосинкретическое единство учения; орфизм как учение собирает вокруг себя самые противоречивые, инновационные, перверсивные теории и мифы, радикализует и доводит до предельности представленные в них идеи. Так, средоточием орфической мысли выступает не имя божества, но нечто иное – имя Орфея, символический образ, вобравший в себя всевозможные модусы человекоразмерности, апофеоз «чистой человечности». И дело здесь не только в «бриколаже», сочетании разнородного. Орфизм – это, прежде всего, учение о пределе, сверхмерности, оно «экстравагантно», поскольку затрагивает маргинальные и *не-* и *мало-*мыслимые слои реальности.

Каждая идея, приписываемая орфизму и Орфею, в частности, несет в себе мнемонику шрама, а имя Орфея генетически стигматизирует раны духа, оно отсылает к перворанению, преображая телесную мнемонику шрамирования на язык имен. Имена – это своеобразные следы до-мифа, они выражают собой инобытие телесной памяти, являясь результатом самоотчуждения человеческого тела. Имя предстает неким субституту травматического события тела, служа универсальной формой записи непереводаемости скорби и тоски на язык рациональности; назвать нечто по имени означает перевести память тела в некую форму абстракции, другое инобытие памяти. В данном контексте встает вопрос, не являются ли магические практики орфизма своеобразной мнемонической техникой, а именно стремлением трансформировать грамматику символической протораны? Практики очищения, все манипуляции с телом призваны к тому, чтобы переписать и перенаправить графику боли. И если, как пишет Д. Кампер, чистого «тела никогда не было. Оно всегда служило мемориальной доской для предысторических, исторических и биографических вписываний» [30, с. 34], то в орфическом культе в таком качестве выступает человеческая душа. Символическое уподобление тела и души, аллегорика душевных ранений в контексте терзаний тела (спарагмос и дуальность души) задают особую тональность орфической мысли, ее прагматику, определяя характер будущих религиозных представлений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фрагменты ранних греческих философов / А. В. Лебедев (сост.). – М. : Наука, 1989. – С. 36–65.
2. *Meisner D. A.* Orphic Tradition and the Birth of the Gods / D. A. Meisner. – N. Y. : Oxford University Press, 2018. – 318 p.
3. *Edmonds III R. G.* Redefining Ancient Orphism : a Study in Greek Religion / R. G. Edmonds III. – London : Cambridge university press, 2013. – 451 p.
4. *Родосский Аполлоний.* Аргонавтика / Аполлоний Родосский. – М. : Ладомир : Наука, 2001. – 237 с.
5. *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида / Вергилий. – М. : Ладомир : Наука, 2001.
6. *Chrysanthou A.* Non-Orphic material referring to Orphic practices, beliefs and writings / A. Chrysanthou // Defining Orphism. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2020. – P. 9–84.
7. *Обидина Ю. С.* Бытие мифа об Орфее и аргонавтах в античной и ренессансной традиции : от мифологических образов до исторических архетипов / Ю. С. Обидина // Вестник Нижегород. ун-та им. Н. И. Лобачевского. – 2019. – № 1. – С. 55–62.
8. *Graf F.* Orpheus : A Poet Among Men / F. Graf // Interpretation of Greek mythology / J. N. Bremmer (ed.). – Routledge : London, 1988. – P. 80–101.
9. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное / Э. Р. Доддс. – СПб. : Алетей, 2000. – 507 с.
10. *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме / Л. Я. Жмудь. – СПб. : ВГК : Алетей, 1994. – 377 с.
11. *Мирча Э.* Шаманизм и архаические техники экстаза / Э. Мирча ; пер с фр. А. А. Васильевой. – М. : Ладомир, 2015. – 552 с.
12. *Потапов Л. П.* Алтайский шаманизм / Л. П. Потапов. – Л. : Наука, 1991. – 321 с.
13. *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии / Д. Лауэнштайн ; пер. с нем. Н. Федоровой. – М. : Энигма, 1996. – 368 с.
14. *Макаров И. А.* Орфизм и греческое общество в VI–IV вв до н. э. / И. А. Макаров // ВДИ. – 1999. – № 1. – С. 8–19.
15. *Обидина Ю. С.* Идея бессмертия в орфических мистериях как оппозиция полисной идеологии / Ю. С. Обидина // Вестник Костром. гос. ун-та им. Н. А. Некрасова. – 2005. – Т. 11, № 12. – С. 52–57.
16. *Betegh G.* The Derveni papyrus : cosmology, theology, and interpretation / G. Betegh. – New York : Cambridge University Press, 2004. – 441 p.
17. Папирус из Девени / Е. В. Афонасин (пер.) // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. – 2008. – Т. 2, № 2. – С. 309–335.
18. *Русяева А. С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии / А. С. Русяева // Вестник древней истории. – 1978. – № 1 (143). – С. 87–104.
19. *Жмудь Л. А.* Орфический папирус из Девени / Л. А. Жмудь // Вестник древней истории – 1983. – № 2 (164). – С. 118–139.
20. *West M. L.* The Orphic Poems / M. L. West. – Oxford : Glarendon Press, 1983. – 281 p.
21. *Alderink L. J.* Creation and Salvation in Ancient Orphism / L. J. Alderink. – Michigan : Scholars Press, 1981. – 121 p.
22. *Rusten J. S.* Interim notes on the Papyrus from Derveni / J. S. Rusten // Harvard Studies in Classical Philology. – 1985. – Vol. 89. – P. 121–140.
23. *Myerston J.* Divine names in the Derveni papyrus and Mesopotamian hermeneutics / J. Myerston // Trends in Classics. – 2013. – Vol. 5 (1–2). – P. 74–101.
24. *Obbink D.* Allegory and exegesis in the Derveni papyrus : the origin of Greek scholarship / D. Obbink // Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. – New York : Oxford university press, 2003. – P. 177–188.
25. *Chrysanthou A.* Papyrological Evidence : The Derveni Papyrus and the Gurôb Papyrus writings / A. Chrysanthou // Defining Orphism. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2020. – P. 205–273.
26. *Chrysanthou A.* The Myth of Dionysos' Dismemberment / A. Chrysanthou // Defining Orphism. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2020. – P. 85–112.
27. *Новосадский Н. И.* Орфические гимны / Н. И. Новосадский. – Варшава : Тип. Варшав. учеб. округа, 1900.
28. Орфические гимны // Орфей. Языческие таинства. Мистерии восхождения. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 40–269.
29. *Mikos K.* The Orphic Hymns : Texts and Formal / K. Mikos // Persephone : The Harvard Undergraduate Classics Journal. – 2018. – Vol. 3. – P. 50–60.
30. *Кампер Д.* Знаки как шрамы. Графизм боли / Д. Кампер // Тело. Насилие. Боль : сб. статей / пер. В. Савчука. – СПб. : Рус. христ. гуманист. акад., 2010. – С. 30–46.

Московский государственный университет имени
М. В. Ломоносова
Селиванова С. Г., аспирант кафедры философской
антропологии
E-mail: s.selivanovamag@gmail.com

Moscow State University named after M. V. Lomonosov
Selivanova S. G., Post-graduate Student of the Philo-
sophical Anthropology Department
E-mail: s.selivanovamag@gmail.com