

УДК 82.091

DOI: 10.17223/19986645/71/15

Л.Г. Каяниди

## ОРНИТОЛОГИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА (ОРЕЛ / КОРШУН) В ТРАГЕДИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА «ПРОМЕТЕЙ»

*Статья посвящена осмыслению орнитологического «кода» трагедии. В ней раскрывается семантика образов орла и коршуна, рассмотренная в свете структурно-смысловых особенностей произведения и античной ритуально-мифологической символики. Обосновывается вывод об антиномико-диалектической связи Прометея с орлом и коршуном. Показан генезис ивановской орнитологической символики в античной традиции. Ивановское осмысление образов орла и коршуна рассмотрено на фоне мифологических дискуссий начала XX в.*

*Ключевые слова: мифология, символика, Прометей, Пандора, орел, коршун, история мифологии, русский символизм, Вячеслав Иванов*

### Тайны «Прометея»

Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» полна загадок. Они затрагивают как частности художественного целого, так и его концептуальные моменты. Приведем лишь несколько вопросов, которые вызывают недоумение при знакомстве с текстом Иванова, но так и остаются не освещенными в ивановедческой литературе. Почему и как Иванов сочетает в своей трагедии орфический миф о растерзании Диониса титанами с прометеевским мифологическим сюжетом? Почему Пандора становится не только созданием Прометея, но и его ипостасью, alter ego? Почему Иванов ставит сына Иапета не только в связь с «огненным действием» (установлением лампадедромий – ритуального бега с факелами), но и с «обрядом сеятельным», т.е. учреждением земледельческих обрядов?

В настоящей статье мы постараемся осветить одну из подобных загадок ивановского «Прометея», связанную с его орнитологическим «кодом». Частной, но знаменательной особенностью образной системы ивановского «Прометея» является коршун как орнитологический спутник и «двойник» Прометея, вытесняющий на второй план освященного мифологической, литературной и художественной традицией орла. Почему Иванов отдает предпочтение коршуну, а не орлу, сохраняя обоих как мучителей Прометея? Какое различие проводится поэтом между той и другой птицей? Какова символично-мифологическая семантика орла и коршуна? Как ивановская трактовка отношений Прометея со своими орнитологическими спутниками связана с мифологическими дискуссиями начала XX в.? Таков перечень вопросов, на которые мы постараемся дать ответ.

Рэймон Труссон, автор самой авторитетной в европейской науке монографии «Тема Прометея в европейской литературе», указывая 21 античного автора, упоминавшего о казни Прометея с помощью посланной Зевсом птицы, отмечает закрепление в традиции орла в качестве мучителя мятежного титана [1. Р. 74].

Работа Иванова над трагедией «Прометей»<sup>1</sup> совпала с подготовкой им переводов Эсхила для серии «Памятники мировой литературы», основанной М.В. Сабашниковым. В период с 1912<sup>2</sup> по 1917 г. Иванов полностью перевел «Орестею» и «Персов», частично «Семеро против Фив» и «Просительницы» [4]. Вопреки мнению известного польского ивановеда М. Цимборски-Лебоды [5. С. 151], Иванов не создал перевода эсхилевского «Прикованного Прометея», однако очевидно, что в сознании его держал. Глубокое знание Ивановым эсхилевских текстов не оставляет сомнений, было ли поэту известно, что в качестве мучителя титана Эсхил (и почти вся античная традиция) утвердил именно орла. Тем не менее Иванов выбирает коршуна, осознанно предпочитая его орлу: *Станет коршун, / Не горние орлы тебя клевать*<sup>3</sup>. Так говорит Пандора о грядущем страдании Прометея.

Прежде всего всмотримся в ивановскую трагедию.

В античной традиции птица, посылаемая Зевсом к Прометею, выполняет одну-единственную роль – быть орудием мести Зевса мятежному титану. У Иванова коршун выполняет, кроме всего прочего, и эту функцию (см. слова Пандоры, процитированные выше). Однако она скорее периферийная, чем магистральная. Поскольку ивановская трагедия примыкает в качестве первой части к «Прикованному Прометею» Эсхила<sup>4</sup>, оканчиваясь

<sup>1</sup> Ближайший друг семьи Ивановых и первый биограф поэта О. Шор (Дешарт) отмечала: «Трагедия эта была приготовлена к печати еще в 1915 г.; но появилась она лишь в 1919 г. Петербург. “Алконост”» [2. С. 852]. Е. Глухова и С. Федотова в примечаниях к письму Иванова к Гершензону от 12 августа 1914 г. указывают, что часть трагедии под названием «Сыны Прометея» была напечатана в журнале «Русская мысль», 1915, № 1 [3. С. 63].

<sup>2</sup> Н.В. Котрелев относит начало перевода Эсхила Ивановым только к 1913 году: «Начат ли был в 1911 г. или зимою 1912 г. перевод Эсхила всерьез – сведений нам не дано» [4. С. 502]. Однако письмо Иванова к Гершензону от 20 декабря 1912 г. уже содержит упоминание о работе над заказом Сабашникова: «Я углубляюсь в окончательную редакцию тома «Экскурсов» (монографических статей с филологическим аппаратом) к «Дионису», и рядом с этими филологическими историями идет Эсхил» [3. С. 54]. Кажется странным, что Е. Глухова и С. Федотова оставили без внимания тот факт, что публикуемое ими письмо Иванова к Гершензону из Римского архива поэта, неизвестное Н.В. Котрелеву в 1989 г., очевидным образом сдвигает нижнюю хронологическую рамку ивановского перевода Эсхила в 1912 г.

<sup>3</sup> Здесь и далее цитаты из текста предисловия к трагедии «Прометей» и самого произведения даются по изданию: [6. С. V–XXV и 9–77].

<sup>4</sup> Предпосылая свою трагедию «Прикованному Прометею», Иванов присоединяется к точке зрения мифологов и историков литературы, которые считали «Prometheus ruyphoros» («Прометей-огненосца») первой частью предполагаемой эсхилевской трилогии. Эта концепция отражена в статье Баппа, помещенной в «Лексиконе» Рошера, где «Прометей-огненосец» характеризуется как «Titel des Anfangsstücks der Trilogie»

там, где начинается эсхилоская трагедия, коршун характеризуется ивановской Пандорой как грядущее карающее орудие Зевса.

### Мифологема орла / коршуна в структуре трагедии Иванова

Отношения Прометея с коршуном и орлом у Иванова включаются в интегральную для трагедии пространственно-мифологическую модель.

Проанализировав точки соприкосновения трагедии «Прометей» с поэмой «Сон Мелампа» [11], мы пришли к выводу [12], что в художественном мире Иванова выделяется некая умозрительная конструкция, которую можно назвать «пространственно-мифологической моделью», выполняющей интегральную и конструктивную функцию в ивановском художественном творчестве. «Данная пространственно-мифологическая модель является универсальной для поэзии Иванова. Нами было установлено, что вариации этой модели проявляются в других поэмах и лирических циклах (например, в поэме «Солнцев перстень», в цикле «Порыв и грани»)»,<sup>1</sup> отдельные ее части актуализируются в разных лирических стихотворениях» [12. С. 232]. В «Прометее» эта пространственно-мифологическая модель определяет структуру образную системы и развитие трагического сюжета. Каждый из основных элементов этого сюжета (мы называем их мотивно-образными ситуациями и относим сюда, например, творение Прометеем человеческого рода, создание Пандоры, жертвоприношение Прометея Зевсу и т.д.) представляет собой «трансформацию исходной дионисийско-титанической мифологемы (либо целиком, либо отдельной ее части) <...> «Основоположный» миф о жертвоприношении Диониса становится потенцированным сюжетом, по-разному отраженным в различных мотивно-образных ситуациях» [11. С. 212].

В предисловии к первому изданию трагедии (в брюссельском собрании сочинений Иванова опубликованном в виде отдельной статьи «О действии и действе») и в «космогонических» и «антропогонических» монологах Прометея и Пандоры Иванов воссоздает свою версию орфической космогонии, базирующуюся на глубоком знании «Aglaophamus» Лобека [14]. Дионису орфическому посвящена отдельная глава в диссертации Иванова «Дионис и прадионисийство» [15. С. 152–182].

---

(«название первой части трилогии») [7. S. 3035]. Эта точка зрения является более архаичной. А.Ф. Лосев отмечает, что она утвердилась «со времен Гердера и Ф.Г. Велькера» [8. С. 230]. Виламовиц-Мёллендорф доказывает, что «Прометей-огненосец» необходимо считать последней частью трилогии, финальной точкой которой являлось учреждение афинских лампадедромий – бега с факелами в честь Прометея во время праздника Прометий (по аналогии с «Эвменидами» Эсхила, последней частью «Орестей», где описывается преображение Эринний в Эвменид и установление их культа в Аттике) [9. S. 138–145]. К этой точке зрения присоединилась французская классическая филология [10. P. 69–86].

<sup>1</sup> См. об этом: [13. С. 28–63].

Ивановская реконструкция орфической теогонии (см. приложение) может быть сведена к трем взаимосвязанным триадам (табл. 1), которые в своей совокупности задают мистериально-мифологический, орфический в своем генезисе, сюжет, который, irradiруя и перевоплощаясь, порождает все мотивно-образные ситуации в трагедии «Прометей».

Т а б л и ц а 1

**Схема мистериально-мифологического сюжета в трагедии Иванова «Прометей»**

Метафизическая первотриада	Первообраз действительности (отражение Диониса в зеркале явлений)	Реализация первообраза (жертвоприношение Диониса)	Прометеевский сюжет
Зевс (отчее начало)	Дионис (как ипостась Зевса-Отца)	Дионис (божественная жертва)	Извечный Зевс, трансцендентное божество (дионисийское начало)
Персефона (материнское начало)	Зеркало явлений, Душа Мира, идеальная Земля (как ипостась Персефоны), где отражается лик Диониса	Титаны (жрецы, жертворастерзатели)	Зевс-Кронид (титаническое начало)
Дионис-Загрей (сыновнее начало)	Титаны (как отражение Диониса в Зеркале явлений)	Титаны, поглотившие Диониса и сожженные его огнем (тождество жреца и жертвы)	Прометей – демиург и огненосец (дионисийски-титаническое начало)

Первооснова мироздания – метафизическая триада Зевс, Персефона, Дионис-Загрей. Эта триада уходит в глубины сущего, и на ее месте возникает другая: Дионис, Зеркало явлений, Титаны как отражение Диониса в Зеркале явлений. Таков первообраз действительности. Его реализация дает новую триаду: Дионис (божественная жертва), Титаны (жертворастерзатели), Титаны как единство жертвы и жреца. Прометей у Иванова противопоставит Зевсу-Крониду как несовершенному, искаженному внутрикосмическому отражению трансцендентного Абсолюта, почитая и служа вместе с тем Зевсу премирному, невидимому и неизреченному, который является источником мирового огня. Извечный Зевс выступает как воплощение дионисийского начала, Зевс-Кронид – титанического, а Прометей понимается как титанический (а потому – неправый, греховный и отсюда – трагический) служитель и почитатель трансцендентного божества как носителя дионисийски-огненной сущности.

### **Прометей и коршун**

Отношениям Прометея с коршуном уделяется основное внимание в третьем явлении первого действия. Они осмыслены с помощью категорий «дионисийского» и «титанического» и включены в контекст темы прометеевской демиургии.

Что мог я сделал. Бóльшего не мог.  
Не мог иного<sup>1</sup>. Все промыслил сам  
И предрешил... Довольно! Слышу... Полно,  
Прочь, коршун! – Добрый молот мой, мой веский,  
Мой ясный, заглушит твой хриплый спор,  
И бури вой, и плач Океанид.  
Товарищ-недруг, вожделенный враг!  
Ты отлетел и роздых ковачу  
Усталому на краткий срок дозволил.  
Мой зоркий коршун! Если бы навек  
Ты отлетел, опять мои персты  
Твое обличье создали б из глины,  
Мой дух бы вновь твой слепок оживил, –  
Чтоб ты терзал, пытая, Прометей,  
Судья и клеветник, палач и друг,  
И миг свершенья отравлял укором,  
И – неотступный овод в полдень белый –  
Вперед бы гнал, без отдыха вперед  
Едва достигшего на подвиг новый...<sup>2</sup>  
Так, ковача кует твой молот-клюв,  
И тварь творца творит – непримиримым!

Прометей отдыхает от своего труда и характеризует себя как промыслителя (*Все промыслил сам / И предрешил...*). Здесь Иванов отсылает к традиционной и наиболее распространенной этимологии имени Прометея: «Der Hauptname, ein Wort von echt griechischer Form und durchsichtiger Bedeutung, kennzeichnet den Titan als den “Vorbedenker” <...> und “Vorsorger”»<sup>3</sup> [7. S. 3033]. Прометей предстает как носитель ясного творческого сознания, демиург, ковач. В предисловии к трагедии Иванов называет его «мучеником сознательности чрезмерной и преступной». Коршун противопоставлен Прометею, спорит с ним, прекословит ему (*твой хриплый спор, ты терзал, пытая, Прометей, / Судья и клеветник, палач и друг, / И миг свершенья отравлял укором, Вперед бы гнал, без отдыха вперед / Едва достигшего на подвиг новый...*), хотя является созданием Прометея (*Если бы навек / Ты отлетел, опять мои персты / Твое обличье создали б из глины, / Мой дух бы вновь твой слепок оживил <...>*). Противопоставленность Прометея и коршуна выражается в нагнетании оксюморонных

---

<sup>1</sup> М. Цимборска-Лебода указывает на щеллингианский подтекст начальных фраз этого прометеевского монолога [16. P. 147].

<sup>2</sup> Отождествляя коршуна с оводом, Иванов отсылает к «Прикованному Прометею» Эсхила, где описано несправедливое наказание Ио, которую неотступно терзает посланный Герой овод [17. С. 251–260]: «соединение судьбы Прометея с судьбой Ио, позволяющее еще ярче обрисовать самовластие и жестокость Зевса и вложить в уста Прометея пророчество о его освобождении далеким потомком Ио» квалифицируется как драматическая коллизия, вероятнее всего, введенная в миф самим Эсхилом [17. С. 546].

<sup>3</sup> «Имя [Прометея], слово исконно греческой формы, с прозрачным значением, характеризует титана как “Промыслителя” и “Предусмотрителя”».

сочетаний, которые подчеркивают антиномичность их связи: *товарищ-недруг, возжеланный враг, судья и клеветник, палач и друг*. Разгадка этой антиномичности кроется в том, что коршун воплощает вечную неудовлетворенность творческого духа своими достижениями (*И миг свершенья отравлял укором, / Вперед бы гнал, без отдыха вперед / Едва достигшего на подвиг новый...*). Вполне закономерно, что в предисловии к трагедии Иванов именует коршуна двойником Прометея.

Итак, Прометей есть воплощение сознания, а коршун – воли. При таком условии Прометея необходимо соотнести с дионисийским началом бытия, а коршуна – с титаническим. Это выражается в пространственном антиномизме: Прометей соотносится с верхом, а коршун – с низом. Фемида характеризует Прометея как того, кто никогда не спит (д. 2, явл. III). «<...> Его слишком зрячим и сухим глазам, как бы лишенным век, не дано пить услады сумерек». Таким всезрящим существом у Иванова является Солнце, и Прометей, как носитель творческого сознания, соотносится с солярным началом. Связь же коршуна с пространственным низом утверждается с помощью эпизода, где он пьет кровь из чаш Эринний: Эриннии – хтонические богини, кровь из их чаш каплет на землю, и коршун отождествляется с хтоническим миром. На это же тождество указывает уже отмеченный образ «коршун → овод», поскольку насекомые являются частью земной и подземной сферы.

Однако такой антиномизм слишком статичен, формально-логичен, чтобы адекватно охарактеризовать ивановское художественное мышление. Текст трагедии дает основания для смысловой инверсии, «выворачивания наизнанку» этого статического антиномизма. Прометей и коршун обмениваются онтологическими ролями: первый становится носителем творческой воли, а второй – демиургического сознания. Творческой рациональности Прометея явно противоречит его обращение к самому себе: *Будь слеп, ковач, и глух!* Слепота и глухота – признаки бессознательности, а значит, Прометей – носитель иррационального начала. На отношении коршуна к сфере сознания указывает определение «зоркий». Коршун соотносится с Солнцем: *В лазурном небе / И коршун мой пропал, как медный диск, / Закинутый к Олимпу великаном*.

Эта зеркальная метаморфоза Прометея и его коршуна наиболее последовательно отражается в насыщенном антиномичностью финале речи Прометея, обращенной к его спутнику: *Так, ковача кует твой молот-клюв, / И тварь творца творит – непримиримым!*

Орудие творца (молот = коршун) само становится ковачом. Творение творца, т.е. коршун, само становится творческим разумом, т.е. Прометеем. Творение Прометея понимается не как результат проявления творческой воли творца вовне, а как конструктивная, действующая (по аристотелевской терминологии) причина своего творца: творение является отражением образа творца и потому заново воссоздает его сущность в ином, становясь таким образом творцом своего творца. Непримиримым же Прометей становится потому, что коршун есть символ творческой неудовлетворенности художника-демиурга своим творением.

Образ Прометея изначально амбивалентен, его принцип, как отмечает сам Иванов, – диада. Тезисом его образа является то, что Прометей есть дионийская творческая сознательность, а антитезисом – что он есть титанический бессознательный волевой порыв. Коршун, как двойник Прометея, повторяет эту диаду в обратной последовательности: тезис его образа – титанизм, иррациональная воля, а антитезисом – дионисийство, творческий ум.

Мифологическому антиномизму дионисийского и титанического начал вторит инверсионный пространственный антиномизм, который является важной составляющей образов Прометея и коршуна. В Прометее сопоставлены верх («солнечная» зрячесть) и низ («ночная» слепота и глухота), в коршуне – Солнце и Земля.

Т а б л и ц а 2

## Семантика образов Прометея и коршуна

Мифологический архетип	Пространственные категории	Образы и их семантическое наполнение
Дионис	Верх (Солнце)	Прометей (сознание, зрение)
Титаны	Низ (Земля)	Коршун (воля, слепота и глухота)

Значение коршуна в трагедии усиливается тем, что в поэзии Иванова он редкий гость и появляется только в одном стихотворении («Римский дневник. Ноябрь. 7»), а в «Прометее» – 12 раз.

## Прометей и орел

В отличие от коршуна орел в трагедии Иванова не самостоятельная *dramatis persona* и предстает только мифологической персонификацией Зевса-Кронида, антагониста Прометея. Зевс-Кронид у Иванова есть титаническая ипостась Абсолюта, внутрикосмическое отражение его трансцендентной, дионисийской, огненной сущности – *извечно* Зевса. Об этом свидетельствует «космогоническая» речь Пандоры из третьего действия, где повторяется один из ключевых моментов орфического мистериального сюжета – мотив отражения Диониса в космогоническом Зеркале явлений и возникновения вследствие этого титанических существ.

Так на лазурной тверди, что престол  
Невидимый от смертных застилает,  
Извечный отразился смутно Зевс  
Обличьями верховных миродержцев,  
Из них же Зевс-К р о н и д , юнейший, днесь  
Орлом надмирным в небе распростерт.

Дионис предстает как трансцендентный, невидимый свет, небо – как зеркало, в котором он отражается, а олимпийские боги (*верховные миродержцы*) во главе с Зевсом-Кронидом – как созвездия (возникает парадигма «орел →

созвездие»). Очевидно, что мифолого-символическая картина возникновения олимпийских богов-звезд представляет собой заново оформленную триаду «Дионис – Зеркало явлений – титаны», которая, в свою очередь, восходит к первотриаде «Зевс – Персефона – Дионис-Загрей».

Т а б л и ц а 3

## Эпифания Зевса-Кронида в трагедии Иванова «Прометей»

Мифологический архетип	Эпифания Зевса-Кронида
Дионис (как ипостась Зевса-Отца)	Извечный Зевс, трансцендентный свет
Зеркало явлений, Душа Мира, идеальная Земля (как ипостась Персефоны), где отражается лик Диониса	Небосвод как зеркало извечного Зевса
Титаны (как отражение Диониса в Зеркале явлений)	Зевс-Кронид (созвездие Орла) и внутримировые боги (звезды) как искаженное отражение трансцендентного света извечного Зевса

Образ орла у Иванова предстает как симбиоз метафоры «орел → молния (перун)» и метонимии «орел → Зевс». Орел выступает как внутренне или внешне проявленная манифестация Зевса-Кронида.

Так, в диалоге Прометея со своими сынами орел понимается как законополагающая воля Зевса-Кронида.

П и р р

Нет, вождь! Нам Зевса жертвами не чтить.

П р о м е т е й

Его ль орла почесть нам неизбежным?

А с т р а п е й

Нет, волю в нас, бессмертный наш перун.

В космогоническом рассказе Прометея орел выступает как орудие мести Зевса за преступление титанов, растерзавших Диониса.

Еще незримый теплился огонь  
 Божественным причастьем Геи темной  
 В пласту земном, покрывшем кости сильных,  
 Убитых мстостью Зевсова орла.

Очевидно, что здесь под Зевсом понимается извечный, премирный Зевс, а не его онтологический двойник, титаническая личина божественного – Зевс-Кронид, но примечательно, что верховный бог предстает здесь в роли мстителя, т.е. в своей жреческой ипостаси, мифологическая семантика которой аналогична титаническому началу<sup>1</sup>. Стало быть, орла необходимо отождествить с

<sup>1</sup> Титанизм орла-молнии, вонзающегося в печень Прометея, отмечает Робер Триумф: «Il se peut simplement qu'il suggère l'image titanique de la foudre (выделено мной. – Л.К.), dont Zeus est le maître et dont l'aigle en plongeant sur sa proie est le ministre, car il imite alors



дионисийским началом, погруженным в сферу титанического, но отрицающим и как бы «снимающим» его (на языке мифа – сжигающим титанов). Это значит, что орел должен быть помещен в табл. 1 в четвертую строку третьей колонки как огненное начало, опаляющее титанов.

Жреческая, титаническая природа орла утверждается еще в двух местах трагедии, имеющих отношение к возникновению Пандоры.

Так, в ее «космогоническом» монологе из третьего действия кража Прометеем небесного огня, необходимого ему для завершения творения человека, связывается с жертвоприношением Пандоры, при котором роль жрецов берут на себя орлы. Пандора наделена дионисийскими чертами, орлы и Прометей – титаническими.

На верх горы слепительной меня  
Он возвести велел послушным стражам;  
Сам, с полым тирсом, спрятался и ждал.  
Закрыв глаза, лежала я, как жертва.  
Лазурь зияла. Красотой моей  
Привлечены, заклёктали высоко  
Олимпа хищники. Стремглав к добыче  
Низринутись, когты дробя перун, –  
Как будто рухнул семерной громадой  
Эфира пламенеющий чертог.  
Он искры в тирс украл, меня ж орлам  
Оставил...

Таблица 4

#### Жертвоприношение Пандоры и кража огня в трагедии Иванова «Прометей»

Мифологический архетип	Жертвоприношение Пандоры и кража огня
Дионис (божественная жертва)	Пандора
Титаны (жрецы, жертворастерзатели)	Орлы (Зевс-Кронид)
Титаны, поглотившие Диониса и сожженные его огнем (тождество жреца и жертвы)	Прометей, обманом и насилием (титанически) завладевший небесным огнем (дионисийским началом)

Единственное место в ивановской трагедии, где актуализируется традиционная семантика орла как мучителя, разрывающего тело Прометея, находится во втором действии и тоже связано с Пандорой.

Прочь хищники-орлы! Она – моя!...  
Терзайте грудь мне: ведь она отныне  
В моей груди... Ужасны когти молний!  
Истерзан я... Но все ж она – моя!  
Не вам исторгнуть жизнь из этой груди...

la rapidité de l'éclair, dont ses serres, en s'enfonçant, dessinent la triple pointe» [18. P. 56] («Оказывается, что он [орел] вызывает **титанический образ молнии**, повелителем которой является Зевс, а персонификацией – орел, который вонзается в свою жертву, имитируя стремительность молнии, и когти которого напоминают треугольник»).

Орел в прометеевском мифе является исполнителем наказания за кражу мятежным титаном небесного огня; у Иванова же орлы, терзающие грудь Прометея, соотносятся с его демиургическим актом. Чтобы завершить творение людей, Прометей создает Пандору. Тема творения Пандоры в мифологическом освещении и ее ивановская интерпретация достойны отдельной обширной статьи. Здесь же необходимо лишь отметить, что Иванов совершенно удивительным образом совмещает две версии создания Пандоры – олимпийскими богами и самим Прометеем. Первая, наиболее распространенная, излагается у Гесиода; вторая, наименее растиражированная, не получает законченного литературного оформления и содержится намеками в ряде античных текстов, в основном сохранившихся во фрагментах: «Prometheus, heisst es, habe das Weib geschaffen und auch die anderen Götter schmückten es und darum wurde es Pandora genannt»<sup>1</sup> [19. S. 1524]<sup>2</sup>. У Иванова душу Пандоры дает Прометей, выделяющий из себя «все женское душевного состава», а ее тело ваяют боги, как у Гесиода. Ивановская интерпретация мифа совершенно поразительным образом усиливает символическое родство между библейской Евой и Пандорой, окрещенной в мифологической литературе «греческой Евой» [20. Р. 3–36], а также вводит тему первородного греха, первый образец, архетип которого задает как раз Прометей: «Его первый мятеж, первая вина, есть восстание против собственной бытийственной сущности, как бытия «конкретного» (в смысле, придаваемом этому слову Гегелем). Тот, кому «не мир надобен, а семья распри», начинает свое дело с внутренней схизмы и утверждения «дискретности» в себе самом, с раскола своей целостной полноты на два противоборствующих начала – мужское и женское».

Очевидно, что орлы в процитированном отрывке из трагедии выражают мучение, которое испытывает Прометей в результате «внутренней схизмы», титанического растерзания Пандоры как своего собственного внутреннего дионисийского лика.

В отличие от коршуна, лишь эпизодически представленного в корпусе лирики Иванова, орел «в поэтической фауне Иванова весьма распространен и едва ли не наиболее активен» [21. С. 23]. Л.В. Павлова устанавливает

<sup>1</sup> «Рассказывают, что Прометей создал женщину, а другие боги украсили ее, и поэтому она была названа Пандора».

<sup>2</sup> Бапп более подробно, чем Вайцзеккер, приводит основные источники воззрения на Прометея как на творца Пандоры, среди первых называя Плотина [7. S. 3045]. Вилламовиц же утверждает, что миф о сотворении Прометеем Пандоры содержится уже у Эсхила: «In Athen erzählte man sich, dass nicht die Götter, wie bei Hesiodos, sondern Prometheus die Pandora gebildet hätte. Wenn es erst Menander für uns ist, der ihn schildert, weil er das Weibervolk in die Welt gebracht habe, so hat kein anderer als Aischylos selbst die Pandora “das sterbliche Weib aus dem aus Ton geformten Samen” <...> genannt» [9. S. 145] («В Афинах рассказывали, что не боги, как у Гесиода, а Прометей создал Пандору. Если первым об этом сказал Менандр, который бранит Прометея за то, что он создает женщину, то никто иной, как сам Эсхил, назвал Пандору “смертной женой из глиняного семени”»). Цитируемый Вилламовицем фрагмент содержался в сатировской драме Эсхила «Прометей-огневозжигатель»; его русский перевод представлен в: [17. С. 275].

три парадигмы образа орла, каждая из которых связана с определенным мотивом. Так, парадигма «орел → созвездие» связана с мотивом вознесения души к высочайшему божественному бытию ценою жертвы; парадигма «орел → молния» – с темой прозрения и обретения божественных энергий; наконец, парадигма «орел → солнце» – с темой жертвенной смерти и воскресения [21. С. 22–49]. Характеристика орла у А. Ханзен-Лёве значительно более лапидарная и узкая: основываясь на том, что орел – это «единственная птица, способная незащищенным глазом смотреть на солнце и даже приблизиться к нему и не сгореть», исследователь соотносит его исключительно с мотивом прозрения [22. С. 530].

Сравнение семантики образа орла в лирике и в драме весьма показательно. Не выходя за рамки, заданные в своем лирико-поэтическом творчестве и очерчивающие область значений орла, Иванов тем не менее ее трансформирует, подстраивая под прометеевский сюжет. Из рассмотренных фрагментов можно сделать вывод, что в трагедии происходит смещение парадигмы «орел → созвездие» в область прозрения, поскольку орел-созвездие есть эпифания Зевса-Кронида, его проявление в эмпирическом, а парадигма «орел → молния», удерживая мотив обретения божественного дара (Прометей крадет искру небесного огня в полом тростнике), тем не менее тяготеет к мотиву жертвоприношения и восхищения души в горный мир (принесенная в жертву Пандора оказывается на Олимпе).

### Орел / коршун в историко-мифологическом освещении

Итак, почему же Иванов выбирает коршуна в качестве постоянного орнитологического спутника Прометея? Каковы историко-мифологические основы этого ивановского предпочтения?

Джулия Гриффин предприняла специальное исследование, посвященное образу орла / коршуна в прометеевском мифе. Она высказала несколько принципиальных соображений: «The *aetos* is the bird of Zeus: his messenger, his iconographic identification. It might seem natural that it should be his instrument of vengeance; and so it is, in all the early Greek sources <...> The first Greek author who gives Prometheus a vulture instead is the satirist Lucian <...>»<sup>1</sup> [23. P. 33].

Лукиан говорит о мучении Прометея коршуном в вероятностной модальности, но необыкновенно настойчиво. В «Разговорах богов. I. Прометей и Зевс» последний бросает своему визави: «Тебе шестнадцать коршунов должны не только терзать печень, но и глаза выклеивать за то, что ты создал нам таких животных, как люди, похитил мой огонь, сотворил женщин! <...> Ты меня обманул при разделе мяса, подсунув одни кости, прикрытые жиром, и лучшую часть сохранил для себя» [24. С. 92].

---

<sup>1</sup> «Орел – это птица Зевса, его посланец, его визуальное воплощение. Может показаться вполне естественным, что именно ему подобает выступить в качестве орудия мести; так оно и есть – в ранних греческих источниках. <...> Первый греческий автор, который заменяет орла коршуном, – сатирик Лукиан».

В диалоге «Прометей, или Кавказ» Гермес констатирует, что Зевс «шестнадцать бы коршунов приставил к тебе разрывать внутренности: так сильно ты его обвинил, делая вид, что оправдываешься» [24. С. 91].

В диатрибе «Человеку, назвавшему меня “Прометеем красноречия”» Лукиан отмечает, что если бы его произведения отличала только новизна, лишенная изящества, «то, по-моему, меня стоило бы отдать на терзание шестнадцати коршунам, как человека, который разумеет, что безобразие еще более безобразно, когда сочетается с необычайностью» [25. С. 13].

Примечательно, что как у Лукиана, так и у Иванова образ коршуна как мучителя Прометея, замещающего орла, сочетается с одинаковым набором вменяемых Прометею в вину деяний: творение человека, создание женщины, похищение огня и ложное жертвоприношение Зевсу.

В этой концепции вины Прометея позволительно усматривать основу взаимосвязи между Ивановым и Лукианом, отразившейся также на выборе коршуна в качестве постоянного орнитологического спутника Прометея.

Гриффин замену орла на коршуна у Лукиана объясняет тем, что у греческого сатирика Прометей впервые предстает распинаемым: «<...> crucifixion is an ancient punishment for common criminals; a crucified Prometheus with a flock of vultures is a less dignified, less heroic image than one nailed to a rock and tormented by the ring of birds»<sup>1</sup> [23. P. 34]

Отличительной особенностью лукиановской традиции является потенциальная возможность христианизации образа Прометея с помощью осмысленного в христианском ключе мотива распятия. Иванов использует эту возможность: его Прометей если и не отождествляется с Христом, то наделяется христоподобными чертами: «Но если действие Прометея по необходимости ограничено, зато целостна его жертва, и безусловно его саморасточение, самоопустошение, самоисчерпание, — «истощение» (kenōsis) <...> Поистине, он положил душу свою за человеков, но совершил этот подвиг не как Агнец Божий, а как мятежный Титан, — в грехе и дерзновенной надежде». Демииургическое «истощение» происходит во втором акте ивановской трагедии. Примечательно, что именно там Прометей и предстает в распятом виде: в сомнамбулическом состоянии он рвется навстречу Пандоре, но его руки удерживает Фемида.

Мифологическую семантику коршуна и орла анализирует с помощью структурно-семиотического метода Марсель Детьенн в книге «Сады Адониса». Примечательно прежде всего, что эти две птицы рассматриваются в связке, как элементы единой бинарной оппозиции. Их объединяют удаленность от земного, недостижимость, почти трансцендентность: «Throughout the Greek tradition, the vulture, like the eagle, is a bird from the heights: it

---

<sup>1</sup> «<...> распятие было древней формой наказания для обыкновенных убийц; распятый Прометей, окруженный стаей коршунов, — менее достойный, менее героический образ, чем Прометей, прикованный к скале и терзаемый самой царственной среди птиц».

builds its nest on inaccessible cliffs; no man can reach its lair nor discover its young»<sup>1</sup> [26. P. 23].

Орел и коршун связаны антиномически: коршун – это инвертированный, «вывернутый наизнанку» орел (an inverted eagle). Обе птицы противопоставлены с помощью пяти пар бинарных оппозиций.

Во-первых, орел является птицей Зевса (что общеизвестно), а вот коршун соотносится с Аресом и Гермесом: «the flying creation that Hermes and Ares inspired with an insatiable desire for the flesh and blood of men»<sup>2</sup> [26. P. 24].

Во-вторых, орел обитает в вышине (above), вблизи солнца, а коршун – в потустороннем мире (beyond): «The vulture, consecrated to the god of war and to carnage, is not a bird of the heavens as the eagle is. The far-away place from which it appears is, rather, a sinister Beyond»<sup>3</sup> [26. P. 24].

В-третьих, коршун питается падалью и мертвечиной, а орел ест только свежее мясо, ту жертву, которую он сам убил.

В-четвертых, орел связан со специями и благовонием, а коршун – с гнилью и зловонием: «"whereas vultures are delighted by the putrid smell of corpses, they detest perfumes (múra) so much that they would never touch a dead creature whose body was covered with spices"<sup>4</sup> <...> Conversely, for the eagle, contact with spices and perfumed oils is life-giving. One of Aesop's fable tells us how the feathers of an eagle that had been ill-treated by a man who reduced him to the state of a farmyard bird grew anew when it was rubbed with myrrh <...> spices provide a remedy as effective as the fire of the sun in the case where an ageing eagle approaches it in order to singe its feathers and so regain its youthfool splendour»<sup>5</sup> [26. P. 24–25].

В-пятых, оперение орла не подвержено тлению или разрушению, а оперение коршуна настолько зловонно, что даже привлекает рептилий: «when eagles' feathers are placed in contact with those of other birds they make the latter wither and rot away <...> In contrast to this incorruptible plumage, the

---

<sup>1</sup> «В греческой традиции коршун, как и орел, является птицей, связанной с высотой: она вьет свое гнездо на недоступной высоте; никто не способен достать до места его обитания или увидеть его птенцов».

<sup>2</sup> «птица, в которую Гермес и Арес вдохнули неутолимое желание человеческой крови и свежей плоти».

<sup>3</sup> «Коршун, посвященный богу войны и резне, не является в отличие от орла небесной птицей. Место, откуда он появляется, является скорее зловещим запредельем».

<sup>4</sup> Цитируется орнитологический трактат Дионисия Периегета «Ixeutikón».

<sup>5</sup> «"коршуны наслаждаются гнилым трупным запахом и испытывают настолько сильное отвращение к благовониям, что они никогда не тронут мертвеца, чья плоть покрыта специями" <...> Для орла же, напротив, контакт со специями и благовонными маслами является живительным. В одной из эзоповых басен рассказывается об орле, которым один человек настолько пренебрегал, что низвел его до скотского состояния. Этот орел возродился, как только был натерт мирром <...> специи дают такое же эффективное лекарственное средство, как солнечный жар в ситуации, когда стареющий орел приближается к солнцу, чтобы опалить свои перья и таким образом восстановить их первоначальную красоту».

feathers of the vulture are the only ones which smell so foul when burnt that they attract reptiles <...><sup>1</sup> [26. P. 25].

Об инверсии орла и коршуна в рамках прометеевского мифа очень тонкое наблюдение высказывает Саломон Райнах: «...on paraît avoir substitué un vautour à l'oiseau céleste quand le mythe du supplice de Prométhée fut transféré aux Enfers»<sup>2</sup> [27. P. 87]. Райнах говорит здесь об одном из вероятных продолжений эсхиловского «Прикованного Прометея», согласно которому Прометей проваливается в Аид, где пребывает на протяжении нескольких веков, терзаемый коршунами, прежде чем быть прикованным к Кавказским скалам, куда будет прилетать Зевсов орел<sup>3</sup>. Фактически Детьенн доводит

<sup>1</sup> «Если орлиные перья приходят в соприкосновение с перьями других птиц, эти последние хиреют и погибают <...> В отличие от орлиного оперения, не подверженного какому-либо ущербу, перья коршуна единственные, которые при сжигании пахнут настолько зловонно, что даже привлекают рептилий».

<sup>2</sup> «...представляется, что замена небесной птицы [орла] на коршуна происходит тогда, когда миф о наказании Прометея переносится в Аид».

<sup>3</sup> Концепция двойного наказания Прометея, наземного и подземного, была развита Ф.Ф. Зелинским в книге «Tragodumenon libri tres» [28. P. 34–38]. Он предлагает различать в наказании и в освобождении Прометея у Эсхила по два этапа. Первое наказание – наземное. Оно выражается в двух наложениях оков на титана. Первое из них происходит в «Прометее прикованном» и разворачивается в Скифии; второе, предрекаемое Гермесом в конце «Прикованного Прометея», совершается в «Прометее освобожденном», на Кавказе. Второе наказание – подземное. Оно совершается в Тартаре. У Эсхила сохраняются только рудименты этого вида наказания Прометея, которое Зелинский возводит к циклической поэме «Minyades». Зелинский отмечает участие орла только в мучениях Прометея на Кавказских горах, после возвращения из заточения в Тартаре. Участие коршуна в наказании Прометея под землей может утверждаться только гипотетически, исходя из сопоставления античных источников. Так, Гораций свидетельствует о том, что даже в Тартаре Прометей был скован и отдан на съедение некоей птице (неопределенность сказывается в том, что переводчики говорят то об орле, то о коршуне). Очевидно, что это не может быть орел, так как «l'aigle est le seul animal qui habite le ciel (epouranios)» («орел – единственная птица, которая обитает на небе (epouranios)») [27. P. 79]. Если учесть выявленный Детьенном хтонический статус коршуна, общий для античной традиции, то можно снять замечание Луи Сешана относительно концепции Зелинского о двойной форме освобождения Прометея. С опорой на Аполлодора (Библиотека, II, 5, 4) Зелинский развивает мысль о том, что Прометея выводит из Тартара добровольная жертва кентавра Хирона, который, страдая от неизлечимой раны, нанесенной ему Гераклом, соглашается заместить Прометея в преисподней. Окончательно освобожден Прометей был Гераклом, который прогнал Зевсова орла. По этому поводу Сешан замечает, что «le rapprochement des deux données sur la libération apparaît beaucoup moins heureux. Il en est résulté <...> un mélange assez confus, car l'intervention du Chirôn semble mentionnée comme si elle se rapportait, non moins au supplice du Tartare, mais au supplice même de l'aigle» («сопоставление двух видов освобождения [Прометея, с помощью Хирона и Геракла] представляется неудачным. Оно создает <...> путаницу, так как вмешательство Хирона в большей степени соответствует наказанию с помощью орла, а не в Тартаре») [10. P. 39]. Сешан верно замечает, что участие Хирона в освобождении Прометея связано с избавлением от раны и соотносится с отгнанием мучающей Прометея птицы. Если бы Сешан учел, что этой птицей мог быть коршун, то жертва Хирона, спускающегося в Аид, в общем мифологическом сюжете встала бы на свое

до логического завершения отрывочную мысль Райнаха: коршун – эта мифологическая метаморфоза орла, которая совершается тогда, когда действие перемещается в Аид, мир смерти и тьмы. Орел и коршун – это две ипостаси единого орнитологического образа, различающиеся на основе пространственных и экзистенциальных категорий «верх, небо, свет, жизнь / низ, земля, тьма, смерть».

Иванов наследует эту мифологическую антиномичность орла/коршуна. У него коршун первоначально связан с категорией низа, землей (он пьет кровь из чаши Эриний, хтонических богинь смерти), однако затем он соотносится с верхом и фактически отождествляется с орлом, поскольку предстает как солярный образ (медный диск, закинутый к Олимпу). Орел же у Иванова, будучи зооморфной персонификацией Зевса-Кронида либо Зевса премирного, всегда связан с категорией верха, но вместе с тем к нему всегда примешано титаническое, а значит, хтоническое начало, поскольку Зевс-Кронид есть титаническое и тираническое воплощение божественного начала, а с Зевсом премирным орел поставлен в связь только тогда, когда он уничтожает титанов, т.е. действует титанически.

Итак, позволительно говорить о двух античных традициях орнитологического спутника Прометея – «эсхиловской» (орел) и «лукиановской» (коршун). Иванов сохраняет обе, обогащая мотив мучения Прометея мотивом демиургии, однако в большей степени тяготеет к лукиановской традиции, так как именно коршун становится полноценным актором трагедии, с помощью которого раскрываются важнейшие аспекты темы демиургии Прометея.

Осмелимся предположить, что тяготение Иванова к образу коршуна обусловлено его связью с темой демиургии и мотивом хриstopодобия Прометея (они являются общими для Иванова и Лукиана).

У Иванова коршун предстает не только как мучитель и палач Прометея, но и как его создание, причем уточняется, как творение совершалось путем ваяния из глины. Другими словами, Прометей изображается как творец не только человека, но и всех живых существ.

Тема демиургии Прометея у Иванова и ее отношение к историко-мифологической традиции нуждается в отдельном исследовании. Здесь отметим лишь несколько принципиальных моментов. «<...> Nur diesem Gotte wird ein Bilden und Formen der Menschen zugeschrieben»<sup>1</sup> [7. S. 3044]. Впервые в качестве творца всех живых существ (и человека и животных) Прометей предстает в эзопической традиции [30. P. 51–52], которая, несмотря на свою позднюю письменную фиксацию, обладает древними

---

место и была отлична от деяний Геракла. Прометея в Аиде, терзаемого некоей птицей, наиболее последовательно и ярко изображает Гораций. «Horace transfers Prometheus' punishment to Tartarus <...> The Tartarean version, which is reflected in Aesch[ylus] P[rometheus] V[inctus] 1016-19, 1029, and 1050-1, may derive from an un-Hesiodic, possibly cyclic, version» («Гораций перемещает наказание Прометея в Тартар <...> Эта версия, которая обсуждается в эсхиловском “Прикованном Прометее”, ст. 1016-19, 1029 и 1050-1, восходит к не-гесиодовской, возможно циклической, версии») [29. P. 577].

<sup>1</sup> «<...> Лишь этому богу [Прометею] будет приписываться творение людей».

фольклорными корнями. Так, в басне Эзопа № 323 «Прометей и люди» «Прометей по велению Зевса вылепил из глины людей и животных» (цит. по: [8. С. 234]). Первое датированное упоминание о Прометее как создателе всех земных живых существ – диалог Платона «Протагор» (320d-322a) [30. Р. 99]<sup>1</sup>. Боги ваяют людей под землей из смеси огня и воды, а довершить дело творения, украсить людей и животных разнообразными способностями поручают Эпиметею и Прометею. Когда Эпиметей израсходовал все способности на животных, в дело вмешался Прометей, который украл в мастерской Гефеста и Афины искусство обращения с огнем, т.е. цивилизационные способности [31. С. 430–431].

Вторую причину, по которой Иванов опирается на лукиановскую традицию, позволительно усматривать в том, что именно у Лукиана коршун связывается с мотивом распятия Прометея. У античного философа эта связь является средством уничижения Прометея, поскольку распятие было формой казни простых разбойников, а коршун – птицей, пожирающей тела отверженных преступников. Для Иванова же она важна как средство христианизации образа Прометея, восходящей к первым Отцам Церкви, прежде всего Тертуллиану [1. Р. 91–121].

Христоподобность Прометея в сочетании с присутствием коршунов вместо традиционных орлов отличает картину Гюстава Моро «Прометей» (1868). Значение этого художника для символизма, особенно после потрясающих экфрасисов Гюисманса в романе «Наоборот»<sup>2</sup>, трудно преувеличить. «The more striking feather of Gustave Moreau's Prométhée lies in his likeness to Jesus Christ. Moreau originally was inspired not by Shelley, Goethe or Byron, but by Joseph de Maistre, whose writings put forward the idea that Prometheus was a prefiguration of Jesus Christ»<sup>3</sup> [34. Р. 134]. Картину Моро можно рассматривать как визуальный претекст Иванова, наложившийся на лукиановский первоисточник, переосмысленный в христианском ключе.

В античные времена было сформулировано два символических толкования роли орла / коршуна в наказании Прометея. Первое объяснение принадлежит римскому писателю Петронию, автору романа «Сатирикон». Оно сохранилось в записи христианского писателя Фульгенция: «The vulture that picks through the torn liver / <...> Is not a creature witty poets aver, / But lust and spite, the cankers of the heart»<sup>4</sup> (цит по: [23. Р. 37]). Коршун здесь

<sup>1</sup> Относительно первых указаний о создании Прометеем всех живых существ Варр считает достоверными только более поздние свидетельства комедиографов Филемона и Менандра [7. S. 3045].

<sup>2</sup> Творчеству Гюисманса Иванов посвятил одну из своих статей [32]. О значении Гюисманса для самого Иванова и близких к нему литераторов и философов см.: [33. С. 378–384].

<sup>3</sup> «Самой поразительной чертой Прометея Гюстава Моро является его сходство с Иисусом Христом. Изначально Моро был вдохновлен не Шелли, Гете или Байроном, а Жозефом де Местром, в произведениях которого продвигалась идея о том, что Прометей был прообразом Христа».

<sup>4</sup> «Коршун, который ковыряется в разодранной печени Прометея <...> не есть создание, выдуманное остроумными поэтами, но сладострастие и злоба, сердечные язвы».



трактуются как символ низменных страстей: сладострастия и злобы. Такая трактовка соответствует у Иванова пониманию коршуна как воплощения титанического начала в демиургическом процессе. Конечно, ивановского коршуна не следует полностью отождествлять с петрониевским, но момент иррациональности, страстности присутствует в том, что коршун у Иванова отравляет радость Прометея от процесса и результата творческого акта.

Вторая античная концепция касается роли орла в наказании Прометея. Она представлена у римского писателя Сервия, комментатора Вергилия. Сервий понимает орла как символ мудрой озабоченности и усердия Прометея: «...the studiousness with which he had observed all the movements of the stars»<sup>1</sup> [23. Р. 37], а самого титана – как символ астрономического знания, как знатока движения звезд (поэтому Прометей приговора́ется к Кавказской скале под предводительством Меркурия). Сервиевское понимание орла как символа мудрости, не дающей покоя мудрецу, отражается в образе ивановского коршуна, когда он предстает как носитель не титанических, а дионисийских энергий, т.е. в данном случае как тварный творческий разум, с помощью которого проясняются творческие интенции творца.

### Между Саломоном Райнахом и Джеймсом Фрээрером

Ивановское антиномико-диалектическое понимание символического соотношения Прометея с орлом / коршуном совершенно неожиданным образом укладывается в контекст споров историков мифологии начала XX в. Первым исследователем, изучившим историю орла в контексте прометеевского мифа, был французский ученый Саломон Райнах [27. Р. 68–91]. Его статья «Орел Прометей» («Aetos Prometheus»), впервые напечатанная в «Revue archéologique», а затем вошедшая в третий том его пятитомной серии «Культ, миф и религия», подверглась критическому разбору в книге Джеймса Фрэзера «Мифы о происхождении огня» [35].

Райнах показывает<sup>2</sup>, что в ведической, греческой и египетской мифологических системах орел неразотнимо связан с молнией и солнцем – двумя манифестациями небесного огня. Орел, летящий с небесной вышины, подобен молнии, поэтому он либо держит в своих когтях перуны Зевса, либо сам является молнией. Поскольку кража – один из путей добычи огня в первобытных обществах, то похитителем небесного огня естественным образом становится орел как наиболее приближенная к небесной сфере птица.

Затем Райнах отождествляет орла с Прометеем, вернее, предлагает считать именно орла первоначальной манифестацией Прометея, его зооморфным ликом. Их объединяют три черты, общие для их мифологического облика:

1. И орел и Прометей являются огненосцами, они приносят на землю искру небесного огня. Прометей назван «богом-огненосцем» в «Эдипе в

<sup>1</sup> «...усердие, с которым он [Прометей] изучил все движения звезд».

<sup>2</sup> Далее будет представлено резюме теории Райнаха об орле как первоначальной ипостаси Прометея, имеющей зооморфный вид [27. Р. 79–91].

Колоне» Софокла, он бежит с факелом после кражи огня с жертвенника Зевса, из кузницы Гефеста или из солнечного колеса. Огненосцами орлы названы в одном из фрагментов Эсхила (*pyrophoroi aietoi* – мифологическая метафора молний).

2. С даром огня связан статус благодетелей человечества, присваиваемый Прометею и орлу.

3. Оба являются провидцами. Орел в Античности – птица предсказаний, он освещает людям их будущее. Прометей владеет тайной гибели Зевса, за упорное сокрытие которой в конце «Прикованного Прометея» Эсхила Зевс низвергает его в Тартар; Прометей предсказывает будущее Ио, которая посещает его, спасаясь от слепня, посланного Герой; в «Прометее освобожденном» Эсхила Прометей дает указание Гераклу, как следует добыть яблоки Гесперид и перехитрить титана Атласа.

Орел «...*mérite l'épithète prométhéus* <...> où l'idée de prévoyance bien-faisante est au premier plan»<sup>1</sup> [27. Р. 85].

Связь орла с идеей страдания, неотделимой от Прометея, объясняется Райнахом материалистически, с помощью отсылки к религиозному быту: в коринфских храмах, где впервые стали помещать орлов на фронтоны, фигуру орла размещали над входом как защитника от молний, при этом орел протыкался колом или гвоздями. «*Ainsi l'aigle protecteur et prevoyant, le prométhéus, était exactement traité comme le Prométhée de la Fable, lié et cloué* <...>»<sup>2</sup> [27. Р. 86].

Итак, первоначально орел является Прометеем, благодетельным огненосцем, предвидящим будущее. Однако с развитием антропоморфизма орел утрачивает роль протагониста прометеевского мифа, его замещает человекоподобная фигура Прометея. Но, поскольку орел является неотъемлемой частью мифа, он не может быть из него элиминирован, он должен сменить свою роль, соединиться с Прометеем либо как его друг, либо как его враг. «*L'aigle divin, jadis victime, devint bourreau. Serviteur désormais du dieu céleste, il fut chargé du soin de sa vengeance sur le téméraire qui avait volé le feu du ciel. Ainsi le prométhéus se dédoublait en quelque sorte et l'aigle qui avait d'abord porté ce nom devint l'ennemi et le tourmenteur de Prométhée*»<sup>3</sup> [27. Р. 87].

Итак, в историко-мифологическом освещении орел оказывается сначала божественным огнем (солнцем и молнией), затем жертвой (в качестве посредника между мирами) и, наконец, жрецом, исполнителем наказания. Такая историко-мифологическая трансформация соответствует символично-

<sup>1</sup> «...заслуживает эпитета *prométhéus*, поскольку идея благодетельного предвидения выдвигается в его облике на первый план».

<sup>2</sup> «Так орел, защитник и прорицатель, *prométhéus*, предстает совершенно так же, как в мифе, связанный и пригвожденный <...>».

<sup>3</sup> «Божественный орел, некогда жертва, становится палачом. Некогда служитель небесного бога, он берет на себя роль мстителя для смельчака, который украл небесный огонь. Так *prométhéus* удваивается некоторым образом, и орел, который сначала носил его имя, становится врагом и мучителем Прометея».

мифологической концепции Иванова, развиваемой в его трагедии. Действующие лица и внесценические персонажи его трагедии связаны мистериально-диалектическими отношениями, для которых характерно не только различение, но и отождествление и взаимослияние бога, жертвы и жреца. Сын Зевса Дионис-Загрей становится жертвой титанов, однако жертво-растерзатели сами превращаются в его жертв: их пожирает пламя Зевсова огня, однако в конце концов титаническое начало, сохранившееся в человеке, должно быть обожено, отождествлено с Зевсом-Дионисом.

Исторические отношения мифологического орла и Прометея следуют той же логике, которая определяет отношения между ивановским Прометеем и орлом / коршуном, для которого характерно диалектическое единство, тождество в различии дионисийского и титанического начала. Вместе с тем у Иванова эта пара обретает особенный смысл. Антиномия Прометея и орла / коршуна необходима Иванову не для выражения идеи наказания титана, а для характеристики демиургического акта (неудовлетворенность творца творением, взаимообратное влияние творения на своего творца).

В этом смысле симптоматично, что в подтверждение своей концепции орла-Прометея Райнах приводит мистериальные мифы, которые он ранее анализирует в своей книге. Так, Адонис первоначально сам предстает как бог-кабан, а затем кабан становится тем, кто растерзает его человеческий лик; Ипполит первоначально бог-конь, а затем лошади становятся его ритуальными убийцами.

Характерно, что Райнах, исследуя мифолого-диалектическую трансформацию орла-Прометея в собственного палача, приходит к идее диады как логическому принципу этой трансформации (он пишет, что Прометей каким-то образом удваивается, т.е. предстает одновременно и как жертва, антропоморфный Прометей, и как жрец, зооморфный Прометей). Иванов, следуя пифагорейско-платонической традиции, понимает диаду как принцип материализации, воплощения, жертвы и трагедии, т.е. как дионисийско-титанический принцип. Диада – это сущность ивановского Прометея.

Джеймс Фрээр в «Мифах о происхождении огня», которые в 1921 г. были опубликованы как приложение к «Мифологической библиотеке» Аполлодора, а затем в 1930 г. вышли отдельным изданием, откровенным образом высмеивает концепцию Саломона Райнаха: «On the analogy of savage myths, which, as we have seen, often relate how the first fire was procured for man by a bird, Salomon Reinach would explain Prometheus as originally an eagle which brought the first fire from heaven, but which, through a later misunderstanding of the primitive myth, was transformed into a minister of vengeance for the punishment of the trespass which himself had committed. The theory is more ingenious than probable; indeed, its learned author, comparing his hypothesis to a house of cards, candidly confessed the weakness of the foundation on which it rests»<sup>1</sup> [35. P. 197].

---

<sup>1</sup> «По аналогии с древними мифами, которые, как мы видели, часто рассказывают, как первый огонь добывается для людей птицей, Саломон Райнах показывает, что Про-

Своей трагедией Иванов вовлекается в спор, развернувшийся между Райнахом и Фрэзером. Необходимо констатировать, что ивановский взгляд на соотношение коршуна и Прометея соответствует мистериально-символической концепции Райнаха, а не историко-эмпирическому взгляду Фрэзера.

### Приложение

#### Орфический теогонический миф в рецепции Вячеслава Иванова

Основные мотивы орфического теогонического сюжета	Предисловие к «Прометею»	«Прометей»
Абсолют есть перводиода Зевс – Персефона	В глубине глубин, в сущности сущностей, есть Зевс абсолютный, извечный Отец единокровного Сына, и есть девственная Мать Младенца – Персефона	Древле сына Зевс родил. / В начале было то; родилось время / С рождением сына; был иной тот Зевс. <...> Земли-Фемиды эти словеса. / Она в земле – что в небе Зевс: лишь призрак / Извечной Девы, матери Младенца
Рождение от брака Зевса и Персефоны младенца Диониса-Загрея	Предыдущая цитата	Предыдущая цитата
Отражение Диониса-Загрея в Зеркале явлений	Лучеиспускание Диониса в зеркало есть отдача зеркалу истекающей из него жизненной силы: «пьет зеркальность души». Это – его первая жертва, первое саморасточение – и начало «разделенного мироздания» (meristē dēmiourgia) неоплатоников	
Рождение титанов из отражения Диониса в Зеркале явлений (в «Прометее» мотив модифицирован в создание внутримировых, олимпийских богов в результате отражения	<...> из разложения образа Дионисова в Зеркале Души Мира, Матери Явлений, Земли-Праматери возникают ее мятежные чада, Титаны в качестве носителей принципа индивидуации. В каждом живет некий образ Диониса (agalma dionysiakon), – ибо каждый атом Диониса есть он сам, – в каждом светится нечто от его	Так на лазурной тверди, что престол / Невидимый от смертных застилает, / Извечный отразился смутно Зевс / Обличьями верховных миродержцев, / Из них же Зевс-Кронид, юнейший, днесь / Орлом надмирным в небе распростерт

метей первоначально является орлом, который приносит первый огонь с небес, но который, в силу позднейшего неверного понимания древнего мифа, превращается в исполнителя мести за посягательство, которое он сам же ранее и совершает. Эта теория в большей степени остроумная, чем вероятная; в самом деле, ее ученый автор, сравнивая свою гипотезу с карточным домиком, искренне признает слабость основания, на котором она покоится».

Основные мотивы орфического теогонического сюжета	Предисловие к «Прометею»	«Прометей»
премирного Зевса на небе)	божественного Я, заключенное в темницу земной душевности, поглощенное титанической личностью	
Растерзание младенца Диониса титанами	Оживают многие обособленные я отрицательно самоопределяющихся сознательных существ, полагающих свое бытие в разделении и взаимопротивлении. Отрицательное самоопределение каждого титанического существа обращает его жизнеутверждение в волю к поглощению другого, что не он сам, – в постоянный неутолимый голод. Его ненависть – голод, и голод – его любовь; и потому убийственна его любовь, и полна любовной страсти ненависть. Таковы Титаны, бросившиеся на Младенца и пожравшие его	Небес алкали – род Земли Титаны: / Подкралися к младенцу Дионису, / Пожрали плоть его, огнем палящим / Насытились – и пали пеплом дымным <...> прах Титанов тлел, / Младенца Диониса растерзавших / И в плоть свою прижавших плоть его. / Еще незримый теплился огонь / Божественным причастьем Геи темной / В пласту земном, покрывшем кости сильных, / Убитых мстью Зевсова орла
Сохранение Зевсом сердца Диониса (его вечной, неистребимой сущности)	сердце Диониса, сокрытое в недрах Сущего	А сердце сына, быющее сердце, / Отец исхитил и в себе сокрыл.
Искупление вины титанов через утверждение дионисийской сущности в мире (сердца Диониса)	Какого же «искупления» ждет он от Диониса и в чем может состоять это искупление? – В восстановлении превратно отраженного лика Дионисова на земле... Но для этого необходимо, чтобы атомы его света –живые монады личных волей – пришли в свободное согласие внутреннего единства и соборно восставили из себя вселенским усилием целостный облик бога: только тогда сердце Диониса, сокрытое в недрах Сущего, привлечется на землю	Промыслил человеком Прометей / Вселенную украсить, взвезть к небу / Из искры Дионисовой пожар: / Не привлечет ли сердце Диониса / На алчущую землю?

### Литература

1. Trousson R. Le thème de Prométhée dans la littérature européenne. 3d edition. Genève, Librairie Droz S.A. 688 p.

2. *Шор (Дешарт) О.* Введение // Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 1. С. 7–227.
3. *Письма* Вяч. Иванова и М.О. Гершензона / публ. Елены Глухой и Светланы Федотовой // Русско-итальянский архив. VIII / сост. Кристиано Дидди и Андрей Шишкин. Салерно, 2011. С. 47–104.
4. *Котрелев Н.В.* Вячеслав Иванов в работе над переводом Эсхила // Эсхил. Трагедии в переводе Вячеслава Иванова. М., 1989. С. 497–522.
5. *Цимборска-Лебода М.* Прометей и Пандора, или Мифопоэтическая антропология Вячеслава Иванова (на материале трагедии «Прометей») // *Mistrzowi i Przyjacielowi*. Wrocław, 2010. С. 149–168.
6. *Иванов Вячеслав.* Прометей. Трагедия. Петербург : Алконост, 1919. XXV+82 с.
7. *Varr K.* Prometheus // Roscher W.H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. III, I. Leipzig : Teubner, 1897–1902. S. 3032–3110.
8. *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Искусство, 1976. 367 с.
9. *Wilamowitz-Möllendorff Ulrich von.* Aischylos. Interpretationen. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914. 260 S.
10. *Séchan Louis.* Le mythe de Prométhée. Paris: Presse universitaires de France, 1951. 132 p.
11. *Каяниди Л.Г.* Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» и поэма «Сон Мелампа»: явные и «тайные» точки соприкосновения // *Studia litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 206–227.
12. *Каяниди Л.Г.* Пространственно-мифологическая модель и ее трансформации в поэзии Вячеслава Иванова: «Сон Мелампа» и «Прометей» // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М., 2018. С. 231–246.
13. *Каяниди Л.Г.* Структура пространства и язык пространственных отношений в поэзии Вячеслава Иванова : дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2012. 188 с.
14. *Lobeck C.A.* Aglaophamus sive De theologiae mysticae graecorum causis. T. 1. Regimontii Prussorum. MDCCCXXIX. 784 p.
15. *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. VII+304 с.
16. *Cymborska-Leboda Maria.* «La tradition du feu»: le mythe de Prométhée et sa métamorphose dans la tragédie de Viatcheslav Ivanov Prometeï (Prométhée) // Représentations er symboliques du feu dans les théâtre européens (XVIe – XXe siècle): Actes du Colloque de Montalbano-Elicona (18–22 septembre 2009). Paris : Honoré Champion, 2013. P. 137–149.
17. *Эсхил.* Трагедии в переводе Вячеслава Иванова. М. : Наука, 1989. 592 с.
18. *Triomphe Robert.* Prométhée et Dionysos ou La Grèce à la lueur des torches. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1992. 310 p.
19. *Weizsäcker P.* Pandora // Roscher W.H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. III, I. Leipzig : Teubner, 1897–1902. S. 1520–1530.
20. *Séchan Louis.* Pandora, l'Ève grecque // Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 23, avril 1929. P. 3–36.
21. *Павлова Л.В.* У каждого из нас за плечами звери: символика животных в лирике Вячеслава Иванова. Смоленск : СГПУ, 2004. 264 с.
22. *Ханзен-Лёве А.* Русский символизм: Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб. : Академический проект, 2003. 816 с.
23. *Griffin Julia.* How to torture a Titan? // Créatures et Créateurs de Prométhée. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2010. P. 31–45.
24. *Лукиан Самосатский.* Сочинения : в 2 т. Т. 1. СПб. : Алетейя, 2001. 479 с.
25. *Лукиан Самосатский.* Сочинения : в 2 т. Т. 2. СПб. : Алетейя, 2001. 538 с.
26. *Detienne Marcel.* The Gardens of Adonis: spices in Greek Mythology. Princeton ; New Jersey : Princeton University Press, 1994. 200 p.

27. *Reinach Salomon*. Aetos Prometheus // *Cultes, Mythes et Religions*. T. 3. Paris : Ernest Leroux, 1908. P. 68–91.
28. *Zielinski Th.* Tragodumenon libri tres. Krakow, 1925. 330 p.
29. *Watson Lindsay C.* A commentary on Horace's Epodes. New York : Oxford University Press, 2003. 604 p.
30. *Duchemin Jacqueline*. Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes. Paris : Société d'édition «Les belles lettres», 1974. 218 p.
31. Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. М. : Мысль, 1999. 864 с.
32. Иванов В.И. О Верлэне и Гейсмансе // В.И. Иванов. По звездам: Опыты философские, эстетические и критические: Статьи и афоризмы. Кн. 1: Тексты. СПб., 2018. С. 192–194.
33. Иванов В.И. По звездам: Опыты философские, эстетические и критические: Статьи и афоризмы. Кн. 2: Примечания. СПб. : Пушкинский Дом, 2018. 672 с.
34. *Corbeau-Parsons Caroline*. Prometheus in the Nineteenth Century: from Myth to Symbol. New York : Modern Humanities Research Association and Routledge, 2013. 200 p.
35. *Frazer James George*. Myths of the Origins of Fire. London : Macmillan and co, limited, 1930. 240 p.

### Ornithological Symbolism (Eagle/Vulture) in Vyacheslav Ivanov's Tragedy "Prometheus"

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 2021. 71. 245–269. DOI: 10.17223/19986645/71/15

*Leonid G. Kaianidi*, Smolensk State University (Smolensk, Russian Federation). E-mail: leonideas@bk.ru

**Keywords:** mythology, symbolism, Prometheus, Pandora, eagle, vulture, history of mythology, Russian symbolism, Vyacheslav Ivanov.

In the article, the author sets three objectives: 1) to establish why Ivanov prefers the vulture over the eagle while retaining both as Prometheus' tormentors; 2) to determine the symbolic and mythological semantics of the eagle and the vulture; 3) to describe how Ivanov's interpretation of ornithological symbolism in the Prometheus myth is connected with the mythological discussions of the beginning of the 20th century. The research material is Ivanov's tragedy, which is compared with ancient materials that explicate ornithological symbols. Structural-semiotic, comparative, and hermeneutical methods were used in the analysis. The author puts the ornithological images in the context of the general semantic structure of Ivanov's tragedy. The latter is defined by the mystery-mythological plot (Orphic in its genesis, but subjected to Christianization) about the tearing of Dionysus by the titans, which generates all the plot collisions of the tragedy. The analysis of the image of the vulture has shown that it is associated with Prometheus antinomically and dialectically. First, Prometheus acts as a carrier of the Dionysian creative consciousness, and the vulture as the Titanic ever-hungry will, then the semantics inverts: Prometheus embodies the Titanic unconscious volitional impulse, and the vulture the Dionysian creative mind. The eagle is a mythological personification of Zeus Cronides, the antagonist of Prometheus. The comparison of Ivanov's ornithological symbolism with the ancient one has shown that it relies more on Lucian than on Aeschylus because he also puts the vulture in connection with the demiurge and the crucifixion motif. Ivanov inherits the mythological antinomianism of the eagle/vulture. For him, the vulture is initially associated with the category of the bottom, the earth, but then it is associated with the top and is actually identified with the eagle. The eagle in Ivanov, being a zoomorphic personification of Zeus Cronides, is associated with the category of the top, but at the same time it is always mixed with the Titanic, and chthonic, principle. The last part of the research is a comparison of Ivanov's concept of the eagle/vulture with the mythological discussions of the beginning of the 20th century. Ivanov seems to take part in the dispute that unfolded between Reinach and Fraser. His position on the relationship between the vulture and Prometheus

corresponds to Reinach's mystical-symbolic concept, and not to Fraser's historical-empirical view.

### References

1. Trousson, R. (2001) *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*. 3d ed. Genève: Librairie Droz S.A.
2. Chor (Deschartes), O.A. (1979) Vvedenie [Introduction]. In: Ivanov, Vyach. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 1. Brussels: Foyer Oriental Chrétien. pp. 7–227.
3. Glukhova, E. & Fedotova, S. (eds) (2011) Pis'ma Vyach. Ivanova i M.O. Gershenzona [Letters from Vyach. Ivanov and M.O. Gershenzon]. In: Diddi, K. & Shishkin, A. (eds) *Russko-ital'yanskiy arkhiv* [Russian-Italian Archive]. Vol. VIII. Salerno: [s.n.]. pp. 47–104.
4. Kotrelev, N.V. (1989) Vyacheslav Ivanov v rabote nad perevodom Eskhila [Vyacheslav Ivanov in the work on the translation of Aeschylus]. In: Aeschylus. *Tragedii* [Tragedies]. Translated from Ancient Greek by Vyach. Ivanov. Moscow: Nauka. pp. 497–522.
5. Tsimborska-Leboda, M. (2010) Vyacheslav Ivanov's tragedy prometheus and his poem the dream of melampus: obvious and hidden points of convergence. *Mistrzowi i Przyjacielowi*. pp. 149–168. (In Russian).
6. Ivanov, Vyach. (1919) *Prometej. Tragediya* [Prometheus. Tragedy]. Peterburg: Alkonost.
7. Bapp, K. (1897–1902) Prometheus. In: Roscher, W.H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Vols I, III. Leipzig: Teubner. pp. 3032–3110.
8. Losev, A.F. (1976) *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The Issue of Symbol and Realistic Art]. Moscow: Iskusstvo.
9. Wilamowitz-Möllendorff, U. von. (1914) *Aischylos. Interpretationen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
10. Séchan, L. (1951) *Le mythe de Prométhée*. Paris: Presse universitaires de France.
11. Kayanidi, L.G. (2019) Vyacheslav Ivanov's tragedy Prometheus and his poem The Dream of Melampus: obvious and hidden points of convergence. *Studia litterarum*. 2 (4). pp. 206–227. (In Russian). DOI: 10.22455/2500-4247-2019-4-2-206-227
12. Kayanidi, L.G. (2018) Prostranstvenno-mifologicheskaya model' i ee transformatsii v poezii Vyacheslava Ivanova: "Son Melampa" i "Prometej" [Spatial-mythological model and its transformation in the poetry of Vyacheslav Ivanov: "Dream of Melamp" and "Prometheus"]. In: Fedotova, S.V. & Shishkin, A.B. (eds) *Vyacheslav Ivanov: issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: Research and materials]. Vol. 3. Moscow: Gorky Institute of World Literature RAS. pp. 231–246.
13. Kayanidi, L.G. (2012) *Struktura prostranstva i yazyk prostranstvennykh otnosheniy v poezii Vyacheslava Ivanova* [The structure of space and the language of spatial relations in the poetry of Vyacheslav Ivanov]. Philology Cand. Diss. Smolensk.
14. Lobeck, C.A. (1829) *Aglaophamus sive De theologiae mysticae graecorum causis*. Vol. I. Regimontii Prussorum.
15. Ivanov, V.I. (1923) *Dionis i pradionisiystvo* [Dionysus and Pradionisism]. Baku: 2-ya gosudarstvennaya tipografiya.
16. Cymborska-Leboda, M. (2013) ["La tradition du feu": le mythe de Prométhée et sa métamorphose dans la tragédie de Viatcheslav Ivanov Prometeï (Prométhée)]. *Représentations er symboliques du feu dans les théâtre européens (XVIe – XXe siècle)*. Proceedings of the Symposium. Montalbano Elicona. 18–22 September 2009. Paris: Honoré Champion. pp. 137–149.
17. Aeschylus. (1989) *Tragedii* [Tragedies]. Translated from Ancient Greek by Vyach. Ivanov. Moscow: Nauka.
18. Triomphe, R. (1992) *Prométhée et Dionysos ou La Grèce à la lueur des torches*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
19. Weizsäcker, P. (1897–1902) Pandora. In: Roscher, W.H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Vols I, III. Leipzig: Teubner. pp. 1520–1530.



20. Séchan, L. (1929) Pandora, l'Ève grecque. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 23 April. pp. 3–36.
21. Pavlova, L.V. (2004) *U kazhdogo iz nas za plechami zveri: simbolika zhivotnykh v lirike Vyacheslava Ivanova* [Each of Us Has Animals Behind Our Shoulders: The symbolism of animals in the lyrics of Vyacheslav Ivanov]. Smolensk: Smolensk State Pedagogical University.
22. Hansen-Löve, A. (2003) *Russkiy simbolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Mifopoeticheskiy simbolizm. Kosmicheskaya simbolika* [Russian Symbolism. The system of poetic motives. Mythopoetic symbolism. Space symbolism]. Saint Petersburg: Akademicheskiiy proekt.
23. Griffin, J. (2010) How to torture a Titan? In: *Créatures et Créateurs de Prométhée*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy. pp. 31–45.
24. Lucian of Samosata. (2001) *Sochineniya* [Works]. Translated from Ancient Greek. Vol. 1. Saint Petersburg: Aleteyya.
25. Lucian of Samosata (2001). *Sochineniya* [Works]. Translated from Ancient Greek. Vol. 2. Saint Petersburg: Aleteyya.
26. Detienne, M. (1994) *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press.
27. Reinach, S. (1908) *Cultes, Mythes et Religions*. Vol. III. Paris: Ernest Leroux. pp. 68–91.
28. Zielinski, Th. (1925) *Tragodumenon libri tres*. Krakow: Polonicae Academiae Litterarum.
29. Watson, L.C. (2003) *A Commentary on Horace's Epodes*. New York: Oxford University Press.
30. Duchemin, J. (1974) *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*. Paris: Société d'édition "Les belles lettres".
31. Plato. (1999) *Apologiya Sokrata, Kriton, Ion, Protagor* [Apology of Socrates, Crito, Ion, Protagoras]. Translated from Ancient Greek. Moscow: Mysl'.
32. Ivanov, V.I. (2018) *Po zvezdam: Opyty filosofskie, esteticheskie i kriticheskie: Stat'i i aforizmy* [On the Stars: Philosophical, aesthetic and critical experiments: articles and aphorisms]. Vol. 1. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom. pp. 192–194.
33. Ivanov, V.I. (2018) *Po zvezdam: Opyty filosofskie, esteticheskie i kriticheskie: Stat'i i aforizmy* [On the Stars: Philosophical, aesthetic and critical experiments: articles and aphorisms]. Vol. 2. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom.
34. Corbeau-Parsons, C. (2013) *Prometheus in the Nineteenth Century: from Myth to Symbol* [Prometheus in the Nineteenth Century: From Myth to Symbol]. New York: Modern Humanities Research Association and Routledge.
35. Frazer, J.G. (1930) *Myths of the Origins of Fire*. London: Macmillan and co, limited.