

Научная статья
УДК 82.091+821.161
doi: 10.17223/24099554/23/7

Ницшеанский слой в трагедии Вячеслава Иванова «Прометей»

Леонид Геннадьевич Каяниди

Смоленский государственный университет, Смоленск, Россия, leonideas@bk.ru

Аннотация. Философия Ницше – один из важнейших подтекстов трагедии «Прометей». Иванов сохраняет все основные аспекты ницшеанской интерпретации прометеевского мифа, представленной в трактатах «Рождение трагедии из духа музыки», «Веселая наука», «По ту сторону добра и зла»: богоборчество, созидательная сила греха и оправдание зла, люциферизм культуры, неразрывность созидательного и греховно-преступного начала. Ницшеанские коннотации имеет также тема демиургии Прометея у Иванова и композиционная схема трагедии.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, Фридрих Ницше, Прометей, Люцифер, миф, трагедия, богоборчество

Для цитирования: Каяниди Л.Г. Ницшеанский слой в трагедии Вячеслава Иванова «Прометей» // Имагология и компаративистика. 2025. № 23. С. 122–145. doi: 10.17223/24099554/23/7

Original article
doi: 10.17223/24099554/23/7

The Nietzschean stratum in Vyacheslav Ivanov's tragedy *Prometheus*

Leonid G. Kaianidi

Smolensk State University, Smolensk, Russian Federation, leonideas@bk.ru

Abstract. Vyacheslav Ivanov's tragedy *Prometheus* is full of subtexts, including Friedrich Nietzsche's philosophy, which was first identified by Valery

Bryusov in his review of the tragedy. The association between *Prometheus* and Nietzschean thought has become a common place in the Ivanov studies, yet no scholarly work has examined it in depth. This paper aims at identifying the points of contact between Ivanov's *Prometheus* and Nietzsche's interpretation of the Promethean myth. The comparative analysis draws on Nietzsche's philosophical essays and Ivanov's artistic, philosophical, aesthetic, scholarly, and epistolary writings. The study reveals that Ivanov preserved the core tenets of Nietzsche's interpretation of the Promethean myth, presented in his treatises *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*, *The Joyous Science*, *Beyond Good and Evil*: 1) teomachism; 2) creative power of sin and justification of evil; 3) Luciferianism of culture, inseparability of creative and sinful-criminal principles. For Nietzsche, Prometheus is a mythological symbol of the tragic antinomy of existence, generating a titanic desire to overcome the principle of individuation, which is the metaphysical basis of the universe. This struggle ends in the emergence of the Overhuman. Ivanov's Prometheus also overcomes the titanic principle of individuation, but, unlike Nietzsche, Ivanov shows the affirmation of a divine-human nature, rather than the emergence of the Overhuman. Both Ivanov and Nietzsche place the Promethean myth within the historical and religious clash between Antiquity and Christianity, yet their emphases differ. For Nietzsche, Prometheus is Christ's antagonist, the true mediator between the divine and human worlds. For Ivanov, Prometheus is an ancient prototype of Christ, who challenges the distortion of the purity of religious truth.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Friedrich Nietzsche, Prometheus, Lucifer, myth, tragedy, defiance

For citation: Kaianidi, L.G. (2025) The Nietzschean stratum in Vyacheslav Ivanov's tragedy *Prometheus*. *Imagologiya i komparativistika – Imagology and Comparative Studies*. 23. pp. 122–145. (In Russian). doi: 10.17223/24099554/23/7

Постановка проблемы

Трагедия «Прометей» (1919) – одно из самых глубоких, сложных и значительных произведений поэта-символиста Вячеслава Иванова (1866–1949). А.Ф. Лосев назвал ивановского Прометея «самым зрелым и самым обобщенным» в европейской литературе [1. С. 295].

«Прометей» Иванова насыщен подтекстами. В трагедии в той или иной степени находят отражение произведения Гесиода, Эсхила, досократиков, Платона, неоплатоников, Плутарха, Павсания, Шекспира, Гёте, Шелли, Байрона, Ницше, Пеладана и даже Скрябина. Интертекстуальные связи ивановского «Прометея» настолько затейливы

и прихотливы, что известный филолог Ю.К. Герасимов считал необходимым создание «культурно-философского и историко-литературного комментария» к ней, равно как и к другим драматургическим произведениям Иванова: «Ниобея», «Тантал» [2. С. 180]. Эта интертекстуальность ивановской трагедии не раз отмечалась критиками и исследователями [3. С. 397; 4. Р. 145–146; 5. S. 145–149].

Одна из самых прозрачных аллюзий, сквозящих в драматической ткани «Прометея», – философия Фридриха Ницше – была опознана в первую очередь. Так, В.Я. Брюсов писал: «Прометей – философ в высокой степени – рассуждает так, словно читал Ницше» [3. С. 397]. Брюсову вторил философ Яков Голосовкер: «Его [Иванова. – Л.К.] Прометей читал не только Ницше, но и Шеллинга, Гегеля, Канта» [6. С. 112]. Сергей Кибальниченко совершенно справедливо заявлял о зависимости ивановского Прометея от Ницше, но не пошел дальше лозунгов и указания на отсылку к Ницше в авторском предисловии к трагедии [7. С. 14–26].

Действительно, в самом начале предисловия к своей трагедии Иванов цитирует «Рождение трагедии из духа музыки» [8. С. V–VI]. Эксплицированная отсылка к Ницше делает правомочным историко-литературное сопоставление ивановской трагедии с произведениями базельского философа.

Стоит отметить, что в исследованиях, посвященных рецепции философии Ницше мыслителями Серебряного века, ницшеанский субстрат ивановского «Прометея» обходят молчанием, сосредотачивая внимание на эксплицированных суждениях Иванова о Ницше, содержащихся в его книгах «По звездам», «Борозды и межи». Ключ рассматривает влияние Ницше на Иванова в психоаналитическом освещении, давая обзор ивановской концепции любви и творчества сквозь призму ницшеанства. По ее мнению, Иванова больше всего привлекал мистицизм и эстетизм Ницше: «При всех значительных различиях между поэтами-символистами, Мережковский, Вяч. Иванов, Блок и Белый во многом разделяли одну и ту же ориентацию в своих индивидуальных откликах на философию Ницше: их притягивали религиозно-мистические аспекты ницшевской мысли, его целостное видение жизни и роли человеческого творчества в ней» [9. С. 117]. В основе родства Иванова с Ницше Синеокая видит классическую филологическую выучку, антирационализм и интуитивизм: «Иванова и

Ницше связывали глубокая укорененность в античной традиции, стремление к мистическому постижению окружающей действительности, к преодолению рассудочности и непосредственному восприятию мира как единства жизни и поэзии» [10. С. 117].

Ницше в жизни и творческой судьбе Иванова

Ницше оказал на становление личности Иванова и его творческую судьбу определяющее влияние. Интерес к религии Диониса, который оплодотворил как научные штудии Иванова, так и его поэтическое творчество, обязан своему возникновению не кому иному, как Ницше: «Могущественный импульс Фридриха Ницше обратил меня к изучению религии Диониса» [11. С. V].

Под влиянием Ницше сформировалась ивановская концепция дионисийства, которая оказала определяющее влияние на русский модернизм и культуру Серебряного века: «Автор “Рождения Трагедии” открыл ему Диониса как вневременное начало духа, как стихию музыки и священного безумия, как силу, “разрешающую от уз индивидуации”» [12. С. 17].

Иванов относил свое знакомство с философией этого «очень “опасного” и свободного мыслителя» [13. С. 83] к 1891 г., когда, «отбыв в Берлине девять семестров <...>, я отправился в Париж с томиками Ницше, о котором начинали говорить» [14. С. 30].

Судьба Ницше, который из академического ученого-филолога, профессора Базельского университета превратился в вольного художника-философа, стала жизненным образцом для Иванова, который забросил ради любви и творчества защиту диссертации по римским откупам [15. С. 40]. Увлечение Ницше предопределило выбор Иванова между респектабельностью научной карьеры и авантюризмом поэтического творчества, освободило его «от его духовной робости и душевной скованности, прямо-таки насильно принудив его перестать прятаться от собственного призвания за щит академических занятий» [15. С. 41].

Волюнтаризм и дионисийский пафос ницшеанства сыграли решающую роль в личной жизни Иванова, подтолкнув его на развод с первой женой Д.М. Дмитриевской и брак с Л.Д. Зиновьевой-Аннибал.

«Это ницшеанство помогло мне – жестоко и ответственно, но, по совести, правильно – решить представший мне в 1895 году выбор между глубокою и нежною привязанностью, в которую обратилось мое влюбленное чувство к жене, и новою, всецело захватившею меня любовью, которой суждено было с тех пор, в течение всей моей жизни, только расти и духовно углубляться, но которая в те первые дни казалась как мне самому, так и той, которую я полюбил, лишь преступною, темною, демоническою страстью» [14. С. 30–31].

В 1896 г. в парижском артистическом салоне литературного критика и переводчицы А.В. Гольштейн Иванов читает доклад о Ницше, который вызвал бурную реакцию слушателей – представителей русской интеллигенции: «Иванов читал у нас конференцию о Ницше. Ужасная гадость этот Ницше, и теперь мы с Ивановым будем спорить жестоко и часто» [16. С. 161].

Репутация ницшеанца закрепляется за Ивановым и распространяется среди его знакомых из университетско-академической среды. Так, академик, профессор греческой словесности Петербургского университета В.К. Эрнштедт, заведовавший отделом «Журнала Министерства народного просвещения», где в 1899 г. был опубликован ивановский перевод I Пифийской оды Пиндара, в разговоре с историком И.М. Гревсом характеризует Иванова не только как неоэллиниста, но и как ницшеанца [13. С. 608].

«Настойчивую потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания» [14. С. 32] Иванов мотивирует свое обращение к изучению религии Диониса, которое он предпринимает, живя в 1901–1902 гг. в Афинах, где он активно участвует в деятельности Германского археологического института, посещает лекции выдающегося археолога Вильгельма Дерпфельда и не менее выдающегося эпиграфиста Августа Вильгельма, интенсивно читает специальную литературу, участвует в экскурсиях, которые устраиваются по архитектурным памятникам Афин, семинарах по эпиграфике. Афинские материалы, инспирированные Ницше, составили фундамент серии статей «Эллинская религия страдающего бога» (опубликованы в журнале «Новый путь» в 1904 г.) и «Религия Диониса» (опубликованы в журнале «Вопросы жизни» в 1905 г.), а также книги «Дионис и прадионисийство» (1923), часть которой была защищена Ивановым в качестве диссертации в Бакинском университете.

В 1900-е гг. за Ивановым закрепляется репутация знатока Ницше. Бердяев вспоминал, что «В. Иванов был главным глашатаем дионисизма» [17. С. 404]. В.Я. Брюсов, в 1903 г. посетивший несколько лекций Иванова о религии Диониса, которые были прочитаны в Русской высшей школе общественных наук в Париже, предложил Иванову принять участие в переводе сочинений Ницше для издательства «Скорпион». Иванов не только согласился перевести «Рождение трагедии», но и выразил желание «взять на себя ведение всего издания» [18. С. 445].

Первое печатное высказывание Иванова о Ницше помещено во второй главе «Эллинской религии страдающего бога» (Новый путь. 1904). О философии Ницше Иванов упоминает в ряде статей¹, однако единственное специальное исследование, посвященное непосредственно личности и философии Ницше, – статья «Ницше и Дионис», опубликованная первоначально в журнале «Весы» в 1904 г., а затем открывшая первый сборник статей Иванова «По звездам» (1909). В этой статье «кристаллизованы все мои Да и Нет ницшеанству» [18. С. 442].

В 1918–1920 гг. Иванов служил в Народном комиссариате просвещения (Наркомпросе). Театральный отдел Наркомпроса (ТЕО) организовал в начале 1919 г. в легендарном клубе «Красный петух» курс по истории и теории театрального искусства, в рамках которого Иванов прочел несколько лекций [20]. В лекции о происхождении греческой трагедии Иванов вновь обращается к книге Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», утверждая, что «она гениальна по тем перспективам, какие она открывает на древность и существо бога Диониса» [21. С. 381].

Итоговая характеристика Ницше была дана Ивановым в обширной статье 1934 г. «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Вилламовица». Ницшеанскую философию Иванов окрестит в ней «лебединой песнью антихристианского гуманизма как жизненной философии» [22. С. 214].

В настоящей статье мы покажем, что Иванов сохраняет все основные положения ницшеанской интерпретации образа Прометея, данные в трактате «Рождение трагедии из духа музыки», который Иванов считал «изумительным по силе прозрения исследованием» [23. С. 63].

¹ Обзор этих статей представлен в: [19. С. 70–72].

Актуальность для ивановского «Прометея» сохраняют также идеи о происхождении греха и богопочитания, которые Ницше выражает с помощью прометеевского мифа в трактате «Веселая наука». Кроме того, привлекая эпистолярный Иванов, мы покажем, что образ Прометея-демиурга поэт создает, в значительной степени опираясь на трактат «По ту сторону добра и зла».

Богоборчество Прометея. Люциферический характер человеческой культуры

Ницше начинает свою характеристику Прометея с утверждения о том, что умолчания Эсхила восполняются Гёте, который обнажает богоборческий, почти даже религиозно-нигилистический характер Прометея.

«То, что мыслитель Эсхил имел нам сказать здесь, но что как поэт он дает нам лишь почувствовать в своем символическом образе, молодой Гете сумел открыть нам в смелых словах своего Прометея:

Я здесь сижу, творю людей
По своему подобию,
Мне равное по духу племя –
Страдать и слезы лить,
И ликовать, и наслаждаться,
И ни во что тебя не ставить,
Как я» [24. С. 74].

Монолог гетевского Прометея Ницше характеризует как «verwegene Worten» – «дерзновенные слова», в которых более ясно выражено то, что у Эсхила дано как иносказание или притча («gleichnissartiges Bild»). В цитате из Гёте такими «дерзновенными словами» можно считать только последние две строки, в которых выражается эмансипация Прометея от олимпийских богов и презрение к Зевсу. Ницше «seems to have only used the German poem in order to elucidate a reading of the Aeschylean tragedy from a particular anti-religious perspective»¹ [25. P. 49].

¹ «кажется, использовал немецкую поэму лишь для того, чтобы пояснить интерпретацию трагедии Эсхила с антирелигиозной точки зрения».

Иванов создает образ Прометея-богоборца. «Прометей трагедии представлен вероучителем и жрецом своеобразной титанической религии, основанной на отмене благоговения. Его мать, глубинная Правда, ропщет против этого богоборства. <...> человечество не сумеет найти правый путь между богоборством и раболепием, и – слишком уверенный в неизбежности второго исхода – решает он свой выбор в пользу первого: от Архатова пламенника возжигает заветный огонь на своем подземном очаге, вынуждая упорством, как истый Титан, – своим и учреждаемого им братства огнеблудителей, – в отдаленном грядущем искупление Дионисово» [8. С. XVIII–XIX].

Богоборчество Прометея выражается, таким образом, в двух действиях: первом убийстве, которое совершает один из сынов Прометея Архат, и в возжжении подземного жертвенника от факела первого убийцы. Рассмотрим эти эпизоды трагедии.

Картина первого убийства представлена в эпической форме, в виде монолога Прометея. Иванов использует здесь известный библейский сюжет убийства Каином брата Авеля, насыщая его, однако, дионисийскими смыслами. Конфликт между Архатом и Архемором интерпретируется в категориях дионисийского (небесного, божественного) и титанического (земного, материального), которые являются базовыми для ивановской трагедии. Архемор становится первым из сынов Прометея, кто принимает небесный огонь, низведенный на землю. Будучи «наиближайшим подобием самого Диониса в семье чад Прометеевых» [8. С. XVII], Архемор с благоговением и священным трепетом служит дионисийскому огню.

Архат является носителем титанических энергий. Подобно титанам, растерзавшим кроткого богомладенца Диониса-Загрея, он убивает своего невинного брата, который «всех святых лелеял молний семя» [8. С. 29]. Причиной убийства становится благочестие и благоговейность религиозного служения Архемора, которое богоборчески отрицает и отвергает Архат, воспринимающий огонь не как божественный дар, а как собственное достояние, добываемое усилием воли, то есть титанически.

Логическим завершением Архатова убийства становится возжжение подземного жертвенника Прометея.

Огнем владели боги. Я принес
Перун земле. Из рук моих прияли
Вы светоч первый. Достояньем вашим
Стал Прометеев дар. Мой дар отныне
Пусть не наследьем, но своей добычей
Души высокой доблесть именует.
Вот вам очаг. Хранилищем огня
Из рода в род сей жертвенник пребудет.
Не я зажгу его: моей рукой
Пусть пламенник победный человека
Его зажжет... – Архата светоч хищный! [8. С. 26]

Подземный жертвенник является хранилищем небесного, дионисийского огня, насильственно-титанически низведенного Прометеем на землю. Этот жертвенник символизирует средоточие человеческой природы и человеческой культуры: Иванов назовет его «алтарем мятежной, неукротимой вольности и неутомимого титанического восхождения» [8. С. XVII], а сынов Прометея, которые должны охранять подземный жертвенник, – «зачинателями титанической трагедии, именуемой мировой историей» [8. С. XVII]. Палладиум Прометеева огня антиномически совмещает в себе священное и греховное начала: огонь для жертвенника добывается Прометеем от небесных молний, из трансцендентной сферы, но титанически, путем обмана олимпийских богов и жертвоприношения Пандоры, которая приковывается Прометеем к скале и привлекает олимпийских богов, которые, как орлы-молнии, слетают к Пандоре, и в этот момент Прометей крадет небесный огонь. Подземный жертвенник возжигается от факела богоборца Архата, становясь греховным и святым одновременно.

Для обозначения этой антиномичности человеческого бытия и культуры Иванов использует понятие люциферизма. Хотя Люцифер есть одно из богоборствующих начал и ликов Сатаны [26. С. 244], «люциферическая энергия толкает человека, как Фауста, по слову Гёте, “к бытию высочайшему стремиться неустанно”» [26. С. 249]. «Действие в человеке люциферических энергий, будучи необходимым последствием того умопостигаемого события, – отпадения от Бога, – которое церковь называет грехопадением, составляет естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры, языческой по сей день, и по истине первородный грех ее» [26. С. 250].

В «Переписке из двух углов» Иванов признается: «Философия культуры в устах моего Прометея – моя философия» [27. С. 79].

Итак, человеческая культура, по Иванову, имеет титанический, богоборческий, люциферический характер.

У Ницше мы находим то же понимание Прометеева огня и человеческой культуры. Ницше трактует огонь как отнятую у богов и присвоенную человеком себе божественную энергию, которая обеспечивает культурную динамику и духовное восхождение человечества.

«Предпосылкой мифа о Прометее является та чрезмерная ценность, которую наивное человечество придает огню как истинному палладиуму всякой растущей культуры («als dem wahren Palladium jeder aufsteigenden Cultur»¹); но то, что человек свободно распоряжается огнем и получает его не только как дар небес, в зажигающей молнии и согревающем пламени солнца, – представлялось созерцательности первобытного человека злодеянием, ограблением божественной природы. И вот первая же философская проблема сразу ставит мучительно неразрешимое противоречие между человеком и богом и подкатывает его, как каменную глыбу, к воротам всякой культуры» [24. С. 76].

Ницше по-гетеански заостряет эсхиловскую идею о культурно-героической роли Прометея: «От Прометея у людей искусства все» [28. С. 249]. Для Ницше Прометей не просто культурный герой, но основатель самой человеческой культуры как такой, богоборческой по своей природе.

Иванов тоже утверждает богоборческо-прометеевскую сущность человеческой культуры. Прометей у Иванова не только предстает как культурный герой, который создает орудия труда и оружие, учреждает первое жертвоприношение, сакральные спортивные состязания (ритуальный бег с факелами), земледельческий и похоронный обряд, но и определяет сам вектор движения человеческой культуры – правое богоборчество, которое в конечном итоге приведет к спасению человечества.

Для ницшеанской интерпретации прометеевского богоборчества свойствен момент единства созидательного и греховно-преступного

¹ Ницше называет культуру «восходящей» («aussteigende»). Категория восхождения входит в ивановское понятие люциферизма.

начала: «Лучшее и высшее, чего может достичь человечество, оно требует путем святотатства (durch einen Frevel) и затем вынуждено взять на себя его последствия, а именно всю волну страдания и горестей, которую оскорбленные небожители посылают, должны послать на благородно стремящееся ввысь человечество» [24. С. 76].

Ницше называет «прометеевской добродетелью» «активность греха», которая становится залогом «оправдания зла в человечестве» [24. С. 76]. Схожую мысль о благородстве богоборчества Ницше повторит в «Веселой науке»: «Даже кощунство (der Frevel) может обладать достоинством, даже воровство, как у Прометея» [29. С. 446]. Античное понимание греха противопоставляется еврейскому, которое построено на ощущении раблепного благоговения перед высшим мстительным и всемогущим существом [25. Р. 55].

Эринния у Иванова выражает эту ницшеанскую мысль формулой: «Грех – свершенье» [8. С. 11]. Люциферический характер человеческой свободы и человеческой культуры, утверждаемый во время возжжения подземного жертвенника Прометея от факела первого преступника, имплицитно содержит в себе идею оправдания зла, которое, при условии своего динамизма, безостановочного стремления, обуславливает восхождение человечества.

Ницше не использует термин люциферизм при характеристике Прометея. Однако тот смысл, который он вкладывает в прометеевский миф, вполне гармонирует с люциферизмом, как его понимает Иванов.

Прометей и Люцифер наделены единой сущностью, которой выступает индивидуация – понятие, заимствованное Ницше у Шопенгауэра, под влиянием философии которого складывалось «Рождение трагедии», а Ивановым – у Ницше.

Несчастье, корнящееся в сущности вещей <...> противоречие, лежащее в самом сердце мира, открывается им как взаимное проникновение двух различных миров, например божественного и человеческого, из коих каждый как индивид прав, но, как отдельное существо наряду с другими, неизбежно должен страдать за свою индивидуацию. При героическом порыве отдельного существа к всеобщности, при попытке выйти из зачарованного круга индивидуации и самому стать единым всемирным существом (eine Weltwesen) это существо на себе испытывает скрытое в вещах изначальное противоречие, то есть ступает на путь святотатства и страданий [24. С. 76].

Люцифер есть сила замыкающая <...> начало его одинокой самостоятельности, его своевольного самоутверждения в отъединении от целого, в отчужденности от «божественного всеединства» <...> данное сыну Отчее Аз-есть Люцифер соблазняет человека принять и истолковать не по сыновнему («Я и Отец – одно»), а как мятежная тварь: «я есмь весь в себе и для себя и от всего отдельно»; себе доволю, и все, что не я, или отстраняю и не приемлю, даже до того, что не вижу и не слышу его, не помню и не знаю, – или же собой объемлю и в себя поглощаю, чтобы из себя же в себе воссоздать, как свое собственное явление и отражение [26. С. 246–247].

Из сопоставления двух процитированных фрагментов становится ясно, что и у Ницше, и у Иванова индивидуация является результатом разрушения нормального соотношения между божественным и человеческим мирами. Ницше видит изначальное противоречие, которое роковым образом приводит ко злу, в самом разделении мироздания на две сферы: божественную и человеческую. Человек становится богоборцем, стремящимся в своем собственном бытии преодолеть метафизический разлом и стать «единым существом мира» («eine Weltwesen»). Тут уже брезжит понятие сверхчеловека, уклоняющееся от богочеловечества к человекобожеству. Иванов же понимает индивидуацию в духе христианизированного орфизма, как первородный грех человеческой природы и культуры.

Вместе с тем в понимании телеологии богоборчества Иванов существенным образом расходится с Ницше, вместе с тем парадоксальным образом оставаясь верным одному из главных тезисов базельского философа о том, что Прометей есть «дионисическая маска» [24. С. 77]. Иванову действительно удалось «преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания» [14. С. 32]. И происходит это путем синтеза прометеевского мифа с орфической эсхатологической доктриной. Для Ницше Прометей – мифологический символ трагической антиномичности сущего: «Все существующее и справедливо и несправедливо – и в обоих видах равно оправданно» [24. С. 78]. Эта антиномичность порождает титаническое стремление ее преодолеть, которое и приводит к возникновению сверхчеловека. Для Иванова метафизическое преступление Прометея, наделяющего человека свободой самопреодоления, является не конечной точкой, а промежуточной.

Промыслил человеком Прометей
Вселенную украсить, взвезть к небу
Из искры Дионисовой пожар:
Не привлечет ли сердце Диониса
На алчущую землю? Мнил Титанов
Исправить дело, мать искупить
И бытие свободное восставить [8. С. 65].

Сущность Прометея у Иванова, как у Ницше, в преодолении титанического принципа индивидуации, но, в отличие от Ницше, это преодоление приводит не к возникновению сверхчеловека, не к эмансипации человека от Бога ценой самовольной узурпации божественной сущности, а к обожению, утверждению богочеловеческой природы, единению Творца и твари (на языке мистерияльно-дионисийского мифа это обозначается с помощью мотива привлечения сердца Диониса в земной мир).

Тема богоборчества получает у Иванова еще один интересный разворот, который сложным образом коррелирует с религиозно-исторической концепцией Ницше. Борьба Прометея с Зевсом венчается у Иванова первым жертвоприношением, которое «зачинщик раздора умышляет как вызов небожителям и повод к вековой войне между ними и богоборствующим человечеством» [8. С. XIX]. Тема жертвоприношения Прометея Зевсу у Иванова восходит к знаменитому эпизоду жертвоприношения в Меконе, описанному в «Теогонии» Гесиода (Hes. Th. 535–564). Прометей разделяет жертвенного быка на две части: мясо он покрывает потрохами и оставляет людям, а богам предлагает кости, покрытые аппетитным жиром. Таким образом Прометей дает первообраз жертвенного обряда. Иванов вносит в гесиодовский эпизод богоборческий эсхилловский элемент. Его Прометей приносит богам «личины жертв и мороки обманчивого дыма» [8. С. 16], сея раздор между земным и небесным мирами.

Концепция богопочитания, развитая в «Прометее», включает в себя различие двух ипостасей в божестве: Зевса премирного и Зевса-Кронида. Первый является антикизированным символом трансцендентного, невидимого и неизреченного Абсолюта, второй – символом искаженного отражения этого Абсолюта в земном мире. Прометей противостоит Зевсу-Крониду и чтит Зевса премирного, который является источником мирового огня. Извечный Зевс выступает

как воплощение дионисийского начала, Зевс-Кронид – титанического, а Прометей понимается как титанический, греховный и трагический служитель и почитатель трансцендентного божества» [30. С. 251–252].

Звал Прометей старейшего, Кронида,
На общую молитву, общий дар
Тому, Кто в них, неведомый, и в нас,
Свободных и бессмертных, как они.
Тому, Кого зовет учитель: Сам [8. С. 50].

Триада Зевс «премирный, Зевс-Кронид и Прометей» получает у Иванова историко-религиозное символическое прочтение. Одно из таких прочтений совершенно справедливо предложила Мария Цимборска-Лебода: «Ainsi Prométhé <...> jette un pont entre la religion païenne (dont le philosophe Vladimir Soloviev disait qu’ “une lumière de Logos l’illuminait”) et la religion chrétienne»¹ [4. Р. 146]. В таком ракурсе Зевс премирный может пониматься как истинное божество, Зевс-Кронид – как воплощение языческого богопочитания, застилающего собой истинную веру, а Прометей – как тот, кто приближает явление Сына Божиего, орфического нового Диониса. Но на эту историко-религиозную символику накладывается еще одна: Зевс-Кронид – это носитель искаженного религиозного сознания (в том числе христианского), Зевс премирный – сама Истина, Прометей – борец с неправым религиозным богопочитанием.

Для историко-религиозной концепции Ницше характерна оппозиция античного язычества и иудео-христианской традиции, причем христианство расценивается как помутнение и искажение древней языческой истины. Прометей вписывается в эту концепцию как антагонист Христа, подлинный божественный страдалец, истинный медиатор между божественным и человеческим миром.

Иванов тоже ставит прометеевский миф в историко-религиозный контекст противостояния античности и христианства, однако акценты

¹ «Прометей перекидывает мост между языческой религией (о которой Владимир Соловьев говорил: “Светился свет Логоса в древнем язычестве”) и религией христианской».

расставляет по-другому. Христианство для него обладает высшей духовной ценностью. В историко-религиозной перспективе Прометей рассматривается как античный прообраз Христа, а с актуально-религиозной точки зрения – как борец с искажением чистоты религиозной истины.

Демиургия Прометея

Ницшеанские корни имеет также ивановская концепция демиургии Прометея. Она характеризуется своеобразной диалектикой творца и творения, при которой не только творец творит свое творение, но и творение творит своего творца. Эта диалектика выражается в отношениях Прометея и коршуна.

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, Прометея,
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...
Так, ковача кует твой молот-клов,
И тварь творца творит – непримиримым! [8. С. 12]

«Орудие творца (молот = коршун) само становится ковачом. Творение творца, то есть 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. Непримирым же Прометей становится потому, что коршун есть воплощение творческой неудовлетворенности художника-демиурга своим творением» [30. С. 250].

Схожие мысли на демиургию Прометея Ницше выражает в трактате «Веселая наука». Здесь речь заходит об историческом значении религии в истории человечества. Ницше считает, что религия была

призвана к тому, чтобы научить человека черпать полноту бытия из самого себя, подобно богу. В контекст размышлений о цели существования религии поставлен Прометей. Он понимается как такое стремление к высшему бытию, которое само созидает это высшее бытие. Прометей становится создателем не только человека, но и богов, которые понимаются как образы его творческого сознания.

«Должен ли был Прометей сначала грезить, что он похитил свет, и расплачивается за это, чтобы открыть, наконец, что он сотворил свет, как раз стремясь к свету, и что не только человек, но и сам Бог был творением его рук и глиной в его руках? И что все это только образы ваятеля!¹ – равно как и грезы, кража, Кавказ, коршун и вся трагическая прометейя познающих?» [29. С. 495]

У Иванова демиургическая мощь Творца передается творению, которое само становится творцом самого себя. «Людей я сотворил, каких соделать, / Вотще пытаюсь, боги не смогли. <...> Себя творить могущих сотворил я. / Что я возмог, возможет человек. <...> Себя ковать могущих я сковал; / Себя творить свободных сотворил я» [8. С. 13, 33]. Прометей творит человека по своему образу и подобию, и сущность этого подобия состоит в способности человека созидать себя самого, в «действенной мощи самопреодоления» [8. С. XV], выходя за рамки индивидуации.

Эта идея тоже восходит к Ницше, который утверждал, что в человеке различаются две ипостаси – творца и собственного творения, которое должно быть преодолено: «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человек есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к “твари в человеке”, к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что страдает по необходимости и должно страдать?» [31. С. 150]. Эта

¹ У Ницше тут примечательная игра слова «Alles nur Bilder des Bildners», которая не передается в переводе: «Все только творение творца». Эта намеренная тавтологичность формулировки у Ницше соотносится с ивановским словоупотреблением: «И тварь творца творит; Себя творить свободных сотворил я».

мысль Ницше настолько важна для Иванова, что он приводит ее на немецком в одном из первых писем к Лидии Зиновьевой-Аннибал [13. С. 83]. Цитата из Ницше в контексте письма сопоставляется с известной фразой из «Фауста» Гёте, которую Иванов называет своим жизненным кредо и которую использует для характеристики люциферического начала: «Zum höchsten Dasein immerfort zu streben» («К бытию высочайшему стремиться неустанно»). Обе цитаты объединяет, по Иванову, «мораль, предписывающая работать над самим собой, быть “художником” собственной жизни и, прежде всего, своего внутреннего я» [13. С. 83].

Ницше и авторская схема трагедии «Прометей»

Одной из примечательных особенностей ивановской драмы является ее авторская композиционная схема. Она представляет собой равносторонний треугольник, на двух сторонах которого обозначены события трех актов трагедии. На одной стороне, которая символизирует титаническое восхождение Прометея, отражены события первого акта, которые поставлены в связь со стихиями огня (ковач кует; огненное действо и освящение жертвенника) и воды (явление морского бога; учреждение мореходства). На противоположной стороне треугольника обозначены события третьего действия, которые символизируют титаническое нисхождение и поставлены в связь со стихиями земли (обряд сеятельный; празднество роз) и воздуха (убиение Пандоры; ковач закован). Вершина треугольника, общая обеим сторонам, обозначает второе действие, символизирует истощение Прометея и связана с подземным миром. События первого и третьего акта симметрично друг с другом связаны, «последование третьего действия повторяет ход первого в обратном (нисходящем) порядке» [8. С. XXV]. Так, первое событие в первом действии соответствует последнему в третьем («Ковач кует» – «Ковач закован»), второе – предпоследнему и т.д.

Судя по архивным материалам, схема трагедии возникает на раннем этапе работы над предисловием к трагедии. В первых двух вариантах (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 4. № 8. Л. 9 и 22) Иванов устанавливает симметрию восхождения и нисхождения, а взаимосвязь действий

трагедии со стихиями утверждается только в третьем варианте схемы (Там же. Л. 35), почти идентичном финальному.

В специальной публикации мы показали, что композиционная схема трагедии связана с гераклитовско-неоплатонической символикой восхождения и нисхождения, а также с натурфилософско-платонической теорией четырех стихий [32]. Есть в схеме трагедии Иванова и ницшеанский след. В своих дионисийских штудиях оба мыслителя связывают мифологическое растерзание Диониса титанами с натурфилософско-космогоническим разделением материи на четыре элемента. Оба опираются в этом отождествлении на соответствующее место из трактата Плутарха «Об “Е” в Дельфах» (388EF-389A). Вот его перевод у Иванова:

Бог, будучи нетленным и вечным, но в силу некоего рока и логоса подверженный переменам и преобразованиям в себе самом, периодически то в один огонь воспламеняет природу, снимая все различия вещей, то становится многообразным в разности форм и страстей и сил, каковое состояние Он испытывает и ныне и в каком состоянии зовется Мир (Космос), наименованием наиболее известным. Тайно же от большинства людей мудрые именуют Его преобразование в огонь Аполлоном, выражая этим именем идею единства, или Фебом, означая идею чистоты и непорочности. **В разьединении же Божества** (мы употребили бы здесь воскрешенный Шопенгауэром схоластический термин: *principium individuationis*) **и в его разделении и переходах в воздух и воду, и землю, и светила** [выделение наше. – Л.К.], и в смену рождений животных и растительных – они усматривают страдание и пресуществование, растерзание и расчленение Бога [33. С. 19].

У Ницше мысль Плутарха выражается таким образом: «Раздробление, представляющее дионисическое *страдание* по существу, подобно превращению в воздух, воду, землю и огонь» [24. С. 79].

Иванов усложняет и модернизирует текст Плутарха, осмысляя растерзание Диониса как индивидуацию. Отсылка к Шопенгауэру не должна сбивать с толку: термин *principium individuationis* Иванов почерпнул из «Рождения трагедии», где индивидуация, грех и страдание отождествляются.

Прометей Ницше понимает как ипостась Диониса, которая пытается «шагнуть за грани индивидуации» [24. С. 76]. Иванов перенимает идеи Ницше. Для него Прометей тоже является «дионисической маской». По всей видимости, в этом отождествлении и следует искать

одно из обоснований использования Ивановым символики четырех стихий для осмысления прометеевской темы.

Заключение

Иванов сохраняет все основные аспекты ницшеанской интерпретации прометеевского мифа, представленной в трактатах: «Рождение трагедии из духа музыки», «Веселая наука», «По ту сторону добра и зла»: 1) богоборчество; 2) созидательная сила греха и оправдание зла; 3) люциферизм культуры, неразрывность созидательного и греховно-преступного начала.

Для Ницше Прометей – мифологический символ трагической антиномичности сущего. Эта антиномичность порождает титаническое стремление преодолеть принцип индивидуации, который является метафизической основой мироздания. Это стремление приводит к возникновению сверхчеловека, образцом которого является Прометей.

Сущность Прометея у Иванова, как у Ницше, заключается в преодолении титанического принципа индивидуации, но, в отличие от Ницше, это преодоление приводит не к возникновению сверхчеловека, а к утверждению богочеловеческой природы.

И Иванов, и Ницше ставят прометеевский миф в историко-религиозный контекст противостояния античности и христианства, однако акценты расставляют по-разному. Для Ницше Прометей есть антагонист Христа, подлинный божественный страдалец, истинный медиатор между божественным и человеческим миром. Иванов смотрит на Прометея как на античный прообраз Христа и одновременно как на борца с искажением чистоты религиозной истины.

Влияние Ницше ощущается в авторской композиционной схеме трагедии. Эта схема содержит указание на четыре античные первоэлемента. Натурфилософско-космогоническое разделение материи на четыре элемента Ницше связывает с мифологическим растерзанием Диониса титанами, опираясь в этом на Плутарха. Иванов заимствует эту идею у Ницше. А поскольку Прометей является «дионисической маской», мифологическая символика четырех элементов переносится в прометеевский сюжет.

Список источников

1. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М. : Искусство, 1976. 367 с.
2. Герасимов Ю.К. Неоконченная трагедия Вячеслава Иванова «Ниобея» // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1980 год. Л. : Наука, 1984. С. 178–203.
3. Брюсов В.Я. Вячеслав Иванов. Прометей. Трагедия // Вяч. Иванов: pro et contra. СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. Т. 1. С. 396–398.
4. Cymborska-Leboda M. «La tradition du feu»: le mythe de Prométhée et sa métamorphose dans la tragédie de Viatcheslav Ivanov Prometeï (Prométhée) // Représentations et symboliques du feu dans les théâtre européens (XVI^e – XX^e siècle). Paris : Honoré Champion, 2013. P. 137–149.
5. Mureddu D.G. The Tragedy Prometheus by Vjačeslav Ivanov // Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – Europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg : Universitätsverlag C. Winter, 1993. S. 127–162.
6. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М. : Наука, 1987. 218 с.
7. Кибальниченко С.А. Реализация «основного мифа» Вяч. Иванова в трагедии «Прометей» : дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 2017. 182 с.
8. Иванов Вяч. Прометей. Трагедия. Петроград : Алконост, 1919. XXV+82 с.
9. Клюс Э. Ницше в России: Революция морального сознания. СПб. : Академический проект, 1999. 239 с.
10. Синеока Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре. М. : ИФРАН, 2008. 195 с.
11. Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. Баку: 2-я государственная типография, 1923. VII+304 с.
12. Шор О. Введение // Иванов В.И. Собрание сочинений. Т. 1. Брюссель : Foyer Oriental Chrétien, 1971. С. 7–228.
13. Иванов Вяч., Зиновьева-Аннибал Л. Переписка: 1894–1903. М.: Новое литературное обозрение, 2009. Т. 1. 752 с.
14. Иванов Вяч. Автобиографическое письмо С.А. Венгерову // Вяч. Иванов: pro et contra, антология. СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2016. Т. 1. С. 16–33.
15. Аверинцев С.С. «Скворешниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб. : Алетейя, 2002. 167 с.
16. «Обнимаю Вас и матерински благословляю...»: Переписка Вячеслава Иванова и Лидии Зиновьевой-Аннибал с Александрой Васильевной Гольштейн / публ., подгот. текста, предисл. и примеч. А.Н. Тюрина и А.А. Городницкой // Новый мир. 1997. № 6. С. 159–189.
17. Бердяев Н.А. Самопознание. Москва : ЭКСМО-Пресс; Харьков : Фолио, 2000. 624 с.
18. Грешишкин С.С., Котрелев Н.В., Лавров А.В. Переписка [В.Я. Брюсова] с Вячеславом Ивановым // Литературное наследство. М. : Наука, 1976. Т. 85. С. 428–543.

19. Иванов В.И. По звездам: Опыты философские, эстетические и критические: Статьи и афоризмы. СПб. : Пушкинский дом, 2018. Кн. 2. 672 с.
20. Глухова Е.В. Вячеслав Иванов в проектах Наркомпроса: Клуб «Красный петух» 1918–1919 гг. // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. М. : ИМЛИ РАН, 2018. Вып. 3. С. 357–377.
21. Иванов В. Происхождение греческой трагедии. Лекция, прочитанная 17-го февраля 1919 г. в «Красном петухе» / Подготовка текста, публикация, комментарий Е.В. Глухой // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. М. : ИМЛИ РАН, 2018. Вып. 3. С. 378–403.
22. Иванов В.И. Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица // Символ. 2008. № 53–54. С. 185–219.
23. Иванов В.И. Эллинская религия страдающего бога. Глава II // Новый путь. 1904. № 2. С. 48–77.
24. Ницше Ф. Рождение трагедии: Или: Эллинизм и пессимизм. М. : Академический проект, 2007. 166 с.
25. Lecznar A. Aryan, German, or Greek? Nietzsche's Prometheus between antiquity and modernity // Classical Receptions Journal. 2013. Vol. 5, № 1. P. 38–62.
26. Иванов В.И. Собрание сочинений : В 4 т. Брюссель : Foyer Oriental Chrétien, 1979. Т. 3. 896 с.
27. Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов. М. : Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006. 208 с.
28. Эсхил. Трагедии в переводе Вячеслава Иванова. М : Наука, 1989. 592 с.
29. Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Полное собрание сочинений : В 13 т. М. : Культурная революция, 2014. Т. 3. С. 315–596.
30. Каляниди Л.Г. Орнитологическая символика (орел/коршун) в трагедии Вячеслава Иванова «Прометей» // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2021. № 71. С. 245–269.
31. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Полное собрание сочинений : В 13 т. М. : Культурная революция, 2012. Т. 5. С. 9–227.
32. Каляниди Л.Г. Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» в свете античной натурфилософии (Парменид, Эмпедокл, Платон, Плутарх) // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2021. № 73. С. 191–208.
33. Иванов В.И. Эллинская религия страдающего бога // Символ. 2014. № 64. С. 7–220.

References

1. Losev, A.F. (1976) *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The Problem of Symbol and Realistic Art]. Moscow: Iskusstvo.
2. Gerasimov, Yu.K. (1984) Neokonchennaya tragediya Vyacheslava Ivanova “Niobeya” [Vyacheslav Ivanov’s Unfinished Tragedy “Niobe”]. In: *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 1980 god* [Yearbook of the Manuscript Department of the Pushkin House for 1980]. Leningrad: Nauka. pp. 178–203.

3. Bryusov, V.Ya. (2016) Vyacheslav Ivanov. *Prometej*. Tragediya [Vyacheslav Ivanov. Prometheus. Tragedy]. In: Isupova, K.G. & Shishkina, A. B. (eds) *Vyach. Ivanov: pro et contra* [Vyach. Ivanov: pro et contra]. Vol. 1. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy. pp. 396–398.
4. Cymborska-Leboda, M. (2013) “La tradition du feu”: le mythe de Prométhée et sa métamorphose dans la tragédie de Viatcheslav Ivanov Prometeï (Prométhée). In: Valentin, J.M. (ed.) *Représentations et symboliques du feu dans les théâtre européens (XVIIe – XXe siècle)*. Paris: Honoré Champion. pp. 137–149.
5. Mureddu, D.G. (1993) The Tragedy Prometheus by Vjačeslav Ivanov. In: Potthoff, W. (ed.) *Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter – Europäischer Kulturphilosoph*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. pp. 127–162.
6. Golosovker, Ya.E. (1987) *Logika mifa* [The Logic of Myth]. Moscow: Nauka.
7. Kibalnichenko, S.A. (2017) *Realizatsiya “osnovnogo mifa” Vyach. Ivanova v tra-gedii “Prometej”* [Realization of the “Basic Myth” of Vyach. Ivanov in the Tragedy “Prometheus”]. Philology Cand. Diss. Voronezh.
8. Ivanov, Vyach. (1919) *Prometej. Tragediya* [Prometheus. Tragedy]. Petrograd: Alkonost.
9. Clowes, E.W. (1999) *Nitsshe v Rossii: Revolyutsiya moral’nogo soznaniya* [Nietzsche in Russia: The Revolution of Moral Consciousness]. Translation from English by L.V. Harchenko. St. Petersburg: Akademicheskij proekt.
10. Sineokaya, Yu.V. (2008) *Tri obraza Nitsshe v russkoy kul’ture* [Three Images of Nietzsche in Russian Culture]. Moscow: IFRAS.
11. Ivanov, V.I. (1923) *Dionis i pradionisiystvo* [Dionysus and Pre-Dionysianism]. Baku: 2nd State Printing House.
12. Shor, O. (1971) Vvedenie [Introduction]. In: Ivanov, V.I. (1971) *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 1. Brussels: Foyer Oriental Chrétien. pp. 7–228.
13. Ivanov, Vyach. & Zinovieva-Annibal, L. (2009) *Perepiska: 1894–1903* [Correspondence: 1894–1903]. Vol. 1. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
14. Ivanov, Vyach. (2016) Avtobiograficheskoe pis’mo S.A. Vengerovu [An autobiographical letter to Sergey A. Vengerov]. In: Isupova, K.G. & Shishkina, A.B. (eds) *Vyach. Ivanov: pro et contra* [Vyach. Ivanov: pro et contra]. Vol. 1. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy. pp. 16–33.
15. Averintsev, S.S. (2002) “Skvoreshnits vol’nykh grazhdanin...” *Vyacheslav Ivanov: put’ poeta mezhdru mirami* [“The Citizen of Free Starling-Boxes...” by Vyacheslav Ivanov: The poet’s path between worlds]. St. Petersburg: Aleteyya.
16. Ivannov, Vyach., Zinovieva-Annibal, L. & Golstein, A.V. (1997) “Obnimayu Vas i materinski blagoslovlyayu...”: Perepiska Vyacheslava Ivanova i Lidii Zinov’evoy-Annibal s Aleksandroy Vasil’evnoy Golshteyn [“I embrace you and bless you as a mother...”: Correspondence of Vyacheslav Ivanov and Lidiya Zinovieva-Annibal with Aleksandra Vasilievna Golshteyn]. *Novyy mir*. 6. pp. 159–189.
17. Berdyaev, N.A. (2000) *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow: EKSMO-Press; Kharkov: Folio.

18. Grechishkin, S.S., Kotrelev, N.V. & Lavrov, A.V. (1976) *Perepiska* [V.Ya. Bryusova] s Vyacheslavom Ivanovym [Correspondence [of V.Ya. Bryusov] with Vyacheslav Ivanov]. In: *Literaturnoe nasledstvo* [Literary Heritage]. Vol. 85. Moscow: Nauka. pp. 428–543.

19. Ivanov, V.I. (2018) *Po zvezdam: Opyty filosofskie, esteticheskie i kriticheskie: Stat'i i aforizmy* [By the Stars: Philosophical, Aesthetic, and Critical Experiments: Articles and Aphorisms]. Vol. 2. St. Petersburg: Pushkinskiy dom.

20. Glukhova, E.V. (2018) Vyacheslav Ivanov v proektakh Narkomprosa: Klub “Krasnyy petukh” 1918–1919 gg. [Vyacheslav Ivanov in the Projects of the People’s Commissariat of Education: The Red Rooster Club of 1918–1919]. In: *Vyacheslav Ivanov: Issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: Research and Materials]. Vyp. 8. Moscow: RAS. pp. 357–377.

21. Ivanov, V. (2018) Proiskhozhdenie grecheskoy tragedii. Lektsiya, prochitannaya

17-go fevralya 1919 g. v “Krasnom petukhe” [The Origin of Greek Tragedy. Lecture Delivered on February 17, 1919 in the “Red Rooster”]. In: *Vyacheslav Ivanov: Issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: Research and Materials]. Vol. 3. Moscow: RAS. pp. 378–403.

22. Ivanov, V.I. (2008) Gumanizm i religiya. O religiozno-istoricheskom nasledii Vilamovitsa [Humanism and Religion. On the Religious-Historical Heritage of Vilamowitz]. *Simvol*. 53–54. pp. 185–219.

23. Ivanov, V.I. (1904) Ellinskaya religiya stradayushchego boga. Glava II [The Hellenic Religion of the Suffering God. Chapter II]. *Novyy put'*. 2. pp. 48–77.

24. Nietzsche, F. (2007) *Rozhdenie tragedii: Ili: Ellinstvo i pessimism* [The Birth of Tragedy: Or: Hellenism and Pessimism]. Moscow: Akademicheskiiy proekt.

25. Lecznar, A. (2013) Aryan, German, or Greek? Nietzsche’s Prometheus between antiquity and modernity. *Classical Receptions Journal*. 5(1). pp. 38–62.

26. Ivanov, V.I. (1979) *Sobranie sochineniy: V 4 t.* [Collected Works: In 4 vols]. Vol. 3. Brussels: Foyer Oriental Chrétien.

27. Ivanov, Vyach. & Gershenzon, M. (2006) *Perepiska iz dvukh uglov* [Correspondence from Two Corners]. Moscow: Vodoley Publishers; Progress-Pleyada.

28. Aeschylus. (1989) *Tragedii* [Tragedies]. Translated by V. Ivanov. Moscow: Nauka.

29. Nietzsche, F. (2014) *Polnoe sobranie sochineniy: V 13 t.* [Complete Works: In 13 vols]. Translated from German. Vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya. pp. 315–596.

30. Kaianidi, L.G. (2021) Ornitologicheskaya simbolika (orel/korshun) v tragedii Vyacheslava Ivanova “Prometei” [Ornithological Symbolism (Eagle/Kite) in Vyacheslav Ivanov’s Tragedy “Prometheus”]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 71. pp. 245–269.

31. Nietzsche, F. (2012) *Polnoe sobranie sochineniy: V 13 t.* [Complete Works: In 13 vols]. Translated from German. Vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya. pp. 9–227.

32. Kaianidi, L.G. (2021) Tragediya Vyacheslava Ivanova “Prometey” v svete antich-noy naturfilosofii (Parmenid, Empedokl, Platon, Plutarkh) [Vyacheslav Ivanov’s Tragedy “Prometheus” in Light of Ancient Natural Philosophy (Parmenides, Empedocles, Plato, Plutarch)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 73. pp. 191–208.

33. Ivanov, V.I. (2014) Ellinskaya religiya stradayushchego boga [Hellenic Religion of the Suffering God]. *Simvol*. 64. pp. 7–220.

Информация об авторе:

Каяниди Л.Г. – канд филол. наук, доцент кафедры литературы и журналистики Смоленского государственного университета (Смоленск, Россия). E-mail: leonideas@bk.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

L.G. Kaianidi, Cand. Sci. (Philology), associate professor, Smolensk State University (Smolensk, Russian Federation). E-mail: leonideas@bk.ru

The author declares no conflicts of interests.

Статья принята к публикации 09.11.2024.

The article was accepted for publication 09.11.2024.