

¹³ Thes. Gr. L., s. v. μητραλοίας и πατραλοίας ср. выше прим. 2. В новогреческом эти слова, по всей видимости, менее употребительные, трактуются обычно как синонимы к μητρο- и πατροκτόνος.

¹⁴ У Эсхила и других трагиков богато представлены образования на -κτόνος, -φόνος, -φόντης.

¹⁵ ἀπαγγεῖν в ст. 1385 и πνίγειν в ст. 1376, ст. 1389 зарисовывают не стадии убийства, а моменты потасовки; преобладает τύπτειν.

¹⁶ Геракл, кажется, избегает очевидных аттицизмов.

¹⁷ У Марка Аврелия (6, 34) πατραλοῖαι стоят рядом с теми, кто ищет удовлетворения в скверных делах (ср. 4, 28; 5, 10; 2, 16).

¹⁸ Геллюдор (Aeth., 10, 38) имеет в виду непокорность дочери.

¹⁹ Такое же толкование применимо к Aristot., Rhēt. 1386B.

²⁰ Анри Вейль (Les plaidoyers politiques de Démosthène, texte grec par H. Weil. Paris, 1886, ad loc.) видел, что мысль об убийстве здесь неуместна, но не сказал, допускает ли он такое значение в других местах.

²¹ Ср. выше прим. 14. Характерна непродуктивность -алоίας.

²² Как показывает Argph. Ach. 1165 слл., где Орест — нарицательное имя грабителя и хулигана, эта версия не была новшеством. Язвительный Мом у Лукиана (deog. conc. 12) объясняет таким же образом матереубийство Алкмеона. Примечательно, что отцеубийц по неведению их антагонисты (древние) не догадались изобразить в виде πατραλοῖαι.

²³ Быть обвиненным как μητρ- или πατραλοίας было страшно не только тому, кто (по той или иной причине) стал убийцей одного из своих родителей, но и тому, кого подозревают в намерениях такого рода (см.: Joseph. Flav., AJ, 16, 11 (356)).

²⁴ Интересно, не отражает ли выражение πατὴρ ἀλώη (II., 21, 36) предысторию слова πατραλοίας? ср. наше 'недоросль'.

²⁵ Полидевк (Poll., 3, 13), по-видимому, встретил у Исея стоявшие поблизости πατραλοίας и πατροτύπτης; исходя из мысли, что первое относится к отцеубийству, он не замедлил приписать то же и второму.

²⁶ Историки права не распространили правильное понимание отдельных случаев на остальные.

²⁷ I Tim., 1, 9, где предлагались различные толкования. Л. Диндорф (Th. Gr. L., s. v. μητραλοίας) отметил роль ассоциации с ἄλλοι при появлении этого написания, не оценив, кажется, ее места в смысловой истории слова.

А. И. ДОВАТУР

НАСЛЕДСТВЕННАЯ ВИНА В ПРЕДСТАВЛЕНИИ СОЛОНА, ФЕОГНИДА, ЭСХИЛА

ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν | ἢ παῖδες
τούτων ἢ γέγονος ἐξ ὀπίσω

(Solo № 1 Diehl, 31—32).

Эрнст Диль в критическом аппарате своего издания приводит одно более или менее существенное (хотя бы в смысле этиологии) разночтение. Рукописное чтение, как его дает Стобей (Floril., IX, 25) — ἀναίτιοι. Виттенбах предлагал читать: ἀναίτια τ'; Готфрид Германи — ἀναίτια δ'. Само собой разумеется, ἀναίτια следует относить к ἔργα, т. е. получается в конечном счете

тот же смысл, какой дает рукописное чтение: ἀναίτια ἔργα = ἔργα ὧν ἀναίτιοι εἰσι.¹ Оставим открытым вопрос, насколько оправдано исправление, при котором все-таки ἀναίτια является определением к ἔργα.

Разбираемый стих входит в контекст, представляющий собой теодицею. Богатство, даваемое богами, остается прочным, а добываемое людьми с помощью наглости (ὕβρις) «не идет порядочным образом, оно неохотно следует [за человеком], повинуюсь несправедливым деяниям» — οὐ κατὰ κόσμον ἔρχεται, ἀλλ' ἀδίκοις ἔργασιν πειδόμενος οὐκ ἐθέλων ἔπεται (11—12). Скоро пришеивается ата, несчастье — ταχέως δ' ἀναμίσγεται αὐτῇ (13); сначала оно слабое, потом становится мощным. Возмездие, наказание — τίσις, идущее от Зевса, сравнивается с внезапно налетевшим весенним вихрем, который, взволновав пучины моря, произведя опустошения на земле, удаляется на небо, место пребывания богов, оставляя за собой ясную погоду — сияет солнце, туч больше нет (17—24).

Зевс не на всякого гневается, как это свойственно смертным людям (25—26). Однако от него не укроется тот, у кого преступный дух — ὅστις ἀλιτρών | θυμὸν ἔχῃ (27—28). Кара может последовать сразу, но может и позднее — ἀλλ' ὃ μὲν αὐτίκ' ἔτισεν, ὃ δ' ὕστερον (29). Может статься, что сами виновные избегают наказания, их не постигнет кара богов — οἱ δὲ φύγῳσιν αὐτοί, μὴ δὲ θεῶν ροῖρ' ἐπιῶσα κίχῃ (29—30). Но и в этом случае она придет — ἥλυθε πάντως αὐτίς (31), и дальше — выписанные в начале слова: «безвинные платятся за дела либо их дети, либо позднейшие потомки».²

Сознание единства рода, его коллективной ответственности в достаточной степени объясняет возникновение и существование представлений о наследственной вине. Если оставить в стороне общеизвестные библейские воззрения и ограничиться греческими преданиями, то и здесь мы найдем яркие отражения веры в наследственную передачу вины.

Живучесть этой веры можно показать на материале V в. до н. э. Геродот (V, 70—71) рассказывает о попытке Килона и его товарищей захватить акрополь с целью установления тирании. После провала этой попытки и бегства Килона участники его заговора были коварным образом перебиты Алкмеонидами. Мятеж Килона произошел около 640 г. до н. э. Тирания пала в Афинах в 510 г., а в один из ближайших к этому годов спартанцы во главе с Клеоменом совершили поход в Атику. Больше 130 лет прошло с тех пор, как Алкмеониды убили сторонников Килона. Между тем Клеомен потребовал изгнания виновников расправы, т. е. уже не их, а их потомков. Геродот поясняет, что имелся в виду Клизфен и многие другие афиняне, которые считались запятанными — ἐναγείς. Вина лежала на Алкмеонидах и их политических единомышленниках — οἱ μὲν γὰρ Ἀλκμεωνίδαι καὶ οἱ συστασιῶται αὐτῶν, εἶχον

αἰτίην τοῦ φόνου τούτου. Здесь прошедшее время εἶχον скорее всего относится к потомкам, современникам Клеомена, но могло бы возникнуть и подозрение, что имелись в виду предки, которые имели αἰτίη, следовательно, были αἵτιοι, а потомки, хотя и можно было бы требовать их изгнания (т. е. наказания), все-таки не названы αἵτιοι. Однако это не так: в конце своего рассказа Геродот употребляет уже настоящее время — φονεῖσαι δὲ αὐτοὺς αἰτίη ἔχει 'Αλκμεωνίδας. Геродот, несомненно, думает об Алкмеонидах своего времени, на которых перешла вина предков — они αἵτιοι именно в силу преступного деяния предков.

Из Фукидида мы узнаем, что о преступлении против религии предков Перикла вспомнили спартанцы перед началом Пелопоннесской войны, когда они потребовали от афинян изгнания «скверны» — οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐκέλευον τοὺς Ἀθηναίους τὸ ἄγος ἐλαβεῖν τῆς θεῶ (Thuc., I, 126; 2). Виновные в убийстве, по сообщению Фукидида, и их род назывались запятанными и преступными перед богиней — ἐναγεῖς καὶ ἀλιτήριοι τῆς θεῶς ἐκεῖνοί τε ἐκαλοῦντο καὶ τὸ γένος τὸ ἀπ' ἐκείνων (I, 126, 11). По существу Фукидид удостоверяет то же, что и Геродот. Род Алкмеонидов еще во второй половине V в., т. е. спустя два столетия после выступления Килона и избиения его сторонников, которых Алкмеониды обманым путем выманили из святилища, не останавливаясь даже перед убийством у алтарей «почтенных богинь», считался оскверненным и виновным перед богами.

Геродот два раза употребляет слово αἰτίη, с которым естественно сопоставить солоновское ἀναίτιοι.

В целом Солон твердо стоит на почве традиции. Преступное деяние не остается безнаказанным. Божество преследует виновного. Если же последний и избежит кары, то наказание не минует его детей или потомков. Это традиционный взгляд,³ отразившийся и в греческой трагедии. И все же в одном отношении поэт VII—VI вв. отклоняется от унаследованных воззрений. Еще во второй половине V в. Алкмеониды, потомки тех, кто совершил преступление против религии, имеют αἰτίη, т. е. они αἵτιοι. Солон же прямо называет потомков преступного человека, на головы которых обрушивается гнев богов, ναῖτιοι 'не имеющими вины,' αἰτία. Нет ли в этой, непосредственности протеста против действий божества? Прямого ответа на такие вопросы мы у Солона не получим. Все же ясно, что всякое предположение о протесте должно отпасть. Не только в разбираемых стихах, но вообще в своем поэтическом творчестве Солон не выступает как борец против божественного управления миром. Религиозные и нравственные воззрения поэта не позволяют ему идти по этому пути.⁴ Не только элегия, начинающаяся с обращения к Музам, у которых Солон просит для себя тех благ, которыми он особенно дорожит (№ 1, 1—8), но и другие его произведения проникнуты верой в могущество и доброжелательность богов. Элегия, которую

принято называть «Благозаконие» (Εὐνομίη), говорит о покровительстве афинскому государству со стороны Паллады Афины и других богов, благодаря чему государству обеспечена безопасность: по воле богов оно не погибнет; губят государство сами граждане, действующие под влиянием корыстолюбия и наглости (№ 3). В элегии, обращенной к кипрскому царю Филокипру, упоминается Киприда, от которой поэт ждет дарования себе благополучного плавания, а городу Филокипра — милости и славы (№ 7). Беды, претерпеваемые согражданами (Солон думает, видимо, о захвате власти Писистратом и его сторонниками), не следует считать ниспосланными свыше, они вызваны собственной порочностью граждан (§ 8). Ямбы со ссылкой на свидетельство Черной Земли, Геи, «величайшей Матери олимпийских божеств», вносят еще один штрих в образ поэта, почитателя богов (№ 24).

На фоне поэзии Солона, на фоне его религиозного сознания резким диссонансом звучит слово ἀναίτιοι, по существу противоречащее вере в справедливость божественного возмездия. Солон уверен, что в нравственном мире царит гармония, на стороне которой стоят боги. Нарушение нравственного равновесия людьми влечет за собой возмездие — не обязательно выпадающее на долю самого нарушителя, иногда наступающее его потомство, которое, с точки зрения обычных представлений, разделяет вину предка, с точки зрения Солона — непременно.

Возникают два вопроса: 1) почему Солон, оставаясь в целом на почве традиционных воззрений, позволил себе заметить, что боги могут покарать ни в чем не повинное потомство преступника; 2) зачем ему было замечать отсутствие вины у караемых потомков преступника, если он не умел и не хотел сделать из своего наблюдения выводы, с нашей точки зрения, естественные.

На первый вопрос помогает нам ответить весь дух законодательства Солона. Вот какую догадку мы, кажется, можем себе позволить. В своей законодательной деятельности Солон был новатором: его законы разрушали старые нормы, которыми поддерживалась коллективная ответственность семьи и рода. На это были направлены свободы завещаний, создание судебных γραφαί, означавшее изъятие в пользу государственного суда тех дел, которые находились в ведении семьи. Сын наследовал обязательства отца в области гражданского права, но в уголовном порядке отвечал только за себя.⁵ Вина отца на сына не переходит в противоположность положению, существовавшему до Солона, когда жены и дети неоплатного должника попадали вместе с ним в рабство. Освобождая личность от участия в коллективной ответственности семьи, Солон не мог не заметить, что ответственность потомков за провинности предка не делала их виновными.

Почему же в таком случае он все-таки сказал о невинности наказанных потомков, если он далек от протеста против традиционных воззрений?

Потомки платятся за вину предка. Такова воля богов, перед которой склоняется Солон. Он констатирует положение вещей, не решаясь сделать вывод, с нашей точки зрения, вполне логичный. Если вспомнить, что в элегиях Солона мы встречаем мысль о порочности людей как о причине их бедствий и о неправомерности обвинять в этих бедствиях волю богов, то и здесь мы вправе приложить тот же критерий к интерпретации интересующего нас места. Да, такова воля богов — ни в чем не повинные потомки должны понести кару. В обсуждение воли богов поэт не входит, он просто констатирует факт. Ответственность, с его точки зрения, падает на преступного предка. Таким образом, наказание невинных потомков усугубляет вину преступного предка, слово *ἀναίτιοι* — лишнее обвинение против него и только.

На долю другого поэта и политического деятеля, жившего и творившего спустя несколько десятилетий после Солона, выпала задача, стоя на позициях афинского поэта, повернуть факт наказания невинных потомков в другую сторону.

Для Феогнида, как и для Солона, бесспорным фактом является наказание потомков за вину предков. Подобно Солону, Феогнид не признает виновными самих потомков. В дальнейшем расхождение. Солон склоняется перед волей божества и направляет свой укор против преступного предка, из-за которого страдают потомки. Феогнид смотрит на дело иначе. Он не боится выступить вообще с критикой действий богов. Очень характерно для него стихотворение (373—392), в котором он обращается к Зевсу, властвующему над всеми, получающему почести, обладающему великим могуществом, знающему «ум и характер» — *νόον καὶ θυμόν* (375) каждого, — с недоуменным вопросом — «как, Кронид, твой ум решается содержать в одной и той же доле преступных мужей и мужа справедливого»: *πῶς δὲ σε, Κρονίδη, τοῖρα νόος ἀνδρας ἀλκίρους ἐν ταύτῃ μοίρῃ τὸν τε δίκαιον ἔχειν* (377—378).

Тема эта развивается дальше. Центральными, пожалуй, являются стихи, в которых наиболее конкретно выражена мысль поэта: люди несправедливые постоянно имеют богатство, не омраченное горестями, а чуждые дурных дел, любящие справедливое, получают бедность (383—385).

Перед нами безусловный протест, пусть выраженный в форме вопроса. Поэт явно обвиняет Зевса в несправедливости. Правда, в ряде других стихов Феогнид проявляет нечто вроде смирения перед божественной волей, но нигде нет мысли о справедливости божества. Человеку полагается принимать то, что дают боги, ввиду невозможности что-либо изменить. Эта мысль яснее всего выражена в четверостишии на тему Aequat

memento rebus in arduis servare mentem etc. Следует решиться легко переносить то, что даруют боги смертным: *Τολμᾶν χρῆ, τὰ δίδωσι θεοὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν, | ῥῆδίως δὲ φέρειν καὶ* (591—592).

В другом месте говорится о невозможности для смертных бороться против бессмертных или судиться с ними (687—688). В одном четверостишии Феогнид констатирует, что боги многим недостойным людям дают прочное счастье (богатство) — *ὄλβον ἐσθλόν*; утешение поэт находит в том, что великая слава доблести никогда не гибнет, так как боец спасает землю и город (865—868). Наконец, в одном четверостишии сказано о неспособности человека избежать бед, посылаемых богами (1187—1190).

Нигде нет оттенка теодицеи. В перечисленных стихотворениях доминирует уверенность поэта в бесполезности сопротивления воле богов. Везде речь идет об их могуществе и нигде — о справедливости. В стихотворении с обращением к Зевсу (373—392) открыто ставится под сомнение справедливость божества.

После всего этого отнюдь не покажется неожиданной позиция Феогнида в вопросе о каре потомков за проступки предков. Этой проблеме посвящено одно из стихотворений Феогнида (731—752). Он не скрывает своего отрицательного отношения к действиям Зевса (к нему обращено стихотворение *Ζεῷ πάτερ* — 731) и других богов (741). Феогнид высказывает пожелание, чтобы сам преступный человек терпел беды за свои проступки и чтобы наглые поступки отца не оборачивались бедой для его детей: *αὐτὸν ἔπειτα πάλιν ταῖσαι κακὰ· ῥῆδ' ἐτ' ὀπίσσω | πατὴρ ἀπαθάλαι παῖσι γένοιτο κακόν* (735—736).

Далее говорится, что хорошо было бы, если бы блаженным богам было угодно, чтобы дети несправедливого отца, преисполненные справедливых мыслей и соответствующим образом поступающие, боящиеся гнева Зевса, с самого начала возлюбившие справедливость в своих отношениях с гражданами, не страдали за нарушения отцов (737—740).

Действительность не отвечает идеалу поэта. Наблюдается иное — тот, кто совершает проступки, избегает наказания, а другой впоследствии терпит беду: *νόν δ' ὁ μὲν ἔρδων | ἐκφεύγει, τὸ κακὸν δ' ἄλλος ἔπειτα φέρει* (741—742).

Богам, оказывается, угодно не то, чего желал бы поэт и чего требует справедливость. Дальше неприкрыто и вполне определенно ставится в форме прямого обращения к отцу бессмертных вопрос — справедливо ли это — *πῶς ἐστὶ δίκαιον* (743), чтобы человек, свободный от несправедливых дел — *ἔργων*... *... ἐκτός ἐὼν ἀδίκων* (744), не допускающий нарушений и лукавой клятвы, справедливый — *δίκαιος ἐὼν*, не испытывал того, что полагается по справедливости — *μή τὰ δίκαια πάθῃ* (746).

В сущности, поэт, признавая факт возмездия потомкам за деяния предков, предъявляет богам обвинение в несправедли-

восты. Поэтому вполне естественны последние шесть стихов, которые звучат почти угрозой. «Глядя на него (т. е. на терпящего беды справедливого), какой другой смертный будет после этого бояться бессмертных и какие у него будут чувства (τίνα θυρόν ἔχων), когда несправедливый и незаконный муж, не остерегающийся ни гнева человека, ни гнева кого-либо из богов, ведет себя нагло, пресытившись богатством, а справедливые мучаются, удручаемые тяжкой бедностью?» (747—752).

Итак, одни и те же предпосылки служат для Феогнида основанием сделать выводы, перед которыми остановился Солон, также не признававший перехода вины от предков к потомкам, но опасавшийся сделать вывод о несправедливости богов.

Резюмируем. Солон, устроитель Афинского государства, устранивший основные язвы социальной и политической жизни своего отечества, уверенный в правоте своего дела и в покровительстве богов государству и себе, не позволяет себе усомниться в справедливости божественного провидения, хотя некоторые его раздумья (ἀνυτίτοι) могли, казалось бы, стать исходной точкой для пересмотра его мировоззрения в скептическом направлении. Феогнид, восставший против установившихся социальных и политических порядков, отчаявшийся в возможности получить помощь божественных сил, не видит справедливости в действиях богов, но в то же время с огорчением приходит к выводу о бесполезности борьбы человека с несправедливостью, исходящей от богов.

Разная социально-политическая обстановка, при которой жили и действовали афинский и мегарский поэты, разные идеалы, которыми они руководились, не говоря уже о разнице темпераментов, дают ключ к пониманию разного их отношения к одному и тому же явлению, которое они наблюдали в реальной жизни. Кара за поступки предков падает на голову неповинных потомков — это считают бесспорным и Солон, и Феогнид, но первый не ставит вопроса о справедливости такого порядка, второй, пессимист, переживший крушение своих идеалов, без всяких обиняков говорит о несправедливости богов.

Однако то общее, что объединяет точки зрения Солона и Феогнида, — констатирование наказания невиновных, ничуть не препятствовало сохранению в народных массах верований, унаследованных от предыдущих веков. В сущности, против этих верований не восставал и Феогнид. Его протест был обращен не против верований, а против действий божественных сил. Боги поступают несправедливо, но это не значит, что люди должны отрицать проявление их воли. Было бы удивительно, если бы такое мнение осталось без возражения. Возражение это возникло не в той среде, которая была носителем традиционных воззрений и не задавалась вопросом о справедливости богов, власть которых признавалась бесспорной и не подлежащей критике.

Для нас представителем этого нового течения является Эсхил, нашедший путь к оправданию божества, которое направляет свой гнев против казалось бы невиновных потомков виновного человека. Высказывание Эсхила представляет собой подлинную теодицею. Хор в «Агамемноне» вспоминает древнее речение, согласно которому великое счастье человека не остается бездетным, т. е., следует понимать, не остается без последствий: παλαίφατος δ' ἐν βροτοῖς γέρων λόγος | τέτυκται, μέγαν τελευθέντα φῶτός ἄλβον | τεκνοῦσθαι, μηδ' ἄπαιδα θνήσκειν (750—752).

В следующих стихах — конкретизация: из хорошей судьбы (= из благоденствия) вырастает для рода (потомства) ненасытное горе: ἐκ δ' ἀγαθῆς τύχης γένει | βλαπτάνειν ἀχόρρετον οἰζὺν (753—754).

В этом древнем речении выражено собственно верование в «зависть богов», φθόνος θεῶν. За великое счастье приходится расплачиваться. Обращает на себя внимание слово γένει — горе вырастает для рода, т. е. не всегда расплачивается сам обладатель счастья, сам виновник протекающих из его удачливости несчастий.

Поэт (устаи хора) в самой категорической форме выражает свое несогласие с общепринятым мнением — «расходясь с другими, я придерживаюсь особого мнения» — δίχα δ' ἄλλων γνώφρων εἰμί (757). Дальше развивается мысль, что нечестивое дело впоследствии порождает другое, еще большее, похожее на себя, а судьба справедливых домов — всегда иметь прекрасных детей. Антитеза продолжается и дальше. Наше внимание в связи с разбираемым вопросом приковывают к себе следующие стихи: Φιλῆ δὲ τίχτειν ὄβρις μὲν παλαιὰ νεάζουσαν ἐν κακοῖς βροτῶν ὄβριν | τότ' ἢ τότ' εὖτ' ἂν τὸ χύριον μὲν (764—766). «Обычно старая наглость порождает среди бед людей новую наглость, рано или поздно, когда наступит подходящее время».

Эти стихи бросают свет на весь ход мыслей Эсхила.⁶ Старая наглость — имеется в виду преступность предка, обладателя большого счастья. Она порождает то же свойство у потомков, которые отличаются еще большей наглостью, рано или поздно проявляющейся при подходящих условиях. Не само счастье человека вызывает кару, а та ὄβρις, которая бывает соединена со счастьем, удачливостью. Справедливому дому нечего опасаться печальных последствий. Они бывают там, где все началось с нечестивого деяния — δυσσεβές ἔργον. Потомки несправедливо благоденствующего человека терпят невзгоды не за прегрешения предка, а за то, что они сами в еще большей степени, чем их предок, являются носителями преступных свойств, которые они не замедлят проявить при благоприятных обстоятельствах.

Нам нет надобности строить догадки относительно того, является ли мысль, высказанная Эсхилом, основой его мировоззрения, или она возникла (или была привлечена) ad hoc в

данном контексте и в дальнейшем ни к чему его самого не обязывала.⁷ Важно другое: кто-то (почему бы это не мог быть сам Эсхил?), задумавшись над карой потомков преступного предка, нашел оправдание этому явлению в том, что сами потомки в силу своего происхождения оказываются преступными не только потенциально, но и реально — их *ἔργα* выходит наружу, когда внешняя обстановка, а это бывает рано или поздно, способствует выявлению их свойств. Значит, они караются не за вины предка, а за свои собственные.

Мы не знаем, оказали ли стихи Солона непосредственное влияние на Эсхила, держал ли он их постоянно в своем сознании, но судьба безвинно страдающих потомков не была для трагика чем-то безразличным. Свое решение недоуменного вопроса он выносит на сцену, громко заявляет о нем многочисленным зрителям, всему афинскому гражданству. Открыто высказывается опровержение старого верования.

Для Солона и Феогнида дети и потомки являются безвинными страдальцами, и эта истина вызывает у них две разные реакции. Эсхил отрицает истинность старинного представления и тем самым утверждает справедливость и закономерность наблюдаемых в жизни явлений.

Солоновское или отражающееся у Солона определение *ἀναιμία* стало исходной точкой для размышлений последующих поэтов, приведшей одного к восстанию против несправедливой воли богов, другого — к обоснованию веры в их справедливость.

Примечания

¹ Именно так объясняет выражение *ἀναιμία ἔργα* принимающий эту поправку В. Тейффель. — См.: Teuffel W. Zu den griechischen Elegikern. — "Philologus", 1852, Jg. 7, S. 558. — При обсуждении статьи Я. М. Боровский высказал основательное мнение, что взглядам Солона более соответствует чтение *ἀναιμία*, нежели резкое *ἀναιμία*.

² Прямой смысл слов Солона не вызывает никаких сомнений (*ἀναιμία* — тот, на ком не лежит *αἰτία* — вина). См., напр.: Wilamowitz-Moellendorff U. Sappho und Simonides. Berlin, 1913, S. 264 (schuldlose Kinder); Linforth J. M. Solon the Athenian. Berkeley, 1919, p. 165; Jaeger W. Paideia I². Berlin u. Leipzig, 1936, S. 198; Franço Z. Frühgriechische Lyriker. Berlin, 1971 (перевод: unschuldige Kinder).

³ О каре, постигающей потомков человека, давшего ложную клятву: Геродот. Труды и Дни, ст. 282 сл.; Геродот, VI, 86 [ответ пифии спартанцу Главку]. См.: Weiss E. Griechisches Privatrecht. Bd. I. Leipzig, 1923, S. 196.

⁴ О воззрениях Солона, его вере в божественное управление миром, его взглядах на богов как охранителей нравственной гармонии и государственного порядка см.: Wilamowitz-Moellendorff U. Sappho und Simonides; Reinhardt K. Solons Elegie als *ἔκστασις*. — Rheinisches Museum für Philologie, N. F., 1916, Bd. 71, S. 134; Ziegler K. Solon als Mensch und Dichter. — Neue Jahrbücher f. d. klassische Altertum, 1922, Bd. I, p. 200; Jaeger W. Solons Eunomie. — Sitzungsberichte d. Preuss. Akademie d. Wis-

senschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1926, S. 69 sqq.; Pfeiffer R. Gottheit und Individuum in der frühgriechischen Lyrik. — "Philologus", 1929, Bd. LXXXIV (N. F., XXXVIII), p. 146 sq.; Jaeger W. Paideia I², p. 197. — О традиционности взглядов Солона см.: Croiset M. La morale et la cité dans les poésies de Solon. — In: Académie des inscriptions et belles-lettres — C. R., 1903, p. 581 s.

⁵ О законодательстве Солона см., напр.: Glotz G. La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce. Paris, 1904, passim, особенно p. 32 — направленность против старых «солидарностей» является бесспорным доказательством подлинности соловского закона.

⁶ Непосредственное толкование стихов Эсхила дается здесь в полном согласии с обычной интерпретацией. — См., например: Naegelsbach C. F. De religionibus Orestiam Aeschyli continentibus. Erlangae, 1843, p. 19; Dronke G. Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles. — Jahrbücher f. classische Philologie, s. a., Suppl., Bd. IV, H. 1, S. 44 sqq.; Buchholz E. Die sittliche Weltanschauung des Pindars und Aeschylos. Leipzig, 1869, S. 182 sqq.; Aeschylos' Agamemnon. Hrsg. v. Gilbert. Leipzig, 1874, ad loc.; Schmidt L. Die Ethik der alten Griechen. Bd. I. Berlin, 1882, S. 139; Günther G. Grundzüge der tragischen Kunst, aus dem Drama der Griechen entwickelt. Leipzig — Berlin, 1885, S. 116 sqq.; Girard J. Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle. Paris, 1887, p. 434 sqq.; Шестаков С. («Агамемнон» Эсхила, перевод). — Учен. зап. Казанск. ун-та, 1890, т. LVII, кн. 6, с. 48, 51 сл., 60; Richter P. Zur Dramaturgie des Aeschylus. Leipzig, 1892, S. 156 sq.; Wilamowitz-Moellendorff U. Aeschylos' Interpretationen. Berlin, 1914, S. 196 sq.; Murray G. Aeschylus. Oxford, 1940, p. 215; Aeschylus Agamemnon. Ed. by L. D. Denniston a. D. Page. Oxford, 1957, ad loc., p. 135; Ярхо В. Н. Эсхил. М., 1958, с. 148 сл.; Thomson G. The Oresteia of Aeschylus, vol. II. Prague, 1966, p. 64.

⁷ Так думает П. Рихтер (Richter P. Zur Dramaturgie des Aeschylus, S. 157 sq.).

А. И. ЗАПЦЕВ

ОКСИРИНХСКИЙ ПАПИРУС 2245 И ТРИЛОГИЯ ЭСХИЛА О ПРОМЕТЕЕ

Как известно, многочисленные трудности, возникающие при интерпретации стоящего особняком не только среди произведений Эсхила, но в известной степени и среди всей аттической трагедии «Прикованного Прометея», породили не только противоречивые толкования общей направленности трагедии, но даже серьезные сомнения в ее принадлежности Эсхилу.¹ Трудности эти обусловлены, в частности, тем, что из двух других трагедий, составлявших вместе с «Прикованным Прометеем» трилогию, только от одной — «Прометея Освобождаемого» — дошли до нас фрагменты и свидетельства,² позволяющие в какой-то мере реконструировать ее содержание; что же касается третьей трагедии трилогии, то состояние наших источников вызывает к жизни лишь взаимоисключающие догадки.³

В списке произведений Эсхила,⁴ а также в схолиях к «Прикованному Прометею»⁵ и у Авла Геллия⁶ засвидетельствовано