

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ЛИРИКЕ

В изучении ранней греческой лирики (VII-Vвв. до н. э.) в последнее время значительно усилился интерес к выявлению тех ее формальных особенностей, которые восходят к традициям устной поэзии, к общему для эпоса и лирики запасу лексических и ритмических формул¹. Нельзя отрицать полезность подобных исследований, если даже иногда их авторы понимают термин „формула“ достаточно широко и не делают различия между устойчивым словосочетанием и местом какого-то определенного слова в стихе, обусловленным ритмической структурой этого слова². В то же время следует заметить, что за сходством лексики иногда упускается из виду существенное различие между мировоззрением эпического поэта и лирического автора, у которого „эпические“ формулы часто наполняются совершенно новым содержанием.

Так, давно установлено, насколько по-разному трактует эпос, с одной стороны, и Тиртей, с другой, такие понятия, как ἀρετή

¹ См. J. A. Notopoulos, Homer, Hesiod and the Achaean heritage of oral poetry, „Hesperia“ 20 (1960), 177—197; D. Page, Archilochus and the oral tradition, „Archiloque. Entretiens sur l'antiquité classique“, t. X. Genève, 1964, 117—163; P. Giannini, Espressioni formulari nell'elegia greca arcaica, QUCC 16 (1973), 7—78. В примечаниях у Джаннини — много ссылок на литературу вопроса.

² Например, Джаннини часто считает формуулами сочетания различных членов предложения, выделение которых в „формулу“ разрывает синтаксические связи; общим же для таких „формул“ является только ритмическая структура какого-нибудь одного слова. Так, ясно, что формы ἀγαθοῦ и ἀγαθῶν больше всего подходят для завершения первой или второй половины пентаметра, где они, естественно, и встречаются пять раз у Феогнида (ук. ст., стр. 15). Но следует ли отсюда, что εἰδότες οὗτ' ἀγαθῶν и βούλεται ἔξ ἀγαθῶν, не дающие связного смысла, надо считать формуулами? Аналогичные случаи на стр. 19 (любая форма от ἀμπλαχῆ дает завершение hemiepes, но ни один из приводимых примеров не повторяется verbatim и не составляет formula-type, как это выставляет Джаннини в качестве методологического требования на стр. 11), 20 и 23 (ясно, что ἀνήρ в дактиле может употребляться только с предшествующими определением, составляющим трохей, а форме ἀνθρώπων или ἀνθρώποις должно предшествовать определение, дающее спондей), 25 (ἀργαλέου или ἀργαλέη в завершении hemiepes с предшествующими различными определениями), 32 (ἰδεῖν), 37 (ἔξοπίσω) и мн. др. О недостаточной разработанности самого понятия „формульности“ и неясности существующих определений см.: E. Dönt, „Anzeiger für die Altertumswissenschaft“ 21 (1968) 137 сл.; 23 (1950), 129—132; И. М. Тронский. Вопросы языкового развития в античном обществе, Ленинград, 1973, 144—147.

и ἀνὴρ ἀγαθός³. Добавим к этому еще один пример — значение прилагательного *χρατερόφρων* в эпосе и в единственной дошедшей до нас элегии Каллина. У Гомера эпитет *χρατερόφρων* прилагается к легендарным героям или полубогам (Гераклу, Ил. 14,324; Кастроу и Полидевку, Од. 11, 299; Одиссею, Од 4,333=17,124), характеризуя их врожденное свойство⁴. Каллин называет *χρατερόφρων* ἀνὴρ того, кто доблестно защищает отчество и за это удостаивается от граждан почитания наравне с полубогом (ст. 18 сл.). При чрезвычайной близости лексических средств, используемых Каллином, к гомеровскому словоупотреблению, исходный пункт и система доказательств в его элегии совсем иные, чем в эпосе.

То же самое справедливо по отношению к Архилоху, вследствие чего нельзя согласиться с утверждением Пэйджа, будто „по своему духу“ поэзия Архилоха отличается от эпоса, а „по стилю — нет“⁵. Понятие стиля не может ограничиваться суммой сходных фразеологизмов или метрических формул; стиль включает в себя целенаправленное использование лексических средств, подчиненное мировоззренческим установкам автора, и изучение литературного произведения только как замкнутого художес венного организма, вне связи с породившими его социальными условиями, представляется очевидный шаг назад по сравнению с результатами, уже достигнутыми в классической филологии. Поэтому возникает необходимость вновь обратить внимание на некоторые вопросы, по-разному решаемые древнегреческими лирическими поэтами в зависимости от общей идеологической направленно ти их творчества. К числу этих вопросов относится и проблема нравственной ответственности индивида.

Разумеется, некая сумма мировоззренческих представлений объединяет достаточно различных по их общественной позиции поэтов. Во всевластии Зевса, в непознаваемости его замыслов одинаково убеждены Архилох и Солон, Семонид и Пиндар⁶. Вместе

³ На это еще сорок лет тому назад обратил внимание W. Jaeger, *Tyrtaios über die wahre φρέστη* SBB, 1932, 537—568. О необходимости семантического анализа в связи с новыми общественными условиями справедливо пишет B. Gentili, *Lirica greca arcaica e tardo arcaica*. в. кн.: *Introduzione allo studio della cultura classica*, Milano, 1972, 74—77, 93. См. также литературу у Джаннини, пр. 5.

⁴ В таком же значении — у Ивика, фр. 17 Page, где речь идет о Палладе, рожденной Зевсом.

⁵ Page, ук. ст., стр. 161.

⁶ Во власти богов и Зевса свершение всего (*τέλος ἔχει*): Архил., фр. 223 L B; См., фр. I: 1,5.; Солон, фр. I: 17,58; Феогн., 660; Алкм., фр. I: 83 сл.; Пинд. Ол. XII 104 сл.; Нем. VII 57; X 29;ср. Пиф. IX 44 сл. Напротив, людям неведомо, каков будет результат их усилий и исход их надежд, поскольку богам свойственно одних возносить, других низвергать: Архил., фр. 123; Солон, фр. I: 33—70; Феогн., 135 сл., 164, 639 сл.; Пинд., Ол. VII 24—26; XII 5—12; Пиф. XII 88 сл., III 20—33; VIII 75—78; Нем. VI 6—8; VIII 44; XI 29—32, 43—46; фр. 182. Замыслы богов непознаваемы, и не следует удивляться ничему, раз оно произошло по воле Зевса: Архил., фр. 82; Солон, фр. 17: Пинд., Ол. XII 7 сл.; Пиф. X 48—50.

с тем, несомненно расхождение между лирическими авторами во взглядах на обоснованность и справедливость судьбы, возносящей и ниспровергающей смертных, и на зависимость между людской долей и естественным ходом вещей в природе.

Уже Архилох взвыкал к Зевсу, ища в нем нелицеприятного судью всех человеческих дел, справедливых и несправедливых, и ожидая от него наказания преступника, нарушившего данную им клятву (фр. 171LB)⁷. Представление о карающих функциях Зевса получает дальнейшее развитие у Солона в известной элегии к музам, самое содержание которой показывает, как настойчиво бьется аттическая общественная мысль над проблемой праведливого мироустройства. Противоречие между двумя половинами этой элегии (ст. 1—32 с примыкающим к ним по смыслу заключением, 71—76, с одной стороны, и ст. 33—70, — с другой) отражает сложность и противоречивость действительности, в которой Солон стремится обнаружить справедливое воздаяние за совершенное преступление в качестве основного закона мироздания. И если непостижимая воля богов не всегда укладывается в рамки рациональной модели Солона, в конечном итоге он все же возвращается к мысли о том, что месть Зевса настигает виновного в неправедном обогащении (ср. ἀτῇ..., ὃν ὅποτε Ζεὺς πέμψῃ τεισομένην, 75 сл., и Ζηνὸς τίσις, ἔτεισεν, τίνουσιν в. ст., 25, 29, 31, замыкающих первую часть элегии).

Еще настойчивее мысль о собственной ответственности человека звучит, како известно, в знаменитой „Евномии“ (фр. 3), которую уже В. Егер не без основания сопоставил с речью Зевса в I книге „Одиссеи“⁸. И хотя Егер несколько преувеличивал значение речи Зевса для всей концепции „Одиссеи“, в обоих случаях несомненно отчетливое противопоставление неразумного поведения людей благодетельной божественной воле⁹. Аналогичным образом в небольшом фр. 8 Солон прямо призывает своих соотечественников не взваливать вину за установление тирании на богов: ведь граждане сами усилили претендентов на личную власть и за это попали во рабство (μὴ θεοῖσιν τούτων μοῖραν ἐπαυμφέρετε — αὐτοὶ γάρ... καὶ διὰ ταῦτα κακὴν ἔσχετε δουλοσύνην, ст. 2—4).

Таким образом, „доля“, μοῖρα, выпадающая человеку в этом мире, зависит, в представлении Солона, в значительной степени от самого человека. Чрезмерное стремление к богатству,

⁷ Связь βέβης с нарушением клятвы (βρῆσα) восходит еще к Гесиоду, для которого понятие βέβης связывается в первую очередь с „неправедным судом“ и всякого рода клятвопреступлением. См. В. Ярхо, Религиозно-правственная проблематика в поэмах Гесиода, ВДИ 1965, № 3, стр. 17 сл.; К пониманию термина βέβης в древнегреческой поэзии архаического общества, В кн.: „Античное общество“, М., 1967, стр. 356 сл.

⁸ W. Jaeger, Solons Eunomie, SBB 1926, 73 сл.

⁹ Ср. Од I, 33 сл.: οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ//σφῆσιν ἀτασθαλίησιν... — Солон, фр. 3:5 сл.: αὐτοὶ δὲ... ἀφραδίησιν//ἀστοὶ...

нарушение священных заповедей Справедливости (*σεμνὰ Δίκης θέμεθλα* фр. 3, ст. 14) ставит под удар богов не только непосредственно виновного, но и весь социальный коллектив, к которому он принадлежит. Нарушения общественной морали недаром характеризуются как *ἀδικα ἔργατα* (фр. 1, г2; 3, 11; ср. *ἀδίκος νόος*, фр. 3,7). — нормой поведения для индивида является *δίκη*, понятие, в котором все еще ощущается первоначальное представление о том, что „подобает“ делать людям в соответствии с их общественным положением.

Иную позицию в этих вопросах занимает Пиндар.

Нельзя сказать, чтобы он остался совсем в стороне от той линии древнегреческой этики, которая связана для нас с именами Гесиода и Солона. Среди приводимых им для назидания мифологических примеров найдется несколько таких, в которых герои несут кару от богов за свою необузданную ненасытность (*χρόος*), гордыню (*ὕβρις*), чрезмерную жажду наживы (*χέρδος*)¹⁰. По мнению Пиндара, похвалы сограждан и благосклонности Зевса заслуживает тот, кто, будучи счастливым и богатым, сдерживает в мыслях тяжкое пресыщение (Истм. III 1—6). Поэтому Пиндар стремится всячески подчеркнуть непричастность воспеваемых им героев к *ὕβρις*¹¹ и похвалить их за соблюдение справедливости. Впрочем, именно эти похвалы показывают, что *δίκη* является для Пиндара совершенно „номенклатурной“ категорией, чаще всего не вызывающей у него никаких конкретных общественных ассоциаций.

Правда, призыв, адресованный Гиерону¹², править народом по справедливости (*δικαίω τηδαλίωι*, Пиф. I 86), вызван, очевидно, тем обстоятельством, что в прошлом у сиракузского тирана были не вполне безупречные деяния. Есть сообщение скоплиев (к Пиф. I 91), что еще при жизни Гелона Гиерон строил против него козни в борьбе за власть. После смерти старшего брата Гиерон явно

¹⁰ Ол. I 56 сл.; Пиф. II 28; III 54; IV 139 с.; Нем. IX 33; XI 47 сл.; Пиф. I 92.

¹¹ Диагор, следуя заветам отцов, идет „по дороге, враждебной гордыне“ (*ὕβριος ἐχθράν ὄδον*, Ол. VII 89—91). Изгнанный из Кирены Дамо菲尔 „умеет ненавидеть гордеца“ (*ἐμαθε δ' ὕβρίζοντα μισεῖν*, Пиф. IV 284). Клеонимиды, о которых речь пойдет ниже, „свободны от кичливой гордыни“ (*κελαδευνᾶς τ' ὀρφανοὶ ὕβριος*, Ист. IV 8 сл.). Для беспечальной жизни необходимо избегать „страшной гордыни“ *ἀλινὰν ὕβριν*, Пиф. XI 55). В начале Ол. XIII Пиндар видит задачу Дики, Евномии и Ирины (которых он, следуя за Гесиодом, Теог., 901 сл., называет дочерьми Фемиды) в том, чтобы отражать от государства „Гордыню, дерзновенную мать Ненасытности“ (*ἀλέξειν "Ὕβριν, Κόρου ματέρα θρασύμυθον*, 6—10).

¹² Существует мнение, что заключительные наставления в Пиф. I адресованы не Гиерону, а его сыну Дейномену, юному царю Эты (напр., U. Wilamowitz-Moellendorff, Pindaros, Berlin, 1922, 300; R. Oehler, Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung, Aarau, 1925, 62; H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, N.-J., 1951, 585). Однако я не мог найти в тексте подтверждения этому толкованию и вместе с большинством исследователей считаю адресатом рекомендаций Пиндара самого Гиерона.

стремился избавиться от Полизала и вследствие этого чуть не оказался втянутым в войну с Фероном (Диод. XI 48,3—5). Наконец, если массовые изгнания с мест и переселение по воле тирана в другие города коренных жителей и не представляли чего-либо необычного в практике сицилийских правителей [так поступил Гелон с населением Камарины, Гелы, Мегар и Евбеи (Геродот, VII 56); Гиерон, основывая Этну и выселив для этой цели катанцев и наксосцев (Диод. XI 49), следовал примеру своего предшественника], то выдача Ферону гимерийцев, обратившихся к Гиерону за помощью против жестоко притеснявшего их Фрасидея (там же, 48,6—8), явно не укладывается в нормы покровительства чужеземцам. Поэтому наставление Пиндару Гиерону „править по справедливости“ можно считать вполне обоснованным.

В других случаях, однако, Пиндар видит в „справедливости“ не более, чем обязательное свойство царя или знатного человека, не подкрепляемое какой-либо его практической деятельностью или, наоборот, вовсе ею опровергаемое. Так, нет оснований подвергать сомнению высокую оценку, которую Пиндар дает киренскому изгнаннику Дамофилю, обладающему „справедливым разумом“ (Пиф. IV 280 сл.: δίκαιον . . . πραπίδων). Но, как выясняется, и киренский царь Аркесилай, против которого было направлено восстание под предводительством Дамофилы, тоже „по справедливости“ (ἐν δίκαιῳ) вознесен на вершину счастья (Пиф. V 14), — боги даровали ему πολὺς ὄλβος, явно не сообразуясь с его нравственными качествами¹³.

Требовать от пиндаровских богов определенной этической позиции нельзя именно по той причине, что в основе мироздания поэт видит, в отличие от Гесиода и Солона, не справедливое воздаяние смертным за их поведение, а чередование в жизни человека удач и бедствий, нисколько не обусловленное их собственной деятельностью; оно столь же естественно, как переменное плодо-

¹³ Вскоре после 462 г., к которому относятся Пиф. IV и V, Аркесилай был убит народом в результате восстания или переворота, — не слишком подходящий конец для царя, олицетворявшего справедливость. В связи с оценкой Аркесилая сп. также другие, ни к чему не обязывающие характеристики с участием δίκῃ: Ол. VII 17; Пиф. VI 47 сл.; VIII 70 сл.; Нем. III 29; IX 44; X 12. „Справедливость“ со времен Гесиода и Солона считается такой же обязательной нормой поведения для идеального правителя, как покровительство чужеземцам, — соответственно и этим качеством Пиндар наделяет и Ферона, и Гиерона, и Лампона с Эгинами и вообще всех потомков Эзака на Эгине (Ол. II 6; Пиф. III 71; Ист. VI 70; IX; IX 5; сп. Ол. VIII 22, 26; Нем. IV 11—13). В отношении Гиерона это высказывание (ξείνοις δὲ θυμαστός πάτήρ, Пиф. III 71) звучит особенно пикантно в свете уже упомянутой выдачи им гимерийцев Ферону. Что касается его отношения к собственным подданным, то два сообщения заставляют усомниться в справедливости других слов, сказанных о Гиероне Пиндаром (πρᾶξς ἀστοῖς, Пиф. III 71): I) использование Гиероном женщин-наводчиц и осведомителей-шипонов (Арист., Пол. V 9, 3, р. 1313 b); 2) разрушение его гробницы бывшими катанскими изгнанниками (Страб., VI 2, 3, р. 268). „Ласковому к гражданам“ Гиерону едва ли пришлось бы прибегать к таким мерам при жизни и испытать такой позор после смерти.

родие и отдых пашни и деревьев. И для людей смена успехов и неудач — закон природы (Нем. XI 39—43), не оставляющий места для применения нравственных критериев.

Если у Солона и ионийских философов перенесение на природу их общественного опыта служило средством доказательства естественной обусловленности этических норм¹⁴, то ход мысли Пиндара — прямо противоположный. То туда, то сюда бросает людей дыхание ветра, и счастье подобно обильному дождю, не надолго проливающемуся с небес (Пиф. III 104—106; Истм. IV 6). При таком положении вещей трудно рассчитывать, что доблестные поступки будут награждены богами, а позорные — наказаны¹⁵. О последних Пиндар предпочитает вообще не упоминать, а когда без этого совсем нельзя обойтись, то бедствия, постигшие какой-нибудь знатный род, расцениваются как следствие того самого естественного порядка вещей, по которому на одно благо бессмертные дают людям две беды (Пиф. III 81). С этой точки зрения показательны рассуждения Пиндара о его соотечественниках-фиванцах, запятнавших себя в глазах всей остальной Греции союзом с персами.

Как известно, Пиндар не отличался политической прозорливостью и долго не понимал ни значения победы, одержанной греками при Марафоне, ни всей величины опасности, угрожавшей Элладе накануне Саламинского сражения. Но последний, к которым привела для его родного города проперсидская позиция,

¹⁴ В первую очередь следует назвать известный фр. 11 Солона: „Ветры волнуют море, но если бы его никто не тревожил, оно было бы самым справедливым (*δίκαιοτάτη*) из всего существующего“. Справедливость приобретает здесь значение искони присущей миру закономерности, организованности, Аналогичная мысль — у Анаксимандра (фр. В I), которому возникновение и разрушение (*ἡ φύσις*) всего существующего представляется как вечный судебный процесс: одни вещи несут наказание и получают возмездие от других за свою несправедливость (*διδόναι γάρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλους τῆς ἀδικίας*), т.е. та сторона, которая захватила больше, чем ей положено, расплачивается другой, пострадавшей стороной; законом же существования предметов является *δίκη* — „равенство“, „справедливость“, его нарушение — *ἀδικία*. См. К. К. Зельин, Новые работы о философии Анаксимандра, ВДИ 1971, № 4, стр. 133, сл. 140, 147 сл.

Поэтому, и у Гераклита (фр. В 94) Эринии выступают как исполнительницы воли Дики, которые покарают даже солнце, если оно преступит положенную ему меру (*ὑπερβήσει μέτρα*).

¹⁵ Общий картины не меняют такие исключения, как награда Пелея за его отказ от безнравственных притязаний Ипполиты (Нем. V 25—37), — в Нем. IV 54—68 его брачный союз с Фетидой является не более чем осуществлением „сужденного Зевсом“ (τὸ μέροιμον Διόβεν πεπρωμένον). Ср. А. Köhnen, Die Funktion des Mythos bei Pindar, B.-N.-Y., 1971, 199—206. Что касается нравственных функций самих богов, о чем также встречаются отдельные высказывания (Пиф. II 49—52; VIII 1 сл., 10—12; Нем. X 54; фр. 159; 169, 2), то они находятся в вопиющем противоречии с позицией, занятой Зевсом в конфликте Диоскуров с Афареидами: последние, как известно, преследовали Диоскуров за похищение стада и само же оказались в глазах Зевса виноватыми (Нем. X 57—72). Норвуд с полным основанием называет поведение Зевса в Нем. X „бесстыдной несправедливостью“ (G. Nordwood, Pindar, Univ. of Calif., 1945, 56).

занятая фиванской аристократией, он не мог не оценить, — достаточно вспомнить его высказывания в Истм. VIII, 9—15, о „камне Тантала“, нависшем над Фивами после их участия в битве при Платеях на стороне персов¹⁶. Точно так же Пиндар не мог не понимать, что гибель его соотечественников в этом сражении или изгнание особенно активных его участников являются результатом их собственной политической позиции, заслуживающей определенной этической оценки. Ничего подобного мы у Пиндара, конечно, не найдем.

В начале IV Истмийской оды, посвященной фиванцу Мелиссу из рода Клеонимидов, Пиндар, как обычно, вспоминает о его предках и притом о достаточно близких по времени. Род Клеонимидов издревле пользуется в Фивах почетом, для многих соседей они являются проксенами, и к тому же совершенно свободны от кичливой гордыни, и тем не менее (ἀλλὰ . . . γάρ . . .) жестокая буря войны некогда опустошила их блаженный очаг, унеся в один день четырех мужей из славного рода. Только теперь, благодаря победе Мелисса, к его роду вернулась прежняя слава (ст. 7—9, 19 сл.). Аналогичным образом истмийская победа фиванца Геродота возрождает славу его отца Асоподора, пережившего незадолго до этого „кораблекрушение“ (Истм. I 36—40).

Исследователи давно расшифровали иносказательные выражения Пиндара в этих одах: „буря войны“, унесшая навеки четырех Клеонимидов, равно как и несчастье, настигшее Асоподора, — не что иное, как Платейская битва¹⁷. Если об участии и гибели в ней Клеонимидов ода Пиндара является единственным свидетельством, то о роли Асоподора сообщает довольно подробно Геродот: в сражении при Платеях Асоподор командовал отрядом фиванской конницы, прикрывавшей отступление персов. Когда он заметил приближающихся в беспорядке к полю битвы мегарян и флиунгцев, он напал на них со своей конницей, положил на месте шестьсот человек, а остальных преследовал до самого Киферона (IX 69). После победы греческого ополчения Асоподор, судя по той же Истм. I 34 сл., бежал вместе с сыном в Орхомен, откуда несколько лет спустя¹⁸ сумел вернуться в Фивы благодаря победе сына.

Таким образом, в поведении Клеонимидов и тем более — Асоподора отчетливо проявляется их индивидуальное решение¹⁹ и его реализация, которые меньше всего можно относить на счет

¹⁶ См. C. M. Bowra, Pindar, Oxf., 1964, 108—115; W. Kierdorf, Erlebnis und Darstellung der Perserkriege, Göttingen, 1966, 30—36 (там же — предшествующая литература).

¹⁷ J. H. Finley, Jr., Pindar and the Persian invasion, H St, 63 (1958), 124 сл.

¹⁸ Временем написания Истм. I нам представляется более вероятным конец 470-х годов, чем начало 450-х (см. Bowra, o. c., 410).

¹⁹ Определенная часть фиванцев, как известно, стремилась принять участие в борьбе против персов, — см. Bowra, 110.

богов. Однако Пиндар расценивает эти мрачные события в роду победителей все под тем же углом зрения, что и течение всякой человеческой жизни: гибель Клеонимидов — жестокий ураган и зимний мрак (*τραχεῖς νύφας, χειμέριος ζέφος*), победа Мелисса — весна, когда земля покрывается пурпурными розами (Истм. IV 35 сл.); эмиграция Асоподора — кораблекрушение (*ναυαγία*), победа его сына — возвращение к прежнему благородству (*εὐαμερία*, Истм. I 36—40). Пиндар мыслит такими категориями, как смена времен года или стихийные бедствия, не доступные управлению со стороны человека. Все, что с ним происходит, — следствие божественной воли (*δαιμόνων βουλαί*, IV 37; ср. σὺν θεῷ, 23) или судьбы (*αἰσα, πότιος*, I 35, 39).

Э. Банди, исследовавший Истм. I в чисто формальном плане, видит в „кораблекрушении“ Асоподора, как и в гибели Клеонимидов, характерный для Пиндаря прием, сводящийся к созданию мрачного фона, на котором по контрасту еще ярче блестят новые победы знатного рода²⁰. Однако для Пиндаря дело не ограничивается художественным приемом: падения и взлеты в роду победителя служат для поэта доказательством того, что даже собственные, вполне сознательные действия человека — не более, чем проявления закона, столь же неизбежного, како происходящая с естественной необходимостью смена времен год или не зависящее от человека неблагоприятное стечье обстоятельств (*συντυχία*). Такой трактовкой человеческого поведения Пиндар фактически устраниет самую возможность постановки вопроса о нравственной ответственности индивида за свои поступки, о соотнесении их с требованиями широкого общественного коллектива.

Москва.

B. H. Ярхо.

ZUM PROBLEM DER MORALISCHEN VERANTWORTUNG IN DER ALTGRIECHISCHEN LYRIK

(*Zusammenfassung*)

Beim Studium der frühgriechischen Lyrik lässt sich in der letzten Zeit ein anwachsendes Interesse an denjenigen Besonderheiten ihrer Form beobachten, die auf die Traditionen der „oral poetry“, auf den für das Epos sowie für die Lyrik gemeinsamen Vorrat an lexischen und rhythmischen Formen zurückzuführen sind. Dabei lässt man häufig aus den Augen, daß die gemeinsamen Schichten im Vokabular bei weitem nicht immer von der gleichen Weltanschauung des epischen Dichters und des lyrischen Poeten zeugen, da der letztere die „epischen“ Formeln nur all zu oft mit einem neuen Gehalt ausfüllt. Die Betrachtung eines literarischen Werkes nur als eines auf sich selbst bezogenen Organismus ohne jeglichen Zusammenhang mit den sozialen Bedingungen, die es ins Leben gerufen hatten, ist damit ein krasser Rückschritt, verglichen mit den schon vorhandenen Leistungen der klassischen Philologie. Es entsteht aus diesem Grunde eine Notwendigkeit, auf einige

²⁰ E. L. Bundy, *Studia Pindarica. II: The first Isthmian ode. Univ. of Calif. 1962*, 47—53.

Fragen enzugehen, die von den altgriechischen Dichtern je nach der ideologischen Grundlage ihres Schaffens entschieden wurden. Zu diesen Fragen zählt auch das Problem der moralischen Verantwortung des Individuums.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine Anzahl der Weltanschauungsmotive (z. B. die Allmacht des Zeus, die Unergründlichkeit seiner Pläne u.a.) bei den in ihren sozialen Ansichten ziemlich unterschiedlichen Dichtern die gleiche ist. Und doch stellt Solon an seine Mitbürger moralische Forderungen, wo das Tun eines Menschen mit den Normen einer gerechten gesellschaftlichen Einrichtung bemessen wird, die unter Gottes Schutz steht. Für Pindar dagegen ist die Wandelbarkeit eines menschlichen Schicksals, das abwechselnde Glück und Pech, bedingt durch keine eigenen Verdienste oder Verstöße, ein Naturgesetz.

Von dem politischen Standpunkte aus verhelfen dem Pindar diese Ansichten unter anderem dazu, einige Vertreter der thebanischen Aristokratie zu rehabilitieren, die sich durch den Bund mit den Persern befleckt hatten: die vier Kleonymiden (Isthm. VII 7—9, 19 f.) und den Asopodor (Isthm. I 36—40), welche in der Schlacht bei Plataeae an der Seite der Perser gekämpft hatten. Die völlig bewußten Handlungen eines Individuums werden somit von Pindar als Offenbarungen desselben Naturgesetzes wahrgenommen, durch welches z. B. die Jahreszeit mit einer unumstößlichen Notwendigkeit einander ablösen.