

УДК: 433

ХОРЕГИЯ КАК ПОЛИСНЫЙ ИНСТИТУТ В АФИНАХ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Новоселов А.С.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Аннотация

Афинский театр – одно из главных достижений античной цивилизации, однако его значение не исчерпывается только культурными функциями. Театральные представления в классическую эпоху (V-IV вв. до н.э.) неизменно проходили в рамках религиозных праздников, что заставляет обратить внимание на тесную связь театра с религией. Многочисленные праздники, в свою очередь, были одним из инструментов упрочения гражданской общины, а это уже требует обратить внимание на политическое измерение театра. В данной статье рассматривается хорегия – особая общественная служба в древних Афинах, в рамках которой организация театральных представлений возлагалась на наиболее состоятельных граждан полиса. На материале речи Демосфена «Против Мидия» (XXI) автор пытается установить, какую роль хорегия занимала в общественной жизни города и какое место ей было отведено в системе полисных институтов.

Ключевые слова

Афинский театр, хорегия, полис, Демосфен, демократия.

Введение

Тот факт, что в Афинах классического периода религия и театр были неразрывно связаны, в исторической науке является общим местом. Об этом свидетельствует уже то, что театральные представления ставились не в любое время, а именно на религиозных праздниках – в частности, Великих Дионисиях, одном из главных афинских фестивалей. Однако неверно считать, что функция праздника ограничивалась лишь почитанием бога Диониса. Этот праздник, как и многие другие, был важной частью общественно-политической жизни города. Театральное представление в этом смысле было не просто формой подношения богу, но еще и инструментом цементирования гражданского коллектива. Особенно отчетливо это видно на материале судебной речи Демосфена против Мидия (XXI), которая датируется практически самым концом классической эпохи (351/350 гг. до н.э.). Отследить важность театра для жизни города невозможно без обращения к специфическим обстоятельствам организации представлений. Дело в том, что их подготовка проходила в рамках особой литургии (общественной службы) – хорегии, которая возлагала организацию театрального зрелища на плечи наиболее состоятельных граждан полиса.

Хотя ввиду ограниченности литературных источников речь Демосфена критически важна для историков, исследующих античный театр, в историографии нечасто обращается внимание на исключительное положение хорега (организатора театрального представления) в контексте политической жизни города, что обуславливает актуальность настоящей статьи. Хорегия как особый полисный институт в принципе нечасто становится предметом специальных исторических исследований, что лишний раз подчеркивает необходимость ее внимательного изучения.

Цель настоящей работы – на материале речи Демосфена установить роль хорегии как полисного института, обозначить ее место в общественной жизни Афин в классический период (V-IV вв. до н.э.).

Прежде всего необходимо обозначить, что в центре избранного нами подхода лежат принципы историзма, объективности, всесторонности и конкретности. Ключевой метод, применимый к настоящей проблеме, – историко-системный, что предполагает рассмотрение хорегии в контексте других полисных механизмов (например, отправления культа). Поскольку мы имеем дело в первую очередь с текстовыми источниками, принципиальное значение имеет контент-анализ, предполагающий качественную обработку литературных памятников.

Историография

Работы, посвященные политическому измерению античного театра, начали активно появляться в историографии сравнительно недавно – лишь в последней трети XX века. До того театр исследовался преимущественно как род искусства, так что политические и социальные аспекты его бытования нередко выносились за скобки. Отправной точкой для социально-политических исследований театра можно назвать труд французских историков Пьера Видаль-Наке и Жан-Пьера Вернана «Миф и трагедия в Древней Греции» [4], в которой театр стал предметом всестороннего, междисциплинарного исторического анализа. Разумеется, нельзя говорить, что театр исчерпывается тем социально-политическим контекстом, в котором появляются постановки, однако этот институт при ближайшем рассмотрении оказывается местом переплетения важнейших сторон общественной жизни – политики и религии.

Поскольку наибольшее количество источников об истории театра относятся к Аттике, неудивительно, что многие исследователи занимаются прежде всего афинским театром, причем интригует тут уже то, что расцвет драмы в городе совпал с расцветом демократии (практически все прославленные трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида приходятся на V в. до н.э. – золотой век афинской демократии). Ключевой вопрос для истории античного театра заключается в том, как именно соотносятся два этих явления. Генеральных подходов к этому вопросу два. Одни исследователи напрямую связывают подъем театра именно с расцветом демократии, другие – с полисным устройством как таковым, поскольку театр развивался и в недемократических городах [6, С. 38]. Как бы то ни было, в этом свете театральное представление становится прежде всего политическим событием. Даже религиозные праздники, в рамках которых проводились спектакли, с этой точки зрения выглядят местом приложения политических сил, инструментом культурной экспансии Афин (Дионисии проводились весной, в то время года, когда морские путешествия были возможны, так что в город съезжались иностранцы и постановка с этой точки зрения могла быть еще и инструментом пропаганды [12, С. 96]). Кроме того, театр в этом случае предстает еще и своеобразным ристалищем, на котором соревновались различные общественные проекты, выраженные в текстах постановок.

Рассматривая театр как полисный институт, П. Дж. Родс предполагал, что театр цементировал коллективную полисную идентичность, а не пестовал исключительно демократические ценности [6]. В этом отношении демократия как политический феномен действительно кажется вторичным по отношению к полису, поскольку сама демократическая организация может быть частным случаем полисного устройства. Важны с этой точки зрения не особые процедуры назначения архонтов или механизмы работы народного собрания, а отличительные особенности полиса – то, что это была община равноправных граждан. Более того, Джеффри Хендерсон, вторя Родсу, пишет, что драма не является продуктом демократического правления и ее вообще не стоит полностью отождествлять с Афинами [7, С. 179-180]. Встречается такое мнение, что власти просто приспособили унаследованные от тиранического времени практики к демократическим реалиям (скажем, ввели процедуру жеребьевки в хорегию [13, С. 37; 14, С. 18]). Можно сказать, что демократические идеалы в то же время были идейным стержнем для постановок [15, С. 71], что обусловило появление в историографии множества политических интерпретаций сохранившихся драматических текстов [4, С. 244; 11, С. 50].

Сложность всех этих вопросов вынуждает исследователей обратиться к процессу организации театральных представлений. Институт афинских литургий (общественных служб) в об-

щем и институт хорегии в частности уже долгое время находится на периферии внимания исследователей: ему уделяли сравнительно мало места, хотя для изучения финансовой и политической системы этот вопрос является чрезвычайно важным. Многие знаковые работы о литургиях были написаны историками из Германии. Скажем, Августу Бёку принадлежит хрестоматийная работа, в которой рассматривался вопрос об афинских общественных повинностях эпохи классики – «Die Staatshaushaltung der Athener» [8]. Ценность труда Бёка в том, что он подобрал круг важных исторических источников по данной проблеме, к тому же в этом труде был впервые предложен понятийный аппарат и очерчен круг ключевых вопросов, связанных с изучением литургий в Афинах. Из немецких исследователей нужно выделить также и Ульриха фон Виламовица-Мёллендорфа, который обстоятельно и неоднократно писал о проблеме афинских литургий в системном ключе, рассматривая их как часть сложного полисного механизма [9]. В целом на ранних этапах исследования общественные повинности в Афинах часто изучались несистематически, то есть литургиям посвящались отдельные статьи, писались специальные главы в пособиях, однако существенное отличие этих работ в отсутствии общего взгляда, подчиненности темы литургий другим, более широким проблемам.

В отечественной историографии часто разрабатывались относительно узкие аспекты литургических проблем – скажем, афинской эйсфоры или триерархии. Отдельно афинская хорегия была рассмотрена в хрестоматийной работе В.В. Латышева «Очерк греческих древностей» [10]. Лишь недавно – в 2009 г. – проявилась фундаментальная монография по интересующему нас вопросу. Это «Афинские литургии V-IV вв. до н. э.» Л.Д. Бондарь [11], в которой всесторонне (насколько позволяют доступные источники) освещены существовавшие в классических Афинах литургии – как ординарные (ежегодные), так и экстраординарные. Для современной историографии это фактически единственная сводная работа, в которой чрезвычайно внимательно скомпилированы и проанализированы фрагментарные свидетельства античных источников, обзорно рассмотрены существующая историографическая традиция и теоретические разработки исследователей XIX-XX вв.

Что касается непосредственно изучения хорегии, для нее актуально то же соображение, что и для исследования литургий в целом: хорегия сама по себе является предметом научного интереса для довольно узкого круга ученых. С XIX в. она исследовалась главным образом в связи с феноменом афинского театра вообще. В качестве примеров приведем академический обзор истории античного театра, проведенный Маргарет Бибер [12], и книгу «Dithyramb, Tragedy, Comedy» Артура Веллеса Пикард-Кембриджа (1927), посвященную теории театра и особенностям драматических представлений [13].

В отечественной историографии не так много работ, посвященных исключительно хорегии. Одна из таких – книга известного дореволюционного эпитафиста П.В. Никитина «К истории афинских драматических состязаний» [14]. Источниками для исследователя выступают в первую очередь эпитафические свидетельства, на основании которых автор переосмысляет существующую историографическую традицию и выдвигает чрезвычайно смелые для своего времени соображения. Никитин, например, одним из первых сделал вывод о различии между способом избрания хорэга для дифирамбического и для драматического хора, который шел вразрез с расхожей точкой зрения.

В работах отечественных исследователей, которые занимались историей античного театра, также частично затрагивались вопросы хорегии. На русском языке есть несколько таких обзорных работ: Б.В. Варнеке «История античного театра», Д.П. Каллистова «Античный театр», В.В. Головни «История античного театра». В некоторых местах – в том числе и по вопросу литургий – эти книги дублируют друг друга. Недавно, в 2014 г., появилось исследование по истории именно афинского театра: монография О.В. Кулишовой «Античный театр: организация и оформление драматических представлений в Афинах V в. до н.э.» [15]. По интересующему нас вопросу в этой работе также содержится немало ценных размышлений (например, о дидактической роли театральных представлений).

Еще одна немаловажная работа для изучения хорегии была написана Л.П. Маринович – статья «Гражданин на празднике Великих Дионисий и полисная идеология» [16]. Опубликована она

в коллективной монографии «Человек и общество в античном мире». Хотя афинская хорегия и не является центральной темой работы – она посвящена главным образом «гражданскому» изменению религиозных праздников в Афинах и, в частности, Великим Дионисиям, – этой общественной повинности в ней уделено немало внимания. Именно в этой работе исследовательница применила к институту хорегии социологическую теорию дара, описывающую социально-экономические отношения в обществах древности. Экономика дара для исследователей литургии стала едва ли не обязательной оптикой, важной методологической перспективой.

В современной зарубежной историографии едва ли не единственной работой, целиком посвященной только институту хорегии, является монография Питера Уилсона «The Athenian Institution of the Khoregia: the Chorus, the City and the Stage» [3]. Этот труд отличается не только по-настоящему глубоким анализом источников – как литературных и эпиграфических, так и археологических, – но и серьезным размахом исследования. В работе рассмотрена хорегия одновременно и как демократический институт, и как способ выражения аристократического этоса. Это довольно неожиданная точка зрения, принимая во внимание то, что выдвинута она была более двадцати лет назад. Демократическое и аристократическое начало, по Уилсону, не столько противопоставлены друг другу, сколько составляют основу для более широкой системы, элементами которой они и являются, – полиса. Автором детально разобраны организационные вопросы, перформативные аспекты службы, политический фон, а также институт хорегии вне классических Афин. Хорегия рассмотрена исследователем в широком диахронном разрезе, что сообщает работе особую ценность.

Результаты и обсуждение

Поскольку театральные представления были неизменно частью религиозных праздников, необходимо сделать несколько предварительных замечаний об особенностях культа у древних эллинов. Вальтер Буркерт пишет, что эллинскую религию «можно назвать религией без жрецов» [2, С. 173] – в том смысле, что в Элладе, в отличие от, например, Египта, жречество не было замкнутым, гомогенным сословием. Кроме того, древнегреческая религия, как известно, не имела своих канонических текстов (что, впрочем, не умаляло авторитета гомеровского эпоса или «Теогонии» Гесиода, которые всякий эллин знал с детства). Это принципиально меняет характер религиозных практик. Приношения мог при желании воздавать каждый – вне зависимости от пола, возраста или политического статуса.

Однако, несмотря на это, должен был быть отправитель культа, который руководил бы приношением. Как правило, это был человек, обладавший авторитетом. В масштабах всего полиса таким человеком был архонт. Так, в Афинах – наряду с архонтом-эпонимом – был архонт-басилевс, который тоже избирался на год. Архонт-басилевс ведал жертвенными приношениями, а также Ленеями, Анфестериями и полисными мистериями [5, С. 80], архонт-эпоним – крупными городскими празднествами (Панафинами и Дионисиями). «Жрецами» же называли жителей храмов. Статус этот переходил по наследству. Как правило, жрецами становились члены древних родов, причем жрец отвечал только за конкретный культ (вероятно, как-то связанный с историей рода), а не за все культы в целом. Назначались жрецы жеребьевкой, сроком на год. Жречество не становилось для человека целью жизни, оно было, скорее, «почетной обязанностью» [2, С. 169], которая, кроме прочего, еще приносила регулярный доход и обеспечивала высокое положение в гражданском коллективе.

В чем состоял общественный смысл культа? В первую очередь в единении коллектива: на низовом уровне – семьи, на глобальном – полиса. Непосредственно реализовывалось это через совместные приношения. Регулярное отправление культа внушало чувство стабильности, поскольку свидетельствовало об адекватном функционировании политического механизма. Так, гражданское общество и религиозный культ, как сообщающиеся сосуды, поддерживали друг друга и обеспечивали предсказуемость социальной жизни. Хорег, назначенный архонтом-эпонимом, который, в свою очередь, был избран коллективом граждан, обязывался устроить важнейшую часть религиозного праздника, оказываясь, таким образом, в центре полисной схемы.

Он больше не был частным лицом. Хорег нес службу в пользу всего гражданского коллектива. Нелишним будет вспомнить, что исторически, до институционализации театра, хорегом был солист, выделившийся из числа хоревтов [9, с. 262], и такая связь намекает на исключительную важность фигуры хорего как лидера некоторого коллектива.

Религиозная интенция элина, равно как и римлянина, может быть исчерпывающе описана через известную латинскую формулу «Do, ut des» («Я даю, чтобы ты дал»). В отличие от авраамических религий, которые предполагают безвозмездность, бескорыстность деяний, эллинские религиозные практики имели целью расположение богов, благодарность в ответ. Для земледельческих обществ древности расположение бога плодородия – в случае с греками: Диониса – было фактически жизненно важным. С этой точки зрения религиозные празднества были институционализированным приношением богам, и ревностное исполнение хорегии, следовательно, было частным случаем такого приношения, от которого ни много ни мало зависело благосостояние гражданского коллектива. Рассмотрим этот аспект предметно.

Речь Демосфена против Мидия (XXI) – особый случай в практике оратора, поскольку она так и не была произнесена. После того, как Мидий выплатил Демосфену 50 мин, тот отменил процесс. Предыстория инцидента такова: фила Пандионида – одна из десяти афинских фил – не предложила хорегу к Великим Дионисиям; Демосфен вызвался добровольно, однако во время подготовки выступления Мидий нанес ему несколько обид (самая вопиющая – пощечина на сцене) и попытался сорвать представление. Демосфен представляет это дело как процесс о святотатстве; Мидий же, не отрицая своей виновности, утверждает, что речь идет об оскорблении частного лица.

Хотя данный источник чрезвычайно предвзят (в силу того, что иные доводы были рассчитаны на публичный эффект в суде), сам факт наличия таких риторических фигур говорит об их убедительности. Убедительность не могла быть достигнута безосновательно, что, в свою очередь, свидетельствует об определенной исторической укорененности аргументации. Заметим и то, что речь, согласно оценкам историков, относится к середине IV в. до н.э. – времени, когда демократические механизмы вновь вступили в кризисный период, а институт хорегии – начал медленно приходить в упадок.

«Если бы Мидий, – утверждает Демосфен, – нанес мне обиду в другие дни, когда я был частным лицом [...], его дело подлежало бы рассмотрению в частном гражданском процессе. Но поскольку [...] он оскорбил вашего хорегу в дни священного праздника [...], он должен нести ответственность за государственное преступление и понести соответствующее наказание» [1, С. 74-75]. Таким образом, со слов Демосфена оказывается, что государственное преступление и святотатство в Афинах IV в. до н.э. находились в одном правовом регистре. Частное, как ясно видно из этого высказывания оратора, противопоставлено государственному, приватное – общественному. «Подвергся оскорблению действием не просто Демосфен, но одновременно и хорег, и дело это касается всего государства» [1, С. 74-75], – продолжает он. Оратор неоднократно восклицает: «Неужели вы не осудите человека, не уважающего ни праздника, ни религии, ни законов?» [1, С. 94], из чего со всей очевидностью следует «системность» полисной идеологии, которая зиждется на трех столпах, трех сообщающихся сферах жизни города: обществе, религии и праве.

Затем он еще не раз вернется к этому аргументу, развернув его с другой стороны: «Обиды, нанесенные хору, были тем самым нанесены всей филе, десятой части нашего народа; а те оскорбления и козни, которые были направлены лично против меня, были направлены и против законов [...]. Все эти преступления [...] одновременно оскорбляли божество, в честь которого я выступал хорегом, а также высшую божественную силу – силу святости» [1, С. 103]. Что подразумевает Демосфен под «силой святости», неясно, однако понятно, что хорегия была инкорпорирована в систему полисных институтов. Гражданский коллектив, продолжением которого и был хорег, медиально – путем отправления хорегии – воздавал приношения богам, что вновь приводит нас к мысли о том, что оскорбление, нанесенное хорегу, было оскорблением всего коллектива граждан и божества (вспомним, что и все хоревты должны были быть гражданами [8, С. 496]). Не стоит забывать и о том, что литургии в афинской финансовой системе были, по

классификации Латышева, одной из статей полисного дохода [10, С. 276]. Мысль об оскорблении именно государства подкрепляется еще раз: «Преступление совершено и против законов, и против божества, и против государства, и против всех граждан вообще» [1, С. 103-104]. В другой речи Демосфена (XX) можно встретить сходное мнение: «Все эти расходы, хорегии и гимнасиархии составляют часть религиозного культа, и будет кошунством, если кто-нибудь [...] станет уклоняться от священного долга» [1, С. 48]).

Впрочем, следует вновь оговориться: далеко не все слушатели разделяли это мнение, некоторые видели в этом риторическую уловку (ораторы, считали те, «не находят иного способа, чтобы доказать справедливость закона [...], и стараются это сделать во имя богов»; «эти люди пытаются вас [граждан] обмануть, перенося название литургий на священные обряды» [1, С. 48]). Однако тот факт, что Демосфен неоднократно обращается к взаимосвязи этих элементов полисной жизни – религии и гражданского коллектива, – может говорить об исключительной убедительности этого довода. Вот еще один пример того же аргумента, уже из конца речи: «Осуществляя свой преступный замысел, он ударил и оскорбил не одного меня, граждане афинские, но всех граждан вообще, которых считал менее способными добиться справедливости и защиты своих прав» [1, С. 129]. Сакральный характер мероприятия наделяет его участников особым статусом: например, хоревт был участником священнодействия, а потому был освобожден от несения военной службы [1, С. 69].

Полезно держать в уме, что эллинские боги не были трансцендентными, в отличие от богов авраамических религий, то есть не принадлежали иной, запредельной реальности. Напротив, боги древних эллинов были предельны, находились по эту сторону познаваемой действительности, а значит, можно сказать, что они в некоторой степени и сами были частью коллектива граждан. С этой перспективы триада «коллектив – хорег – божество» получает неожиданный смысл. Лицо, представляющее интересы государства, оказывается вместе с тем еще и лицом религиозным, и оскорбление одного фактически означает оскорбление и другого. Следовательно, по логике Демосфена, Мидий не просто преступник, но святотатец: «Если он будет обвинен в святотатстве, то это будет более всего соответствовать истине» [1, С. 80]. Кроме того, Демосфен риторически уравнивает оскорбление государственных законов с оскорблением законов предков: «Все эти прорицания (Великие Дионисии справлялись согласно прорицаниям из Дельф или из Додоны, в них содержались инструкции, как должен был справляться праздник; текст прорицаний частично приведен оратором [1, С. 80] – А. Н.) [...] возвещают и повелевают государству выставлять хоры согласно завещанным предками правилам» [1, С. 80].

Позже Демосфен вновь обратится к непогрешимости установленных богами порядков: оратор приводит в качестве довода эпизод, когда человека публично обсуждают за нарушение законов во время празднования Дионисий [1, С. 118]. Именно законы, как следует из риторической логики оратора, обеспечивают устойчивость обществу, а потому они, то есть общественное, стоят выше частного: «Благодаря им существует равенство для вас всех, и всеми благами, которыми вы пользуетесь, вы обязаны именно законам, а не Мидию» [1, С. 121].

Оратор подчеркивает, что литургия, которую он исполняет, «посвящена божеству» [1, С. 82], а следовательно – защищена законами, которые призваны обезопасить людей, отправляющим культ. Законы, как утверждает он, нужны «ради того, чтобы в такой день никто не смел умышленно вызывать гражданина куда-либо, наносить ему ущерб или применять по отношению к гражданину, надевшему венки и исполняющему [...] литургию, какое-либо насилие» [1, С. 82].

Демосфен настаивает: Мидий не просто обидел хорегга, нарушил государственные законы или религиозные предписания, не просто оскорбил память предков, но еще и совершил все это в храме божества: «Как же иначе мы можем назвать человека, если не святотатцем, когда он [...] наносит тяжкое оскорбление [...] хоревту или хорегу и совершает это [...] в храме божества?» [1, С. 81-82]. Оратор неоднократно обращается к «варварскому началу» [1, С. 110] Мидия как «враждебному богам» [1, С. 110]. Далее Демосфен будет на разные лады эксплуатировать этот довод. Мидий, со слов Демосфена, окажется мелочным человеком, «частным лицом, ничего не потратившим, побуждаемым ненавистью и стремлением оскорбить человека» [1, С.

83]. Все это, утверждает Демосфен, противно богам, поскольку идет вразрез с их законами. Но что же в таком случае угодно богам? Что следовало сделать Мидию?

Демосфен дает ответ: «Ему следовало [...] взять на себя, в противовес мне, обязанности хорега филы Эрехтеиды, членом которой он является, [...] и таким образом стать моим соперником на равных основаниях, расходуя на хорегию свое состояние [...], и таким путем оспаривать у меня победу» [1, С. 85]. Иными словами, Демосфен предлагает состязание в рамках системы агональных ценностей, причем, как ясно следует из речи оратора, это должно быть состязание не финансов, но духа. Примечательно, что озвучивается это также в рамках состязания – на суде, который был институциональным продолжением эллинской агональной культуры. Однако было бы наивно отрицать ключевую роль финансов в таком состязании: грандиозные траты были полностью в религиозной логике эллина [3, С. 11], а подчас финансовые благодеяния ценились обществом едва ли не выше, чем иные военные подвиги [16, С. 317].

Вывод

Таким образом, хорегия способствовала отправлению религиозного культа и, как следствие, поддержанию благоприятного общественного климата, нормального функционирования социального организма. Это дает нам основания говорить об институте хорегии как полусветском, квазирелигиозном механизме, свойственном полисному устройству. Хорегия как институт представляется инструментом упрочения коллективного начала через совместное отправление религиозного культа. Обеспечивается все это строгостью божественных законов, неисполнение которых порицается коллективом граждан. В религиозном смысле ревностное исполнение хорегии – наряду с актерским мастерством или исключительным исполнением певца, если мы говорим о театре – была одной из форм подношений божествам.

Библиография

1. Демосфен. Речи. Т. 1 / Отв. ред. Е.С. Голубцова, Л.П. Маринович, Э.Д. Фролов. М., 1994.
2. Буркерт В. Греческая религия: архаика и классика. СПб., 2004.
3. Wilson P. The Athenian Institution of the Khoregia: the Chorus, the City and the Stage. Cambridge, 2000.
4. Vernant J.-P., Vidal-Naquet P. Myth and Tragedy in Ancient Greece. New York. 1990.
5. Аристотель. Афинская полития / Пер. С.И. Радцига. М., 1937.
6. Родс П.Дж. Афинский театр в политическом контексте // ВДИ. 2004. № 2. С. 33-56.
7. Henderson J. Drama and Democracy // The Cambridge Companion to the Age of Pericles. Cambridge, 2007. P. 179-195.
8. Böckh A. Die Staatshaushaltung der Athener. 3. Aufl. Hrsg. von M. Fränkel. Bd. 1–2. Berlin, 1886.
9. Wilamowitz-Möllendorf U. v. Der Chor der Hagesichora // Hermes. Bd. 32. 1897.
10. Латышев В.В. Очерк греческих древностей. Ч. 1–2. СПб., 1897-1899.
11. Бондарь Л.Д. Афинские литургии V-IV вв. до н.э. СПб., 2009.
12. Bieber M. The History of the Greek and Roman Theater. Princeton, 1939.
13. Pickard-Cambridge A.W. Dithyramb, Tragedy, Comedy. Oxford, 1927.
14. Никитин П.В. К истории афинских драматических состязаний. СПб., 1882.
15. Кулишова О.В. Античный театр: организация и оформление драматических представлений в Афинах V в. до н.э. СПб., 2014.
16. Маринович Л.П. Гражданин на празднике Великих Дионисий и полисная идеология // Человек и общество в античном мире. М., 1998. С. 295-362.

CHOREGIA AS A POLIS INSTITUTION IN CLASSICAL ATHENS

Novoselov A.S.

Lomonosov Moscow State University

Abstract

Athenian theater is one of the main achievements of the ancient civilization, but its significance is not exhausted only by its cultural functions. Theatrical performances in the classical era (V-IV centuries B.C.) were invariably held within the framework of religious festivals, which draws attention to the close connection between theater and religion. Numerous festivals, in their turn, were one of the instruments of consolidation of the civil community, and this already requires paying attention to the political dimension of theater. This article deals with choregia, a special public service in ancient Athens, in which the organization of theatrical performances was entrusted to the wealthiest citizens of the polis. On the material of Demosthenes' speech "Against Midias" (XXI) the author tries to establish what role choregia played in the public life of the city and what place it was assigned in the system of polis institutions.

Keywords

Athenian theater, choregia, polis, Demosthenes, democracy.