

П. Дж. Родс

АФИНСКИЙ ТЕАТР В ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ*

В последние десятилетия постоянно увеличивается разнообразие научных подходов к античному театру. В то время как одни ученые продолжают культивировать «литературный» подход, типичный для середины XX в.¹, другие с разных точек зрения сконцентрировали свое внимание на театральных представлениях во время празднеств. Согласно одной из них, пьесы афинских авторов – прежде всего театральные представления, которые «не имеют ничего общего с Дионисом»². С. Скаллион стремится доказать, что афинский театр «не имел ничего общего с Дионисом» в ином смысле: трагедия не восходит к культуре Диониса, в сохранившихся пьесах нет ничего, что подтверждало бы их дионисийское происхождение, и афинскую трагедию стали каким-то образом связывать с Дионисом только лишь потому, что святилище этого бога на юго-восточном склоне Акрополя было удобным местом для театра³. Придерживающиеся другой точки зрения, которую я хочу рассмотреть здесь, интересуются прежде всего гражданским значением празднеств, во время которых ставились пьесы, и тематикой самих пьес, причем сторонники этой точки зрения провозглашают, что именно гражданское значение являлось наиважнейшим содержанием празднеств и настоящей заботой Диониса⁴.

*Я кратко написал об этом на нескольких страницах моей книги «Ancient Democracy and Modern Ideology» (L., 2003) и более подробно – в статье «Nothing to Do with Democracy: Athenian Drama and the Polis» (JHS. 2003. 123), и я выражаю благодарность Society for the Promotion of Hellenic Studies за возможность частичного использования материалов этой статьи. Я хотел бы также выразить признательность моим слушателям в Бостонском университете, Университете Брауна, Университете штата Флорида (на Лангфордской конференции, организованной в период моего визита во Флориду весной 2002 г.), Университете Манхайма и Польской Академии наук в Кракове, Э.М. Холл, Р.Г. Осборну, Р.С.Т. Паркеру, Л. Рубинстейн, а также С.Г. Карпюку за приглашение написать статью для «Вестника древней истории» и за перевод этой статьи на русский язык.

¹ См., например, Heath M. The Poetics of Greek Tragedy. L., 1987.

² См., например: Taplin O. Greek Tragedy in Action. L., 1978. P. 162: «не имеют ничего общего с Дионисом».

³ Scullion S. 'Nothing to Do with Dionysus': Tragedy Misconceived as Ritual // CQ. 2002. 52. P. 102–137.

⁴ Влиятельный сборник исследований подобного рода: Nothing to Do with Dionysos? / Ed. J.J. Winkler, F.I. Zeitlin. Princeton, 1990. Несогласие с подобным подходом было выражено в частности, Дж. Гриффином: Griffin J. The Social Function of Attic Tragedy // CQ. 1998. 48. P. 39–61, особенно 47–50; *idem*. Sophocles and the Democratic City // Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones. Oxf., 1999. P. 73–94. На исследователей театра и полиса большое влияние оказали труды Ж.-П. Вернана (J.-P. Vernant) и его последователей; в Германии эти проблемы рассматривались с другой точки зрения К. Майером (C. Meier), но дискуссия, в которой я принимаю участие, ведется по большей части на английском языке, и поэтому я ограничусь цитатами из англоязычных работ. К. Майер рассматривал фестивали, включая некоторые интересующие меня аспекты, в работе: Meier C. Die politische Kunst der griechischen Tragödie. München, 1988. S. 54–74 = Meier C. The Political Art of Greek Tragedy / Transl. A. Webber. Camb., 1993. P. 44–61.

Я не думаю, что любая из вышеуказанных точек зрения имеет монополию на истину. Есть свои достоинства в традиционном литературном подходе, есть свои достоинства и в рассмотрении театральных постановок как драматического представления, и я очень рад видеть интерпретацию афинского театра как созданного для полиса и им обусловленного. Однако в интерпретациях подобного рода мне совершенно не нравится упор именно на демократический полис, и в настоящей статье я постараюсь оспорить именно этот подход. Предмет дискуссии весьма важен: если мы слишком тесно связываем празднества и пьесы, которые там представлялись, с демократией классических Афин, мы рискуем не только неправильно интерпретировать сами пьесы и празднества, ставя их в слишком узкий контекст афинской демократии, но также неправильно интерпретировать значение демократии для Афин и самих Афин – для всего греческого мира.

Конечно же, без сомнения, в одном смысле афинский театр принадлежал демократическим Афинам. Даже если (как я предпочитаю думать) мы будем рассматривать в качестве решающей стадии создания афинской демократии скорее реформы Эфиальта 462/1 г. до н.э., нежели реформы Клисфена 508/7 г.⁵, почти все дошедшие до нас трагедии и все сохранившиеся «древние» комедии были написаны и поставлены в демократических Афинах. Так же в некоторых пьесах содержатся явные аллюзии на Афины и/или на демократию. Демократические идеи и, возможно, нарождающуюся концепцию демократии можно найти в «Просительницах» Эсхила (приблизительно 464/3 г.) (здесь и далее подчеркиванием автор обозначает ту половину афинского года, к которой относится рассматриваемое событие. – *Прим. ред.*)⁶, в его же «Эвменидах» (459/8 г.) идет речь (неважно, с каким намерением) о Совете Ареопага вскоре после того, как Эфиальт лишил этот орган реальной власти. Еврипид в своих «Просительницах» (возможно, конец 420-х годов) защищает идеалы демократических Афин, хотя действие происходит во время правления легендарного царя Тесея⁷. И конечно же, Аристофан и другие авторы древней комедии именно в демократических Афинах жили и рассматривали в числе прочего в своих пьесах их институты и политическую жизнь⁸. На этом уровне связь между драмой и демократическими Афинами не подлежит сомнению.

Однако сторонники «демократической» интерпретации афинской драмы настаивают на более фундаментальной связи между театром и демократией. Среди последних формулировок подобных притязаний Дж. Гриффин (который сам их отвергает) приводит следующие: «Театральные празднества Диониса... служили, далее, в качестве средства для определения афинской гражданской идентичности, что означало исследование, подтверждение, но также и разбор того, что означает быть гражданином в демократическом полисе»

⁵ См., например, *Rhodes P.J.* // *САН*². V. 1992. P. 87–92.

⁶ N.B. δῖμου κρατοῦσα χεῖρ в ст. 604. Но С. Скаллион бросает вызов сложившемуся мнению, основанному на P. Оху. XX. 2256, fr. 3, и предлагает вернуться к более ранней датировке пьесы (*Scullion S. Tragic Dates* // *CQ*. 2002. 52. P. 81–101, особенно 87–101).

⁷ *Eur. Suppl.* 395–462. То, что защищает Тесей, определенно демократия, хотя К.Б.Р. Пеллинг и дает следующий комментарий к пьесе: «Несмотря на розовую картину демократии в действии, рисуемую Тесеем, его аудитория должна была найти в ней многое, что ее не устраивало» (*Greek Tragedy and the Historian* / Ed. C.B.R. Pelling. Oxf., 1997. P. 213–235, особенно 233–234): он противопоставляет демократию тирании, а не олигархии.

⁸ Представляет весьма правдоподобным, что тот тип общественной критики учреждений или публичных личностей, который мы находим в древней комедии, гораздо легче воспринимался в демократическом полисе, нежели при любом другом государственном устройстве: Аристотель проводит связь между комедией и демократией в Мегарах (*Arist. Poet.* 1448a 31–32).

(П. Картлидж). «Трагедия... должна рассматриваться как отражающая задачи и методы демократии» (Н.Т. Кроулли)⁹.

С. Голдхилл, отвечая на критику Дж. Гриффина, пишет: «То, что театральные фестивали V в. в Афинах являлись событием политическим, и то, что их специфические ритуалы и язык интегрально демократические – от правная точка последних работ по трагедии. Это не означает, что пьесы следуют некой наивно понимаемой демократической “партийной линии”, но скорее означает то, что фестиваль сам по себе, его организация и структура, невзирая на более раннее происхождение и более позднее развитие, являлись в V в. в полной мере институтом демократического полиса, а в пьесах постоянно отражается их зарождение в афинской политической среде этого времени»¹⁰.

Э. Холл, отмечая, что в дискуссии о трагедии в «Поэтике» Аристотеля нет никакого намека на гражданский контекст, находит этот факт удивительно нетипичным, поскольку «...почти в любом тексте V–IV вв., в котором обсуждается или цитируется трагедия, в том числе в трудах Аристотеля, за исключением “Поэтики”, подобные ссылки [на контекст трагедии] очевидны»¹¹. По ее мнению, рассмотрение трагедии в «Поэтике» является инновационным: философ отделяет трагедию от ее основы в демократических Афинах для того, чтобы сделать ее международной формой искусства. Однако хотя и справедливо, что вне «Поэтики» гражданский контекст часто рассматривался и что, например, одно направление в аристофановских откликах на трагедию – полезность театра для полиса вообще и своих собственных пьес в частности, но это не единственный контекст, внутри которого обсуждается трагедия: значительная часть рассуждений о трагедии у Аристофана, как в «Лягушках», так и в других пьесах, фокусирует внимание на других аспектах. Можно напомнить, что трагедия даже в V в. не была неразрывно связана с демократическими Афинами – и Эсхил и Еврипид нашли свой путь ко двору монархов¹². Античные свидетельства подтверждают точку зрения о том, что гражданская интерпретация афинского театра имеет

⁹ Griffin. Sophocles and the Democratic City. P. 74–75; Cartledge P. 'Deep Plays': Theatre as Process on Greek Civic Life // Cambridge Companion to Greek Tragedy / Ed. P.E. Easterling. Cambr., 1997. P. 3–35, особенно б. Однако на с. 21 П. Картлидж подчеркивает: «С другой стороны (чтобы исправить любую неправильную интерпретацию того, что следует дальше), трагедия, которая ставила рискованные, наболевшие, фундаментальные проблемы, ни в коем случае не была единственным типом трагедии, которая ставилась на сцене, даже в период несомненного кризиса во время Пелопоннесской войны»; Croally N.T. Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy. Cambr., 1994. P. 3. Д. Фини (D. Feeney) в рецензии на «Cambridge Companion to Greek Tragedy» полагает, что «...неоспоримые завоевания демократического подхода будут влиять на любой будущий консенсус, но читатель чувствует, что “Кембриджский спутник греческой трагедии” показывает современный консенсус как раз перед началом его распада» (Times Literary Supplement. 29.V.1988. P. 11).

¹⁰ Goldhill S. Civic Ideology and the Problem of Difference: The Politics of Aeschylean Tragedy, Once Again // JHS. 2000. 120. P. 34–56; цитата – с. 35.

¹¹ Hall E. Is There a Polis in Aristotle's Poetics? // Tragedy and the Tragic / Ed. M.S. Silk. Oxf., 1996. P. 295–309; цитата – с. 297.

¹² О поставленных ими там пьесах, а также о том, что было написано с целью поставить вне Афин, см., в частности: Easterling P.E. Euripides Outside Athens: A Speculative Note // ICS.1994. 19. P. 73–80; Revermann M. Euripides, Tragedy and Macedon: Some Conditions of Reception // Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century / Ed. M. Cropp et al. ICS. 1999–2000. 24–25. P. 451–467; Allan W. The Andromache and Euripidean Tragedy. Oxf., 2000. P. 149–160 (молоссы и Фессалия); idem. Euripides in Megale Hellas: Some Aspects of the Early Reception of Tragedy // GR. 2001. 48. P. 67–86 (Гераклиды в Гераклее). Я выражаю благодарность Р.Дж. Лэйн Фоксу за то, что он указал мне на эти исследования.

право на существование, но она не является единственной законной интерпретацией.

В своей работе я постараюсь поставить под сомнение часто выдвигаемые предположения о том, что, во-первых, институциональные рамки, внутри которых проводились афинские театральные представления, были по существу демократическими, причем до такой степени, что весь театральный опыт был неразрывно связан с демократией и демократической идеологией и был бы принципиально другим, если бы Афины V в. до н.э. не были бы демократическими. Во-вторых, я возражаю против той точки зрения, что даже если мы не находим в афинском театре специфических аллюзий на демократию, идеи и взгляды, которые пьесы предполагают, включая вопросы, которые они предполагают и ставят, являются определенно демократическими.

Традиционная точка зрения относит начало представления трагедий во время Великих Дионисий к периоду тирании Писистрата и его сыновей. Однако У.Р. Коннор оспаривает подобный взгляд, доказывая, что учреждение этого праздника имело бы больший смысл в конце VI в. до н.э., после свержения тирании и реформ Клисфена как празднование освобождения Афин от тиранов и установления демократии¹³. Совершенно очевидно, что ранние стадии развития Великих Дионисий и самой трагедии весьма неопределенны, и С. Скаллион скептически относится к датировкам Дионисий и театральным представлениям до 500 г.¹⁴ Но те свидетельства, которые у нас есть, как раз указывают на период тирании: праздник приобрело важное значение в VI в., в период правления Писистрата¹⁵, первое театральное представление было дано Феспидом, согласно Суде, в 61-ю Олимпиаду (536–532 гг.), согласно Паросскому мрамору, приблизительно между 538 и 528 годами; другие свидетельства также указывают на время правления Писистрата¹⁶. Даже если и можно предположить, что театр и театральные фестивали последовательно и близко ассоциированы с демократией, из этого не следует, что их происхождение обязательно связано с чествованием нарождающейся демократии, и опровергать свидетельства древних авторов и передатировать за-

¹³ Connor W.R. *City Dionysia and Athenian Democracy* // *CM*. 1989. 40. (publ. 1993). P. 7–32; эта и другие близкие по теме статьи У. Коннора опубликованы в отдельной книге: Connor W.R. *et al. Aspects of Athenian Democracy*. Copenhagen, 1990 (CM Diss. XI), с той же пагинацией. Сомнения по поводу конноровской интерпретации Дионисий были высказаны Сурвину-Инвуд: *Sourvinou-Inwood C. Something to Do with Athens; Tragedy and Ritual* // *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis / Ed. R. Osborne, S. Hornblower*. Oxf., 1994. P. 269–290, особенно 275–276. См. также Raaflaub K.A. *Zeus Eleutherios, Dionysos the Liberator and the Athenian Tyrannicides: Anachronistic Uses of Fifth-Century Political Concepts* // *Polis and Politics: Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen on His Sixtieth Birthday*. Copenhagen, 2000. P. 249–275, особенно 255–260; Burnett A.P. *The First Tragic Contest: Revision Revised* // *Gestures: Essays in Ancient History, Literature and Philosophy Presented to Alan L. Boegehold*. Oxf., 2003. P. 173–182. П. Картлидж в статье в «Cambridge Companion to Greek Tragedy», хотя и испытывает симпатию к теории У. Коннора, все же приводит общепризнанное объяснение происхождения Дионисий и трагедии (с. 23–24), принимая традиционный взгляд, что трагедия возникает при Писистрате, но подчеркивает при этом, что тирания Писистрата была «сравнительно мягкой и популистской» (Op. cit. P. 3, cf. 22).

¹⁴ Scullion. *Tragic Dates*. P. 81–84.

¹⁵ Pickard-Cambridge A.W. *The Dramatic Festivals of Athens* / Rev. J. Gould, D.M. Lewis. Oxf., 1968. P. 58.

¹⁶ Suid. (θ 282 Adler) s.v. Θεσπίς; Marm. Par. FGh 239 A 43 (но ἐν ἀστει – «в городе» было произвольно добавлено в текст Бекком (Boeckh)). См. West M.L. *The Early Chronology of Attic Tragedy* // *CQ*. 1989. 39. P. 251–254. Ленеи – другое городское празднество, на котором ставились театральные представления, было еще более древним, но нет никаких свидетельств о театральном представлении на этом празднестве примерно до 440 г.: Pickard-Cambridge. Op. cit. P. 40.

рождение афинского театра на основе этого предположения совершенно недопустимо.

Э. Чапо и У. Слейтер стремятся доказать, что Дионисии имели смысл именно в контексте тирании, предполагая, что «...целью новых празднеств было лелеять и демонстрировать власть объединенного государства, в политическом смысле централизованную городом и самим тираном, а также способствовать общеафинской культурной идентичности и системе ценностей, совместимой с новой политической реальностью»¹⁷.

Р. Осборн показал, что в Афинах существовало великое множество празднеств, предполагавших состязательный элемент; некоторые из них были действительно древними, другие были учреждены либо реорганизованы в конце VI либо в начале V в. до н.э. Он также доказывает, что хотя соревнование и могло вести к расколу, демократические Афины нашли способ максимизировать его достоинства и при этом минимизировать его опасности для гражданского коллектива, отмечая, однако, что «интересы тиранов фактически не сильно отличались от интересов освобожденного города после 510 г.»¹⁸. Эта необходимость поощрять, но также и сдерживать состязательность была актуальна для полиса как такового, а не только демократического полиса. Конечно же, не только демократические режимы приспособляли фестивали для политических нужд: среди мер, приписываемых Геродотом тирану Клизфену Сикионскому, были прекращение исполнения песней Гомера из-за его частых ссылок на Аргос и аргивян и переориентация празднества на фиванского героя Меланиппа (для «трагических хоров») на Диониса вместо аргосца Адраста (Herod. V. 67). Наши источники достаточно противоречивы, но мы можем принять точку зрения, что скорее всего и Великие Дионисии, и первые театральные представления появились раньше конца тирании в Афинах.

Вполне в духе У. Коннора Дж.М. Гурвит в своем исследовании об афинских общественных зданиях заявляет, что «...между 508 и 490 г. демократия осторожно и основательно поставила свою отметку на религиозных пространствах Аттики»¹⁹, но я опасаясь, что этот автор также подгоняет свидетельства к той точке зрения, к которой он сам склоняется.

* * *

Прежде всего мне хотелось бы обратить внимание на предполагаемый демократический характер институциональных установлений, согласно которым в Афинах происходили театральные представления. Голдхилл в своем ответе на критику Гриффина перечисляет пункты, которые, согласно его точке зрения, Гриффин не смог опровергнуть: «...финансирование хора или фестиваля – хорегия – специфически демократический институт; выбор судей,

¹⁷ *Csapo E., Slater W.J.* The Context of Ancient Drama. Ann Arbor, 1995. P. 103–104.

¹⁸ *Osborne R.* Competitive Festivals and the Polis: A Context for Dramatic Festivals at Athens // Tragedy, Comedy and the Polis: Papers from the Greek Drama Conference, Nottingham, 18–20.VII.1990 / Ed. A.H. Sommerstein et al. Bari, 1993. P. 21–38; цитата – с. 36.

¹⁹ *Hurwit J.M.* The Acropolis. Cambr., 1999. P. 121–125, cf. p. 132; цитата – с. 121. Противоположная точка зрения: *Whitley J.* The Archaeology of Ancient Greece. Cambr., 2001; хотя автор и дал одной из глав заголовок «Археология демократии: классические Афины» (с. 327–375) и постоянно упоминает слово «демократия» в заголовках параграфов этой главы, в тексте вполне осторожен, затрагивая возможные связи между демократическим государственным устройством и зданиями и объектами, обнаруженными археологами.

хора и актеров согласно демократической процедуре; возможно, зрители рассаживались по филам и, что совершенно определенно, размещение зрителей производилось согласно политической позиции в демократическом полисе (например, предусматривались специальные места для членов Совета); процедура получения билетов через запись в списках членов дема; датировка введения церемоний перед представлением пьесы; народное собрание в театре должно было обсуждать театр – в действительности весь диапазон представлений, которые были учреждены демократией и функционировали как знаки и символы демократии в действии»²⁰.

Институты, которые упоминает Голдхилл, конечно же, являлись институтами демократических Афин, и некоторые из них приобрели свою специфическую форму именно потому, что они были институтами демократических Афин. Но, как мне хотелось бы подчеркнуть, не все из них были определенно демократическими по своей форме, и даже те, которые являлись демократическими и по форме, были афинской версией институтов, распространенных повсеместно по всему греческому миру, так что их лучше рассматривать как афинскую версию греческих полисных институтов, нежели специфически афинские демократические институты.

Что совершенно верно в первом пункте Голдхилла, – так это то, что «хорегия – специфически демократический институт»²¹. П. Уилсон написал книгу о хорегии, в которой он стремился показать этот институт как демократический²². П. Уилсон настаивает на том, что «...момент клисфеновских реформ воспринимался как важнейший исторический перелом как в афинской культуре в целом, так и в дионисийских представлениях – в частности». Тем не менее автор признает, что некоторые свидетельства указывают на существование хорегий при тиранах, а также на то, что этот институт не обязательно зародился именно в Афинах²³. Существуют следы хорегий в недемократических государствах, например в Спарте времен Алкмана²⁴; можно также упомянуть, вслед за Эпидавром, Эгину VI в. до н.э.²⁵, 60-дневное празднество пэанических хоров в Регии²⁶, а также дафнефорикон, написанный Пиндаром для Фив, который свидетельствует, что члены семьи Эолидов участвовали в исполнении обязанностей предводителя хора²⁷. Хорегия была средством, благодаря которому соперничество представителей элиты было направлено на нужды гражданского коллектива. И как я уже отмечал выше²⁸, потребность в этом распространялась не только на демократические режимы, хотя именно в Афинах плата богатого человека, чтобы поддержать представление сравнительно бедного, могла быть представлена как лозунг, согласно которому богатые граждане должны были субсидировать

²⁰ Goldhill. Civic Ideology... P. 38, в ответ на критику Griffin. The Social Function ... P. 48. Ср. перечень в работе: Croally. Op. cit. P. 3.

²¹ О хорегии – институте, посредством которого богатые граждане брали на себя ответственность, включая и финансовую, за состязание хоров на фестивале, см. Pickard-Cambridge. Op. cit. P. 86–90; Csapo, Slater. Op. cit. P. 139–157.

²² Wilson P. The Athenian Institution of the Khoregia. Camb., 2000; см., например, с. 7.

²³ Ibid. P. 13, 312–313. Not. 7; cf. 279–303, 13.

²⁴ Ibid. P. 113–114, 280; Alcman. PMG 1 (стк. 44).

²⁵ Ibid. P. 281–282; Herod. V. 83.

²⁶ Ibid. P. 279–280; Aristoxenus, fr. 117 Wehrli; см. также West M.L. Ringing Welkins // CQ. 1990. 40. P. 286–287.

²⁷ Wilson. Op. cit. P. 280–281; Pind. fr. 94b Snell, Maehler.

²⁸ См. прим. 5.

полис в целом и их бедных сограждан в частности²⁹. Насколько нам известно, в V в. до н.э. состязания в театральных постановках были характерны именно для Афин³⁰, но состязания как таковые определенно были характерны не только для Афин или для демократических полисов.

Что касается процедуры назначения хорегов, выдвижение их филлами (для дифирамбов, а ко времени «Афинской политики» – и для комедий) – не обязательно специфически демократическая процедура, хотя специфически афинский механизм их выдвижения был частью общедемократического механизма назначения должностных лиц; и снова – назначение хорегов архонтом (для трагедий, а вначале и для комедий) – не обязательно специфически демократическая процедура, хотя правило, согласно которому архонт должен назначать хорегами обязательно самых богатых людей, которые не могут требовать освобождения от этой обязанности, – вполне демократическое (Arist. Ath. pol. 56. 3). Действительно, Аристотель не одобрял литургий (он видел в них способ отъема денег у богатых, а также считал их бесполезной деятельностью, которую богатые не должны осуществлять, даже если они этого и желают)³¹. И вполне вероятно, что именно олигархически настроенный Деметрий Фалерский заменил соревнующихся хорегов единоличными агонифетами, но при этом агонифеты все же должны были вносить свои собственные деньги, и эта должность сохранилась и при всех последующих афинских режимах, включая демократические³². Мы не должны слишком тесно связывать хорегов с демократией: афинские хоры были частью взаимодействия между массой граждан и элитой³³, которое приняло определенные формы в классических демократических Афинах, но они также – частный пример более широкого феномена.

Голдхилл не рассматривает процесс выбора победителя и награды соревнующимся поэтам. Те поэты, которые желали участвовать в соревновании, обращались к архонту, «прося хор»; таким образом, архонт отвечал за этот выбор, причем на каком основании он его делал, мы не знаем. Он же подбирал необходимое число поэтов, участвовавших в соревновании и «даровал им хор»³⁴, и поэтому личное решение архонта не кажется нам специфически демократическим. Поэт, который выигрывал первый приз, получал венок из листьев плюща³⁵ – награда наподобие той, что вручалась победителям изве-

²⁹ Поэтому автор Псевдо-Ксенофоновой «Афинской политики» и говорит о том, что «богатые ставят хорегии, в то время как демос получает пользу от них» (χορηγοῦσι μὲν οἱ πλοῦστοι, χορηγεῖται δὲ ὁ δῆμος – [Xen.] Ath. pol. I. 13). В книге П. Уилсона (Op. cit.) вслед за главой «Аристократический стиль» (гл. III, с. 109–143) следует «Хорегия и демократия» (гл. IV, с. 144–197). Свободное время и близость к городу, похоже, были двумя факторами, которые способствовали участию людей в театральные представлениях; аудитория включала бедных (см. ниже), но была не просто собранием демоса, поскольку там присутствовали также и неграждане.

Wilson. Op. cit. P. 282.

³¹ Arist. Pol. V. 1305 a 4–5, 1309 a 14–20; VI. 1320 b 2–4, 1321 a 31–5.

³² Wilson. Op. cit. P. 270–276; Rhodes P.J., with D.M. Lewis. The Decrees of the Greek States. Oxf., 1997. P. 41–43.

³³ Выражение подсказано Дж. Обером: Ober J. Mass and Elite in Democratic Athens. Princeton, 1989.

³⁴ Pickard-Cambridge. Op. cit. P. 84–86; Csapo, Slater. Op. cit. P. 105, 108–109; Aristoph. Eq. 513, Cratinus PCG 17; Arist. Poet. 1449b 1–2. (Для дифирамбических состязаний хоры в порядке, определенном жребием, выбирали для исполнения поэтов: Pickard-Cambridge. Op. cit. P. 75–76; Aristoph. Av. 1403–1404; Antiph. VI. 11; Dem. XXI. 13.)

³⁵ Pickard-Cambridge. Op. cit. P. 98; Csapo, Slater. Op. cit. P. 108, 119; например, Plut. An Seni 785b; Athen. VI. 241f.

стнейших общегреческих игр. Только из пассажа в «Лягушках» Аристофана и схолия к нему нам известно о том, что в последние годы Пелопоннесской войны состязающиеся поэты также получали от полиса какое-то денежное вспомоществование, которое то ли было в действительности урезано, то ли его обещали урезать³⁶. Это, конечно же, являлось видом попечительства, которое было свойственно в высшей степени институционализированной афинской демократии, однако другие режимы, включая тиранические, покровительствовали поэтам на свой собственный лад, так что данное вспомоществование мы вновь можем рассматривать как афинский вариант более широкого феномена.

Следующий пункт из списка Голдхилла: «выбор судей, хора и актеров согласно демократической процедуре». Мы знаем, что соревнования, часто требовавшие присутствия судей, были характерны для всего греческого мира начиная с раннего периода. Наиболее удивительная особенность афинской процедуры назначения судей театральных и других поэтических состязаний – ее случайный характер. Совет выстраивал список кандидатов по филам, о процессе выдвижения которых мы знаем только то, что при этом присутствовали хореги, которые могли оказывать влияние на выбор, – таким образом, на этой стадии действовал не случайный, а сознательный выбор. Однако после этого список по каждой филе хранился в запечатанном сосуде, и в начале состязания архонт вытаскивал по одному имени из каждого сосуда. Десять афинян, чьи имена были избраны, должны были описать свои заслуги на табличках, которые помещались уже в другой сосуд; в конце концов архонт доставал пять из десяти табличек, и решение выносилось этими пятью судьями³⁷. К сожалению, нам не известно, на каком основании Совет производил свой выбор; равное представительство всех десяти фил – важнейшая особенность послеклифеновских Афин, однако законодательное закрепление равного представительства частей, на которые делился гражданский коллектив, было характерным не только для демократических полисов. Жеребьевку обычно ассоциируют с демократией, и, несомненно, справедливо мнение о том, что в демократических Афинах жеребьевка использовалась гораздо чаще, чем в олигархических государствах, и что Платон и Аристотель рассматривали жеребьевку как характерный для демократии способ назначения должностных лиц³⁸. Но по сути функция жеребьевки состояла в том, чтобы сделать справедливый выбор между кандидатами, которые рассматривались как одинаково подходящие для данной должности. Эта функция могла быть и поэтому была востребована как олигархиями, так и демократиями: к примеру, ограниченное использование жеребьевки предусматривалось в «будущей» конституции, предложенной в Афинах в 411 г., жеребьевка также зафиксирована в олигархических Герее и Фивах³⁹, ее можно найти также и в «Илиаде» (VII. 170–

³⁶ *Pickard-Cambridge*. Op. cit. P. 90; *Aristoph. Ran.* 367–368, со схолием к стк. 368. Голдхилл не рассматривает поэтов, денежное вспомоществование упоминает Кроулли (Op. cit. P. 3).

³⁷ *Pickard-Cambridge*. Op. cit. P. 95–99; *Csapo, Slater*. Op. cit. P. 157–165. Основные источники: *Lys.* IV. 3; *Isocr.* XVII. 33–34; *Dem.* XXI. 17–18; *Plut.* Cim. 8. 7–9.

³⁸ См., например: *Plat. Rep.* VIII. 557a; *Arist. Pol.* IV. 1294b 7–9; но в другом месте «Политики» (IV. 1300b 1–3) Аристотель классифицирует назначения «немногих немногими по жребью» как олигархические.

³⁹ Подробную информацию о других государствах, кроме Афин и Спарты, очень трудно найти; но Анаксимен из Лампсак в своей «Риторике к Александру» (*Rhet. Graec.* I. 182 / *Ed. Spengel*) полагал, что олигархии должны использовать жеребьевку для назначения на большинство должностей, включая самые высшие. О «будущей конституции» 411 г. см. *Arist. Ath. pol.* 30; о Герее – *Arist. Pol.* V. 1303a 14–16; о Фивах – *Plut. Gen. Socr.* 597a.

199). Хотя точка зрения Фюстеля де Куланжа о том, что жеребьевка была способом предоставления решения богам, сейчас не очень широко распространена, именно жребий рассматривали как особенно подходящий способ выбора магистратов с религиозными полномочиями⁴⁰. Что касается использования жребия для выбора судей на состязаниях, достаточно упомянуть о том, что элладники, которые отвечали за Олимпийские игры, также избирались по жребию из представленных списков⁴¹.

Что касается хоров, то их участники набирались не посредством какого-либо гражданского механизма, но самими хорегами на основе личных знаний и связей последних⁴². Это не та практика, которую мы могли бы ожидать от демократического полиса. Главные роли исполняли в первую очередь сами драматурги или люди, которых они выбирали; возможно, с V в. до н.э., возможно, не позже IV в. до н.э. составлялся список ведущих актеров, включая исполнявшего главную роль в пьесе – победителя прошлого года, – и все они отбирались по жребию для трагиков; к 341 г. каждый автор трагедии получал разных актеров к каждой из своих трех пьес⁴³. В позднейшем развитии этого процесса, как и при назначении судей, случайный выбор играл, несомненно, важную роль, но я не уверен, что подобный выбор мог бы быть отвергнут недемократическими полисами.

Голдхилл в дальнейшем переходит от поэтов, постановщиков и судей к аудитории, начиная с «возможности рассаживания по филам, и определенно – рассаживанию в соответствии с политическим положением в демократии»⁴⁴. Аргументация в пользу того, что зрители рассаживались по филам, основывается на базах статуй II в. н.э., расставленных в театре некоторыми филлами, на свинцовых тессерах, которые могли быть театральными билетами, а также (вот незадача для аргументации в пользу афинской специфики) на практике, принятой в других регионах Греции⁴⁵. Если бы действительно в классическую эпоху были выделены специальные блоки мест для каждой из фил, это бы определенно соответствовало важному значению десяти фил в афинской общественной жизни. Однако я не вижу причины, по которой подобная организация большого числа зрителей могла бы ассоциироваться с демократией; в любом случае Чапо и Слейтер разъясняют, что «...нет причины полагать, что по отношению к театру это деление когда-либо строго соблюдалось или даже добровольно выполнялось» (поскольку в театре со-

⁴⁰ *Fustel de Coulanges N.D.* La Cite antique. P., 1864. P. 212–213.

⁴¹ *Oehler J.* // RE. VIII. Sp. 155–157, особенно 156: «также универсальный греческий обычай» (*Finley M.J., Pleket H.W.* The Olympic Games: The First Thousand Years. L., 1976. P. 59).

⁴² *Pickard-Cambridge.* Op. cit. P. 76, 90–91; *Csapo, Slater.* Op. cit. P. 75–80. Уинклер доказывает, что трагические хоры состояли из эфэбов. Мне представляется, что он более успешно реконструирует то, что должно было быть, чем то, что было на самом деле. Но даже если он и прав, все равно именно хореги делали выбор из представленных кандидатов – см. *Winkler J.J.* The Ephebes' Song: *Tragoidia* and *Polis* // Nothing to Do with Dionysos? P. 20–62 (более ранняя версия: Representations. 1985. XI. P. 26–62).

⁴³ *Pickard-Cambridge.* Op. cit. P. 93–95; *Csapo, Slater.* Op. cit. P. 85–86: выбор по жребию – Hes. (v 286 Latte), Phot., Suid. (v 170 Adler) νεμῆσαις ὑλοκρίτων; более ранние и более поздние системы жеребьевки – IG II².2319 contr. 2320.

⁴⁴ *Op. Ober J., Strauss B.S.* Drama, Political Rhetoric and the Discourse of Athenian Democracy // Nothing to Do with Dionysos? P. 237–270, цитата – с. 238: «Рассаживание в театре носило эгалитарный характер, подобно тому, как это происходило в народном собрании и в судах».

⁴⁵ *Pickard-Cambridge.* Op. cit. P. 268–270; *Csapo, Slater.* Op. cit. P. 298–301; базы статуй – IG II².3287. Слабость подобной аргументации была отмечена Д. Причардом (*Pritchard D.M.* Tribal Participation and Solidarity in Fifth Century Athens: A Summary // Ancient History: Resources for Teachers. 2000. 30. P. 104–118, особенно 115).

ревнование не шло между филами). Более вероятно, что передние места в театре предназначались афинским должностным лицам и иноземным гостям, а также специально выделялись блоки мест для членов Совета и для эфебов (для последних, возможно, только с 30-х годов IV в. до н.э.)⁴⁶. Все это напоминает «политическое положение в демократии» только в том смысле, если каждая политическая деталь классических Афин является демократической. Передние места для выдающихся личностей, резервированный блок мест для членов Совета свидетельствуют о чем угодно, но только не о равенстве: мы можем вспомнить хотя бы выделенные места в Риме для сенаторов и всадников⁴⁷. Что было демократическим в афинском Совете, так это метод его избрания и его сравнительно ограниченные полномочия по сравнению с народным собранием (хотя в V в. до н.э. члены низшего имущественного класса не могли ни занимать места в Совете, ни избираться на какие-либо государственные должности)⁴⁸. Афинский Совет был очень важен сам по себе, хотя и не являлся средоточием правящего класса; поэтому предоставление ему специальных мест в театре не может рассматриваться как демократическая мера⁴⁹.

Когда Голдхилл пишет о «процедуре выдачи билетов через списки граждан дема», он в действительности ошибается. Большинство наших сведений о том, каким образом впускали на театральные представления, восходит к схолиастам и лексикографам⁵⁰. Похоже, что вначале вход был свободным, и зрители должны были приходиться рано и бороться за свои места. Поэтому было решено брать плату за вход; условия определял подрядчик, *architekton*, и, возможно, что билеты могли продаваться не только гражданам, но и иностранцам⁵¹. В конце концов был введен феорикон для того, чтобы предоставить гражданам средства для покрытия стоимости театральных билетов на главных празднествах; и именно выплата феорикона, а не продажа театральных билетов основывалась на списках граждан дема⁵². Некоторые тексты приписывают инициативу введения феорикона Периклу (V в. до н.э.) либо Агиррию (390-е годы), но каждый из них в действительности ввел особый вид

⁴⁶ *Pickard-Cambridge*. Op. cit. P. 268–269; *Csapo, Slater*. Op. cit. P. 289; жрец Диониса – *Aristoph.* *Ran.* 297; удачливые стратеги – *Aristoph.* *Eq.* 573–577, 702–704; иностранные послы – *Aeschin.* III. 76; *Dem.* XVIII. 28; Совет – *Aristoph.* *Av.* 793–796, cf. *Pax* 887–908; Совет и эфебы – *Schol Aristoph.* *Av.* 794, *Pollux.* IV. 122, *Hes.* (β 926 *Latte*) βουλευτικόν, *Suid.* (B 430 *Adler*) βουλευτικός.

⁴⁷ *Csapo, Slater*. Op. cit. P. 306–312; сенаторы – *Liv.* XXXIV. 44. 5, 54. 4; всадники – *Plut.* *Cic.* 13. 2–4; *Cic. Phil.* II. 44.

⁴⁸ *Rhodes P.J.* *The Athenian Boule.* *Oxf.*, 1972. P. 2; ср. *Arist.* *Ath. pol.* 7. 3–4.

⁴⁹ Подобным же образом распределение жертвенного мяса на Панафинях также не было равнительным, но различные должностные лица (включая пританов, но не остальную часть Совета, а также старших военных магистратов) получали свои собственные (причем различные) специальные порции, а распределение для рядовых граждан, подобно распределению феорикона (см. ниже), осуществлялось через собрания демов: *IG I².224.* A. 17–21, II².334. 8–27; cf. *Deubner L.* *Attische Feste.* B., 1932. S. 25–26; *Parke H.W.* *Festivals of the Athenians.* L., 1977. P. 46–49.

⁵⁰ *Pickard-Cambridge*. Op. cit. P. 265–268, 270–272; *Csapo, Slater*. Op. cit. P. 287–289, 293–297.

⁵¹ *Schol.* *Dem.* I. Ol. I. 1 (№ 1f, p. 16, *Dilts*); это засвидетельствовано также Демосфеном (XVIII. 28 – если Демосфен не смог бы договориться заранее, послы Филиппа Македонского должны были бы сидеть на местах стоимостью в 2 обола) и надписями (*IG II².500.* 20–36). Уилсон (в сборнике «*Greek Tragedy and the Historian*», (p. 81–108, особенно 97–100) подвергает сомнению общепринятое представление о том, что плата за вход в театр предшествовала феорикону, и стремится доказать, что феорикон лучше рассматривать как субсидию гражданам в противоположность негражданам, нежели как субсидию бедным. Он предполагает датировать это временем около 420 г. до н.э. (*Wilson.* Op. cit. P. 167), что, однако, не подкрепляется каким-либо свидетельством, либо временем Перикла (*Ibid.* P. 265).

⁵² [*Dem.*] XLIV. 37. Опираясь на этот пассаж, Д. Уайтхед доказывает, что выплаты производились на собраниях дема (*Whitehead D.* *The Demes of Attica.* Princeton, 1986. P. 110).

государственных выплат (Перикл – оплату судьям, Агирий – плату за посещение народного собрания). Однако молчание Аристофана на этот счет крайне важно, и поэтому лучше следовать за текстами, которые приписывают введение фонда феорикона Диофанту и Эмбулу и датировать это 350-ми годами до н.э.⁵³ На самом деле нет точных сведений о том, когда была введена плата за вход; более того, нет твердых свидетельств, относящихся к V в., о существовании подобной платы (если мы отбросим тексты, приписывающие введение фонда феорикона Периклу)⁵⁴. Соммерстейн допускает, что плата за вход существовала со времени первых трагедий и это препятствовало беднейшим гражданам посещать театральные представления. Найдя следы «правых» убеждений в пьесах конца V в. (но не ранее), он делает предположение, что в середине V в. плата за посещение театра выросла, и это изменило социальный баланс театральной аудитории⁵⁵. Все, что нужно здесь сказать, – это то, что плата за посещение театральных постановок в Афинах была введена в какое-то время в V или в первой половине IV в. до н.э. Плата за посещение какой-то части праздника наиболее необычна и далека от того, чтобы быть характерной для демократии. Это не то, что можно было бы ожидать найти в демократических Афинах. Что же касается фонда феорикона, созданного для возмещения гражданам этой платы, то речь идет действительно о демократическом институте, но, если я прав, он был введен не ранее 350-х годов⁵⁶.

От театрального элемента в Дионисиях Голдхилл переходит к «датировке нововведений в церемониях перед представлением». Под ними он понимает не религиозные церемонии, с которых начиналось празднество⁵⁷, но церемонии скорее политического толка, которые были включены в празднование Великих Дионисий⁵⁸: шествие сирот – детей павших на поле брани, которые воспитывались за государственный счет; вручение дани союзниками (во вре-

⁵³ См., например: *Rhodes P.J. A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxf., 1981. P. 514; *idem. The Athenian Boule*. P. 105 (с меньшей определенностью). О Перикле см., например, *Plut. Per.* 9. 1, 34. 2; об Агирии – *Harp.* (θ 19 Keaney) θεωρικᾶ; *Diophantus Hes.* (δ 2351 Latte), *Suid.* (δ 1491 Adler) δραχμῆ χαλαζῶσα; об Эмбуле – *Aeschin.* III. 24–25 вместе со схolieй 24 (65 Dilts); *Just.* VI. 9. 1–4.

⁵⁴ Даже свидетельство (IG II². 1176 из Пирея), процитированное Пикард-Кембриджем (Op. cit. P. 266. Not. 6) как относящееся к началу IV в., в действительности датируется 324/3 г. (*Agoga*. XIX. L 13). Однако Соммерстейн предположил, что Аристофан в «Лягушках» (ст. 141), упомяная «важность» 2 оболов, сделал намек на стоимость театральных билетов (*Sommerstein A.H. Aristophanes: Frogs*. Warminster, 1996. P. 168; ср. более раннее издание: *Rogers B.B. The Frogs of Aristophanes*. L., 1902. P. 24–25); в любом случае это упоминание, похоже, отсылает к сумме, которая должна быть уплачена, а не к сумме, которую следовало получить (ссылки на *diobelia* см. *Dover K. Aristophanes Frogs*. Oxf., 1993. P. 208). Но сведения о стоимости билетов относятся к середине IV в.: билеты (некоторые? все?) стоили 2 обола (*Dem.* XVIII. 28), феорикон составлял 1 драхму, возможно, на три дня (*Hes.* и *Suid.* δραχμῆ χαλαζῶσα – см. прим. 53).

⁵⁵ *Sommerstein A.H. The Theatre Audience, the Demos and the Suppliants of Aeschylus // Greek Tragedy and the Historian*. P. 63–79, особенно 65–73.

⁵⁶ В руках Эмбула этот фонд стал средством, дающим определенную власть казначею, и закон Гегемона, возможно, демонстрирует то, что этот фонд и его казначей рассматривались как антидемократическое явление, в то время, когда казначеем был Демосфен (*Aeschin.* III. 24–25; *Rhodes P.J. // CAG*². VI [1994]. P. 569).

⁵⁷ Чисто религиозная часть праздника начиналась с *eisagoge apo tes escharas* («принесения от очага»), воспроизведения предполагаемого первоначального принесения Диониса в Афины из Элевтер; *pompe* – процессия, которая заканчивалась жертвоприношениями в священном участке Диониса; *komos* – «пирушки», о которой мало что известно (*Deubner. Attische Feste*. P. 139–140; *Parke*. Op. cit. P. 126–128; *Pickard-Cambridge*. Op. cit. P. 59–63).

⁵⁸ Этот сюжет рассмотрен Голдхиллом (*Nothing to Do with Dionysos?* P. 98–114; более ранняя версия – *JHS*. 1987. 107. P. 58–76, особенно 59–68), а также *idem. Civic Ideology...* P. 43–47 (где он исследует, как понятие различия вписывалось в общественное представление). См. также *Parke*. Op. cit. P. 133–134.

мя существования Делосского союза); провозглашение почестей, оказанных иностранцам и афинским гражданам; другие общественные дела; а также (что отмечено в детальных дискуссиях, но не в самом перечне) возлияние, предлагаемое стратегами. Для Голдхилла сам факт, что эти церемонии происходили на Дионисиях, и факт, что театральные постановки также осуществлялись во время Великих Дионисий, свидетельствуют об их внутренней взаимосвязи. Однако я не убежден в том, что всё происходившее на фестивале с необходимостью укладывалось в некоторую единую концепцию.

Государственная забота о сиротах приписывается Солону Диогеном Лаэртским и засвидетельствована Фукидидом; шествие сирот упоминается ораторами, однако, похоже, оно уже не устраивалось к 30-м годам IV в. до н.э.⁵⁹ Нам не известно, когда были в действительности введены государственное попечительство над сиротами и их шествие; Аристотель рассматривает это как нововведение Гипподама Милетского, возможно, еще до того, как этот город получил из Афин демократию, – и я рассматриваю государственное попечительство над сиротами и их шествие как проявление гордости полиса за тех, кто пал, сражаясь за свой полис, способом, который был возможен в любом полисе, а не только в демократическом.

Публичное вручение дани могло происходить только между 453 г., когда дань была впервые привезена в Афины, и 404 г. до н.э., когда Делосский союз окончил свое существование в связи с поражением Афин в Пелопоннесской войне. Голдхилл пишет по этому поводу: «Итак, могло быть установлено, что дань союзников должна была быть пронесена в процессии, слиток за слитком, в театре до начала представлений на Великие Дионисии – грандиозная демонстрация власти и престижа полиса, однако, в свою очередь, Исократ мог рассматривать весь этот ритуал как способ для демократического государства быть более ненавидимым своими союзниками»⁶⁰. В действительности союзники платили дань монетами, а не слитками, и Исократ в пассаже, на который ссылается Голдхилл, ничего не говорит о демократии. Великие Дионисии происходили примерно в конце марта, когда, после зимы, возобновлялась навигация на море (ср. Theophr. Char. III. 3) и от союзников ожидали доставку дани; сам фестиваль предоставлял хорошую возможность продемонстрировать величие Афин в присутствии большой аудитории граждан и гостей из других полисов.

Подобным же образом объясняется провозглашение почестей в театре. Известно обвинение Эскина против Ктесифонта, когда последний предложил, чтобы о награждении венком Демосфена было объявлено в театре, что нарушало закон, призванный воспрепятствовать подобным публичным заявлениям⁶¹. Тем не менее Ктесифонт включил это провозглашение в перечис-

⁵⁹ Солон: *Diog. Laert.* I. 55; государственное попечительство: *Thuc.* II. 46. 1; шествие: P. Hib. I. 14. a – b = *Lys. fr.* VI. 1–2 Gernet, Bizos; *Isocr.* VIII. 82 (в прошлом) *Aeschin.* III. 154. Прямо или косвенно, это шествие было заменено на парад эфетов в начале второго года их службы: *Arist. Ath. pol.* 42. 4. Различия между двумя парадами подчеркивает Дж. Диллери: *Dillery J. Ephebes in the Stadium (Not the Theatre)*: *Arist. Ath. pol.* 42. 4 and IG II². 351 // *CQ.* 2002. 52. P. 462–470. Он доказывает, что в театре Диониса не было достаточно места для построенных эфетов и что «в театре» для автора «Афинской политики» в действительности означало «на стадионе», но я не уверен в справедливости подобного прочтения.

⁶⁰ *Goldhill S. Programme Notes // Performance Culture and Athenian Democracy / Ed. S. Goldhill, R. Osborne. Cambr., 1999. P. 8–9, цитируя Isoc. VIII. 82.*

⁶¹ *Aeschin.* III. 32–48; *Dem.* XVIII. 120–122; см., в частности: *Goodwin W.W. Demosthenes on the Crown. Cambr., 1901. P. 313–316; Gwatkin W.E. The Legal Arguments in Aischines' Against Ktesiphon and Demosthenes' Crown // Hesperia. 1957. 26. P. 129–141; Wankel H. Demosthenes Rede für Ktesiphon über den Kranz. Bd II. Heidelberg, 1976. S. 643–650.* Я полагаю, что и Эскин, и Демосфен ссылались на действующие законы, но процедура, которая должна была разрешить конфликт законов, не действовала должным образом.

ление почестей, что в рассматриваемое время было редким, но раньше – частым явлением (Aeschin. III. 178). Аргументы от умолчания всегда опасны, но самое раннее из дошедших до нас подобных провозглашений, причем относящееся к иностранцам, датируется последним десятилетием V в. до н.э., а первое, подтвержденное эпиграфически, относящееся к гражданам, – к 303/2 г. до н.э.⁶² В эллинистическую эпоху практика делать провозглашения в театре зарегистрирована и в Афинах, и во многих других местах⁶³. Она использовалась также для публичного провозглашения манумиссий (Aeschin. III. 41). Первое афинское постановление о Метоне приглашает метонцев и Пердикку, царя Македонии, если они не смогут достичь соглашения, прислать послов к Совету и народу в Афины ἐς Διονυσία (возможно, это просто указание времени)⁶⁴; для ежегодного возобновления союза между Спартой и Афинами в 421 г. спартанские послы должны были прибыть в Афины на Дионисии, равно как и афинские послы должны были прибыть в Спарту на Гиакинфии⁶⁵. «Обычное возлияние богу», которое совершали стратеги, известно нам из рассказа, в котором, после подобного возлияния архонт пригласил Кимона и его коллег-стратегов быть судьями, и они присудили первую премию не Эсхилу, а Софоклу⁶⁶. Нам не известен подтекст этого рассказа. Ксапо и Слейтер пишут по этому поводу: «Некоторый интерес для нас представляет то, что возлияние осуществлялось не только жрецом Диониса либо другим жрецом-магистратом, но и гражданскими руководителями полиса». Однако ничто в этом рассказе не позволяет сделать предположение о том, что только стратеги совершали возлияния; конечно же, возлияние стратегов было политическим актом, однако оно могло совершаться в любом полисе, в котором стратегия была важной магистратурой.

Ни одно из гражданских дел не имеет специфического отношения именно к театру: пьесы также ставились на Ленеях, зимой, когда афиняне оставались одни и когда «иноземцы еще не присутствуют; дань и союзники еще не прибыли из городов» (Aristoph. Acharn. 502–508); насколько нам известно, никакие гражданские дела не были включены в программу этого фестиваля. Великие Дионисии, которые в начале лета собирали большую аудиторию, были подходящим случаем для гражданских дел и гражданских представлений, но нет никакой причины полагать, что подобное использование фестиваля было специфически демократическим. Кроме того, я подозреваю: хотя было важно, что фестиваль был местом, который посещался большим числом граждан и поэтому подходил для гражданских дел, требующих публич-

⁶² Henry A.S. Honours and Privileges in Athenian Decrees. Hildesheim, 1983. P. 28–36; Meiggs, Lewis. 85 = IG I³.102; перевод: Fornara. 155. 12–14 (410/409 г.); неопределенное восстановление в IG I³.125. 23–29 (405/4 г.); но IG II². 2. b (вместе с Addenda, p. 655), возможно, может быть датирована 382/1 г. (Walbank M.B. An Athenian Decree Reconsidered: Honours for Aristoxenos and Another Bvriotan // EMC. 26 = 1.1982, 259–274, ср. SEG. XXXII. 38); впервые по отношению к гражданину – IG II².492. 27–29 (303/2 г.). Вручение венков в IV в. до н.э. также, хотя и сравнительно реже, провозглашалось на Панафинеях – празднестве, которое не включало в себя театральные представления: IG II².212 (= Tod 167, transl. Harding 82). 24–33; 492. 27–29; 557. 15–18.

⁶³ Примеры в SIG³ включают 381. 29–30 (Делос); 402. 20–23 (Хиос); 410. 30–32 (Эритры); 545. 31 sqq. (Дельфийская амфиктиония); 645. 69–71 (Калхедон) (последнее относится ко II в. до н.э., остальные – к III в. до н.э.).

⁶⁴ Meiggs, Lewis. 65 = IG I³.61 (перевод: Fornara 128. 23–27).

⁶⁵ Thuc. V. 23. 4. Дионисии приходились на время, близкое к годовщине договора (Thuc. V. 24. 2; 20. 1), однако спартанские Гиакинфии проводились двумя месяцами позже (Busolt G. Griechische Geschichte. II². Gotha, 1895. S. 722. Anm. 5).

⁶⁶ Plut. Cim. 8. 7–9; Pickard-Cambridge. Op. cit. P. 96; Csapo, Slater. Op. cit. P. 107; Goldhill // Nothing to Do with Dionysos? P. 100–101.

ности, связь между гражданскими делами и следовавшими за ними театральными представлениями была скорее случайной, нежели существенной для природы фестиваля. (Некоторые пьесы, могут мне возразить, были связаны с войной и могли побудить аудиторию связать их с шествием детей погибших воинов, которое происходило до этого. Однако это было лишь специфической функцией рассматриваемой пьесы, а не общей функцией включения театральной постановки в определенные виды общественных дел во время фестиваля, на котором пьеса представлялась.)

Голдхилл завершает свое перечисление «всей гаммы представлений, которые были учреждены демократией и функционировали как знаки и симптомы демократии в действии», «собранием в театре для обсуждения театра»⁶⁷. Демосфен цитирует закон, предписывающий созывать народное собрание в святилище на следующий день после праздника Пандий (который, во всяком случае, в его время проходил сразу после Великих Дионисий). На нем вслед за религиозными вопросами, с чего всегда начиналось народное собрание, должны были следовать *probolai*, жалобы на нарушения в связи с проведением празднеств; этот закон не был еще принят ко времени деятельности Алкивиада, хотя этот факт и не исключает возможности существования еще раньше какого-либо закона, предписывающего оценку празднества (Dem. XXI. 8–9; 174). В надписях IV в. до н.э. Совет восхваляется за заботу о строгом порядке в театре, а *эпимелеты*, поставленные надзирать за порядком, выражают благодарность жрецу Асклепия; в надписи в честь архонта 80-х годов III в. до н.э. сообщается, что, среди всего прочего, он надзирал за процессией в честь Диониса и был награжден венком народным собранием, проходившем в святилище Диониса⁶⁸. Итак, созыв народного собрания, причем такого, в котором любой гражданин мог подать жалобу в форме *probole*, – несомненно, демократический способ оценки фестиваля, так что это – один из наиболее сильных аргументов Голдхилла. К несчастью, у нас нет сравнительного материала по другим греческим полисам классического периода; меня не удивило бы, если бы у них были свои собственные способы оценки своих фестивалей и действий ответственных за их проведение должностных лиц, – однако это только догадка.

В Афинах театральные представления проходили на празднествах, которые были религиозными и одновременно полисными; они, таким образом, ставились в обрамлении, которое было глубоко врезано (я использую подходящий термин) в институты полиса. И до возникновения современного западного общества, в котором религия рассматривается как дополнительная опция для тех, кому это нравится, подобное положение не было чем-то необычным. Оно предполагает также исполнение на фестивалях каких-то общественных дел, из чего совершенно не вытекает какая-либо их связь с тем фактом, что некоторые фестивали включают в себя театральные представления. Когда в Афинах была демократия, их институты были демократическими, и поэтому взаимодействие хорегов и граждан, народного собрания, оценивающего фестивали, и т.п. принимало такие формы, которые были бы невозможны в недемократическом полисе, и в этом смысле институциональное обрамление театральных постановок является демократическим. Однако это лишь демократическая версия обрамления, которую мы можем найти и в других версиях – демократических и недемократических – в других полисах; к тому же мы

⁶⁷ Pickard-Cambridge. Op. cit. P. 64, 66, 68–70; Parke. Op. cit. P. 135.

⁶⁸ IG II².223, B. 7–9 (343/2 г.); 354. 15–19 (328/7 г.); Agora. XVI. 181. 10–19 (архонт 283/2 г. ?).

обнаруживаем некоторые институциональные черты, которые вовсе не выглядят как специфически демократические, как-то: набор членов хора хором, специальные места для наиболее выдающихся лиц, а также билеты, которые должны были приобретать все остальные. Я полагаю, что демократические детали являются сравнительно маловажными для понимания театральных постановок на фестивалях; много важнее то, что их институциональное обрамление – более полисное, нежели демократическое. Таким образом, в данном случае мы можем скорее наблюдать полис в действии, чем специально демократию в действии.

* * *

Сторонники гражданской интерпретации театральных пьес стремятся продемонстрировать влияние демократии не только на внешнее обрамление постановок, но также и на тексты самих пьес. Они усматривают это влияние не только в очевидных прямых аллюзиях в некоторых пьесах (демократические идеи в «Просительницах» Эсхила, Ареопаг в «Эвменидах», защита демократии в «Просительницах» Еврипида, рассмотрение текущей политики и институтов, наряду с другими современными темами, в «древней» комедии), но и в том, что может быть названо идеологическим фундаментом афинского театра V в. до н.э., в частности трагедии, которая не была нацелена, подобно «древней» комедии, на отражение «здесь и сейчас», – а это ведет к утверждению, что вне зависимости от конкретных аллюзий в конкретных пьесах афинский театр как таковой являлся продуктом демократии. Я не буду вдаваться в аргументацию, «о чем (те или иные пьесы) в действительности повествуют»; гражданские аллюзии более свойственны одним пьесам, меньше – другим⁶⁹, но, как и раньше, я ограничусь вопросом: насколько мы можем соглашаться с утверждениями о том, что некоторые детали либо темы пьес носят определенно демократический характер.

Одной из книг, в которой высказаны подобные утверждения, является книга Кроулли «Еврипидовская полемика»; в начале ее автор утверждает, что «греческая трагедия – это дискурс афинского полиса V в.», а чуть ниже говорит: «Трагедия... должна рассматриваться как отражение целей и методов демократии»⁷⁰; все это является основой представления о трагедии как о некоем дидактическом посреднике. В действительности, за исключением «Введения», демократия практически не фигурирует в его книге, но мы в ней постоянно находим образчик ярлыка, который появляется столь часто, когда автор комментирует выражение *es meson* («посредине, в центре»): «Особенно справедливо по отношению к демократическим Афинам то, что данное выражение использовалось для передачи идеи о том, что тот, кто обращается к аудитории, обращается из середины; нахождение *es meson* является предпосылкой дискурса». Однако в примечании к данному предложению автор ссылается на ряд пассажей у Геродота, из которых ни один не имеет отношения к Афинам: один используется как аргумент в пользу демократии в «диспуте трех персов», три других относятся к замене царской власти или тирании на конституционный строй в разных местах труда Геродота, а те, которые можно рассматривать как дискурс, – к спорам среди персидских вельмож; далее для сравнения он цитирует пассажи из пьес Еврипида, из которых только один имеет отно-

⁶⁹ Ср. Cartledge. Op. cit.

⁷⁰ Croally. Op. cit. P. 1, 3.

шение к условиям демократических Афин⁷¹. Что касается свидетельства, которое цитирует сам автор, то там *es meson* не сводится к Афинам или к демократическому контексту.

Проблемы, которые лежат в основе «Антигоны» Софокла, также часто рассматриваются как имеющие отношение к демократии. Х.П. Фоули анализирует «Антигону» Софокла в главе, озаглавленной «Трагедия и демократическая идеология» в сборнике «История. Трагедия. Теория»⁷². В ней она использует попеременно выражения «полисная идеология» и «демократическая идеология», как будто бы они взаимозаменяемы. Она настаивает на том, что «...многое зависит от использования наших знаний о демократической идеологии и практике для того, чтобы задать правильный вопрос (или, по крайней мере, вопрос, на который можно ответить), касающийся пьесы». Что касается «Антигоны», то, как и многие другие интерпретаторы пьесы, она фокусирует свое внимание «...на тех чертах, когда вступают в противоречие конфликтующие обязательства по отношению к ойкосу и по отношению к полису», и, как она говорит, «...подчинение полису и его законам – справедливым или несправедливым – было важной частью демократической идеологии, даже если это и означало принесение в жертву полису интересов семьи»⁷³. Однако этот конфликт интересов испытывали жители всех полисов, а не только демократических: к примеру, для всех граждан Спарты лояльность по отношению к полису, а не по отношению к семье подчеркивалась особенно сильно. Я полагаю, можно попытаться доказать, что классические Афины пошли дальше других полисов в приоритете интересов общины в целом над интересами семей, из которых эта община состояла (см. ниже), и в этом случае мог существовать специфически афинский способ разрешения этого конфликта, но я не уверен, что подобный упор на интересах общины является продуктом демократии.

Рассмотрение этой проблемы Фоули основывает на более ранних исследованиях Сурвину-Инвуд, а также Л.Дж. Беннета и У.Б. Тирелла. Сурвину-Инвуд⁷⁴ время от времени упоминает демократию, но ее ссылки больше имеют отношение к полису, и когда она дает ссылки на демократию, по большей части эти ссылки неудачны. В связи с «*kerigma* (воззванием) стратега» в начале пьесы она пишет о «терминологии демократических Афин», хотя в качестве параллели она цитирует пассаж из труда Фукидида, где сообщается о *kerigma* спартамца Брасида в Амфиполе⁷⁵. Она ссылается на цитату из «Антигоны» в 19-й речи Демосфена как на «эпитому демократического патриотизма», но в действительности Демосфен в этом месте ничего не говорит о демократии⁷⁶. Когда исследовательница отмечает факт, что «полис имел

⁷¹ *Ibid.* P. 165. Not. 9; *Herod.* III. 80. 2 («диспут трех персов»); III. 142. 3; IV. 161. 3; VII. 164. 1 (замена на монархию или тиранию); I. 206. 3; III. 83. 1; VII. 8. δ. 2 (диспут среди персидских вельмож); другие пассажи из Геродота не имеют отношения к теме; *Eur. Suppl.* 439 (*es meson* в Тесеевой апологии демократии).

⁷² *History, Tragedy, Theory* / Ed. B. Goff. Austin, 1995. P. 131–150.

⁷³ *Foley H.P.* *The Politics of Tragic Lamentation* // *Tragedy Comedy and the Polis*. P. 142–143; на с. 134 она описывает в более сжатой форме то, что было высказано Сурвину-Инвуд: *Sourvinou-Inwood C.* *Assumptions and the Creation of Meaning: Reading Sophocles' Antigone* // *JHS.* 1989. 109. P. 134–148, особенно 144).

⁷⁴ *Sourvinou-Inwood.* *Assumptions ...*

⁷⁵ *Ibid.* P. 138. Not. 24: *Soph. Ant.* 8; *Thuc.* IV. 105. 2.

⁷⁶ *Ibid.* P. 139: *Soph. Ant.* 175–190; *Dem.* XIX («О посольстве»). 246–250. В действительности, когда Демосфен упоминает демократию, он часто отождествляет ее со свободой от внешнего господства; ср. *Rhodes P.J.* *On Labelling Fourth-Century Athenian Politicians* (такова правильная форма заголовка, но слово «афинский» было опущено издателями LCM) // *LCM.* 1978. 3. P. 207–211, особенно 209–210.

верховную юрисдикцию над погребальными дискурсом и практикой», она подтверждает, что это не было особенностью демократических Афин, добавляя, «как показывают законы о погребении, изданные в различных полисах»⁷⁷.

Беннет и Тирелл⁷⁸ исследовали «Антигону» в свете афинских общественных погребальных церемоний и надгробных речей в честь павших на войне. Они, к примеру, утверждают: «Чтобы создать ритуал демократического, т.е. общественного погребения, демос заимствовал ритуалы аристократических погребений, которые законодательно ограничивались со времен Солона»⁷⁹. По крайней мере, надгробная речь представляется чисто афинским явлением⁸⁰, и в действительности то, что оратор «выбирался государством» (Thuc. II. 34. 6), весьма характерно для афинских демократических институтов. Пritchett показал, что древнегреческие полисы устраивали погребальные церемонии для павших на войне по-разному, так что простые обобщения не подтверждаются данными источников⁸¹; археологи продемонстрировали, что в упрощении отделки частных надгробий вплоть до конца V в. до н.э., когда вернулась сложная отделка, афинская практика погребения не отличалась, но была созвучна погребальной практике других греческих полисов⁸². Посвящая павшим на войне публичную церемонию и публичную речь, афиняне продвинулись далеко (возможно, дальше, чем большинство других полисов) в направлении превосходства интересов полиса над интересами семьи, но было ли это обязательно демократической мерой? Ученые часто провозглашали, что строгость афинских надгробных перечней павших на войне V в. до н.э. (простые списки личных имен, без патронимов, сгруппированные по филам) проистекает из этоса демократических Афин⁸³, но П.А. Лоу подчеркивает, что погребальные списки воинов из олигархической Беотии столь же строги⁸⁴; тот же самый образец, включая распределение по филам, повторяется в воздвигнутых в Афинах списках аргосских воинов, павших в битве при Танаг-

⁷⁷ Sourvinou-Inwood. Assumptions... P. 137. Фоули (Op. cit. P. 101–143) на с. 105 утверждает, что «...вне зависимости от первоначальных причин для законов о погребениях и других перемен в погребальной практике, афиняне V века до н.э., однако, почти наверняка интерпретировали подобные перемены в погребальных ритуалах как подтверждающие и поддерживающие демократическую идеологию», – но думали ли они подобным образом, если знали, что в других полисах существовали подобные? О погребальной практике см. ниже.

⁷⁸ Bennett L.J., Tyrrell W.B. Sophocles' *Antigone* and Funeral Oratory // *AJP*. 1990. 111. P. 441–456.

⁷⁹ Ibid. P. 444.

⁸⁰ Так, по крайней мере, считали сами афиняне (*Dem.* XX. 141).

⁸¹ Pritchett W.K. *The Greek State at War*. IV. Berkeley – Los Angeles, 1985. P. 94–259, особенно 249–251.

⁸² Morris I. *Everyman's Grave* // *Athenian Identity and Civic Ideology* / Ed. A.L. Boegehold, A.C. Scafuro, Baltimore, 1994. P. 67–101.

⁸³ E.g. Meiggs, Lewis. 33 = IG I³.1147 (перевод: Fornara. 78). Для ассоциаций с демократией см., например: Loraux N. *The Invention of Athens* / Transl. by A. Sheridan. Camb. Mass., 1986. P. 15–76. Ch. 1 («Надгробная речь в демократическом полисе»): «Перечисление павших по филам может не быть специфически афинской традицией, но демократический полис особенно тщательно подчеркивал связь между гражданином и филлой» (P. 22–23); Goldhill. *The Great Dionysia and Civic Ideology* // *Nothing to Do with Dionysos?* P. 110–112 = *JHS*. 1987. 107. P. 66–67 («Ценности демократического коллективизма и примат полиса были подчеркнуты новой формой мемориала»); Osborne R. *Law, the Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens* // *Past and Present*. 1997. 155. P. 3–33; с. 29: «Демократические Афины противостояли родовой системе так далеко, что запрещали патронимы на общественных монументах павшим воинам».

⁸⁴ IG VII. 585 (Танагра), 1888 (Феспии); Low P.A. *Remembering War in Fifth-Century Greece: Ideologies, Societies and Commemorations Beyond Democratic Athens* // *World Archaeology*. 2003. 35. Вариант этой статьи был прочитан на заседании Британского эпитафического общества 11 ноября 2000 г.; я благодарен П.А. Лоу за дискуссию и ссылки.

ре⁸⁵. Этос, вдохновлявший эти списки, – это полисный этос, а не обязательно этос демократических Афин⁸⁶.

Нет никаких сомнений в том, что все, что было сказано в «Антигоне», было бы сказано по-другому, если бы Софокл писал не в Афинах и для демократических Афин. Что касается институционального обрамления, то тут мы имеем дело с афинским интеллектуальным контекстом, который является частной версией греческого интеллектуального контекста, но мне представляется, что главные вопросы «Антигоны» не являются специфически демократическими. Конфликт между человеческими и божественными законами, право должным образом назначенных полисных магистратов, каковыми бы они ни были, отдавать распоряжения в целом и контролировать погребальную практику в частности; претензии полиса на лояльность своих граждан, как и претензии ойкоса и главы ойкоса на лояльность сородичей, – все эти проблемы, несомненно, являются ключевыми для греческой полисной идеологии, а не только специфическими для афинской демократической идеологии.

Другая пьеса, в связи с которой часто упоминается демократия, – это «Персы» Эсхила, которая была написана не позже 473/2 г. до н.э. (раньше, чем я был бы счастлив использовать термин «демократия»). Э. Холл во вступлении к своему изданию пьесы пишет: «Эта интерпретация, – основанная на том, что пьеса связана как с восхвалением афинской демократической системы и ее сердцевины – граждан-гоплитов, так и с современными автору маневрами политиков из элиты, – находит поддержку в способе, которым пьеса рисует персов и их империю как ущербную именно в тех качествах, о которых афиняне желали бы думать, что именно они характеризуют афинскую демократическую систему: свобода слова, отсутствие иерархических церемоний, отчетность магистратов и защита индивидуума законом»⁸⁷.

Свобода слова – это действительно то, на что претендовали афиняне (хотя в данном случае, конечно же, мы опираемся на литературные свидетельства, а для классического времени литературные свидетельства происходят почти исключительно из Афин). Однако мы должны помнить, что афиняне могли впервые выдвинуть это требование в связи со свержением тирании Писистратидов для того, чтобы противопоставить конституционное правление власти тирани⁸⁸. Отсутствие иерархических церемоний не было исключительной чер-

⁸⁵ Meiggs-Lewis. 35.

⁸⁶ В более общем плане Х.С. Версел показал, что афинская религия была прочно связана с полисом, но при этом не обязательно с демократией: *Versnel H.S. Religion and Democracy // Die athenische Demokratie im 4. Jh. v. Chr. / Ed. W. Eder. Stuttgart, 1994. S. 367–387*; замечания по поводу работ Голдхилла – с. 375–377. Ср. также *Jameson M.H. Religion in the Athenian Democracy // Democracy 2,500? Questions and Challenges / Ed. I. Morris, K.A. Raaflaub. Dubuque, Iowa, 1998. P. 171–195*.

⁸⁷ *Hall E. Aeschylus Persians. Warminster, 1996. P. 12–13*; cf. *eadem. Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition Through Tragedy. Oxf., 1989. P. 56–100*, особенно 97–98.

⁸⁸ Геродот использует *isegoria* в V.78, когда победа афинян над беотийцами и халкидянами около 506 г. до н.э. вызывает его замечание о том, насколько сильнее афиняне были с *isegoria*, чем при тирании. Об афинской *isegoria* см. особенно: *Griffith G.T. Isegoria in the Assembly at Athens // Ancient Society and Institutions. Studies presented to V. Ehrenberg. Oxf., 1966. P. 115–138* (после 462 г.?).; *Woodhead A.G. ἰσηγορία and the Council of 500 // Historia. 1967. 16. S. 129–140* (как результат клисфеновских реформ и Совета пятисот?); *Ostwald M. Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy. Oxf., 1969. P. 157. Not. 2* (возможно, *isegoria* вместе с *isonomia* была лозунгом, использовавшимся в клисфеновской пропаганде). Вероятно, оба этих термина первоначально использовались всеми противниками тирании, но Клисфен постарался присвоить их. Ср. *Rhodes P.J. Oligarchs in Athens // Alternatives to Athens / Ed. R. Brock, S. Hodkinson. Oxf., 2000. P. 119–136*, особенно P. 122. Not. 14. Более «сильное» слово *parrhesia* впервые встречается у Еврипида (Hipp. 421–423, Ion 670–672, причем оба раза ассоциируясь с Афинами; Bacch. 668, Phoen. 391) и Аристофана (Thesm. 540–541, при описании женского народного собрания).

той ни Афин, ни демократии, но было обычным для всех греческих полисов. То же самое можно сказать и об отчетности магистратов, хотя ученые слишком часто считают эту черту специфически демократической⁸⁹: Афины имели какую-то форму отчетности для магистратов с очень ранней даты, а что касается Спарты, то мы знаем о множестве примеров в V и в начале IV в. до н.э., когда цари и другие должностные лица вызывались для отчета⁹⁰. Так же и защита индивидуума законом была общей для всех греческих полисов с конституционным правлением в противоположность тирании⁹¹.

Подобную же точку зрения мы находим в книге Т. Харрисона о «Персах», в которой есть глава, озаглавленная «Демократия и тирания»⁹². В начале ее автор заявляет, что в то время, как для Аристотеля морская победа над персами при Саламине способствовала развитию демократии, «...“Персы” дают нам обратную последовательность: именно благодаря афинским демократическим ценностям Афины выжили и одержали победу, и те же самые ценности послужили залогом будущих успехов Афин»⁹³. Автор затем концентрирует внимание на двух специфических пунктах. Один из них, упомянутый Э. Холл, заключается в том, что персидский царь – это абсолютный, никому не подотчетный правитель, которого его подданные почитали как бога (во всяком случае, так считали греки), и это автор рассматривает как противоположность тому, что он называет «демократическим институтом *euthynai* (подотчетности)», либо, вероятно, «этосу, лежащему в основе института *euthynai*, скорее, чем самому

⁸⁹ В подтверждение этого Э. Холл ссылается на Дж. де Сен-Крва: *Ste Croix G.E.M. de. The Class Struggle in the Ancient Greek World. L., 1981. P. 285, 601. Not. 11*. Однако пассажи, которые он цитирует из Аристотелевой «Политики», не включают в себя пассаж из книги четвертой (1297b 35 – 1298b 11), из которого следует, что процедура отчетности магистратов была широко распространена при различных политических режимах; то, что процедуры отчетности магистратов были свойственны не только Афинам и демократическим полисам, подчеркивается в докладе Л. Рубинштейн (L. Rubinstein), прочитанном на Triennial Conference of Greek and Roman Societies 26 июля 2001 г.

⁹⁰ Ранние Афины: *Hignett C. A History of the Athenian Constitution. Oxf., 1952. P. 203–205; Sealey R. Ephialtes // CPh. 1964. 59. P. 11–22, особенно 18–20 = idem. Essays in Greek Politics. N.Y., 1967. P. 42–58, особенно 52–54. Спарта: например, Herod. VI. 82 (Клеомен); Thuc. I. 95. 3–5; 131. 2 (Павсаний: в первом пассаже – I. 95. 5 – Фукидид единственно раз употребляет слово с корнем *euthyn-*, в последнем пассаже говорится об обвинении «со стороны тех, кто пожелает»); Xen. Hell. III. 1. 8 (Фиброн был удален и наказан), III. 2. 6 (Деркидил подвергнут проверке и назначен вновь), III. 2. 12 (Деркидил вновь подвергнут проверке?) – эти пассажи позволяют сделать предположение, что, хотя от царей и регентов требовали отчета только тогда, когда их поведение провоцировало это, другие спартанские должностные лица могли вызываться на отчет на регулярной основе. Беотийский союз в том виде, в котором он был восстановлен в 370-е годы (который очень часто и слишком легко определяется как «демократический»): против беотархов 370 г. до н.э. было возбуждено дело, потому что их не было в Беотии в конце годовичного срока их полномочий, когда, возможно, от них ожидалось исполнение *euthynai*: *Plut. Pel. 24. 2–3, 25. 1–2; Se ipsum laud. 540 d-e, cf. Praec. ger. reip. 817 f; Nep. Epam. 7. 3–5; App. Syr. 212–218. Cf. Buckler J. The Theban Hegemony, 371–362 B.C. Camb. Mass., 1980. P. 141. В надписях V в. до н.э. мы можем видеть, что галийцы (Haliaeis) около 480 г. использовали слово *euthynēin*, которое, очевидно, должно означать «вызывать для отчета» (IG IV. 554 = Buck 84; датировка: *Jeffery L.H. The Local Scripts of Archaic Greece. Oxf., 1961. P. 169. № 20; атрибуция: Jameson M.H. A Treasury of Athena in the Argolid (IG IV 554) // Φόρος: Tribute to B. D. Meritt. Locust Valley, N.Y., 1974. P. 67–75); на Теосе было должностное лицо под названием *euthynos*, но нам не известны его функции (SIG³ 38 = *Meiggs, Lewis. 30. B, 3); в постановлении афинского народного собрания для Халкиды слово euthynai используется для судебных дел, которые вели к наказанию (Meiggs, Lewis. 52 = IG I³.40. 71–76).****

⁹¹ У Эсхила (Pers. 242) афиняне – «не рабы и не подданные кого-либо из смертных»; об этой идее вне демократических Афин см., например: *Herod. VII. 104. 4* (спартанец Демарат); *Plat. Polit. 294a–303d* (правильные формы правления в соответствии с законами); *Arist. Pol. III. 1287a 10 – b 36*.

⁹² *Harrison T. The Emptiness of Asia. L., 2000. P. 76–91.*

⁹³ *Ibid. P. 77; Arist. Pol. V. 1304a 22–25.*

институту»⁹⁴. Второй пункт Т. Харрисона заключается в том, что Дарий в конечном счете «...верит оракулам, которые он раньше отклонил, надеясь на лучшее. Здесь вновь определенно подчеркивается политическая противоположность между Афинами и Персией... Фемистокловой интерпретации оракула о деревянных стенах афинский демос отдал предпочтение перед теми, которые высказывались специалистами в ходе обсуждения в народном собрании»⁹⁵. Я не знаю, насколько мы можем доверять деталям истории, рассказанной Геродотом, но не только в Афинах или в демократических государствах власти должны были давать интерпретацию противоречивым оракулам: считается, что подобные интерпретации давались, к примеру, народным собранием Фив около 600 г. до н.э. (какими бы ни были правила участия в нем) и «полисом» спартанцев около 400 г. до н.э.⁹⁶

Я мог бы привести больше примеров, но и этого должно быть достаточно, чтобы показать, как в интерпретации отдельных пьес понятие демократии превращается в нечто, что мы скорее можем определить как модель конституционного полиса в целом. Говоря в более общем виде, Э. Холл указала мне, что тип аргументации, используемый действующими лицами в трагедиях позднего периода (а у Еврипида – даже не только персонажами, относящимися к высшему классу)⁹⁷, является чертой, выросшей из афинского опыта. В этой аргументации что-то есть, – в частности, я сомневаюсь, что Еврипид расширил бы диапазон действующих лиц, включив персонажей незнатного происхождения, если бы он писал в менее демократическом контексте, – но даже в данном случае мы должны быть осторожными, приписывая Афинам чрезмерную уникальность. Софист Горгий, которого Платон представляет в качестве поучающего, «как убедить словами судей в судебном заседании, членов Совета в Совете и граждан на народном собрании, и в любом другом виде сорищ, которые являются гражданскими» (Plat. Gorg. 452 E 1–4), и оратор Лисий были сицилийцами⁹⁸. Софисты учили не только в Афинах: не известно, что Горгий посещал Афины, за исключением того случая, когда он был там в качестве посла Леонтина в 427 г.⁹⁹; все конституционно управляемые полисы должны были иметь площадь, на которой граждане разбирали судебные дела. Уже обращалось внимание на схожесть речей в поздних трагедиях Еврипида с фукидидовскими¹⁰⁰, а фукидидовские речи не ограничиваются ораторами-афинянами и Афинами.

В дополнение к атрибуции демократии как предмета внимания отдельных пьес стало модным доказывать, что выражение сомнений в общепринятых взглядах, которое нашло отражение в некоторых трагедиях, само по себе является чертой афинской демократии. Еще в 1963 г. У. Эрроусмит в статье, посвященной проблемам, которые поднимают пьесы Еврипида, писал:

⁹⁴ Ibid. P. 78: Aesch. Pers. 211–214.

⁹⁵ Ibid. P. 87: Aesch. Pers. 739–41, в противоположность Геродоту (VII. 142–143).

⁹⁶ Фивы: Herod. V. 79–80; Спарта: Xen. Hell. III. 3. 3–4; см. также Cartledge P. Agesilaos and the Crisis of Sparta. L., 1987. P. 111–112.

⁹⁷ Именно на это намекает Аристофан (Ran. 948–952), вкладывая в уста Еврипиду слова о том, что он поступает демократично.

⁹⁸ В действительности существуют тексты, которые позволяют предположить, что искусство риторики возникло в Сиракузах в V в. до н.э., причем ее родоначальниками были Корак и его ученик Тисий: см. Prolegomenon Sylloge / Ed. H. Rabe (Rhetores Graeci. XIV). Lpz, 1931. P. 25–26; ср. Arist. Soph. El. 183b 29–34; Cic. Brut. 46 (из Аристотеля).

⁹⁹ Thuc. III. 86. 3; см. также Plat. Hipp. Mai. 282b; Diod. Sic. XII. 53–54. 1.

¹⁰⁰ Finley J.H., Jr. Euripides and Thucydides // HSCP. 1938. 49. P. 23–68 = *idem*. Three Essays on Thucydides. Camb. Mass., 1967. P. 1–54.

«Афиняне рассматривали театр не как развлечение, а как верховный инструмент культурного наставления, как завершённую демократическую пайдею»¹⁰¹. По поводу одной частной темы Ф. Цейтлин в сборнике «Ничего общего с Дионисом?» провозглашает: «Если трагедию можно рассматривать как вид повторяющейся мужской инициации как для взрослых, так и для юношей, и если театр, в более широком смысле, предназначен для научения граждан демократического полиса, сущность, которая действительно была поставлена на карту, должна быть идентифицирована с мужским началом, в то время как женщине была предназначена роль радикально “другого”. Театр устраивает проверку мужским ценностям только затем, чтобы обнаружить, что только они одни неадекватны сложности новой ситуации»¹⁰². Касаясь этой частной темы мужских и женских ценностей, Гриффин даёт следующий комментарий: «Задолго до аттического театра (и любой “новой ситуации”) поэмы Гомера давали тот же самый урок... Поэтому нет ничего изначального нового и ничего особенного как по отношению к трагедии, так и по отношению к демократическим Афинам в подобного рода позиции»¹⁰³. Голдхилл настаивает на том, что проявляющаяся в трагедии тенденция не только утвердить определённые ценности, но и ставить их под сомнение обусловлена демократией. В сборнике «Ничего общего с Дионисом?» после утверждения о том, что церемонии, которые предшествовали театральным постановкам на Великих Дионисиях (шествие сирот и т.д.), делали этот фестиваль «фундаментально и по существу фестивалем демократического полиса», он продолжает: «И трагедия и комедия, благодаря своей греховной силе, благодаря особому подходу к описанию и использованию мифа и языка, время от времени представляют господствующую идеологию, выходящую на первый план в церемониях перед театральным представлением, в далеко не столь канонической форме; в самом деле, похоже, что тексты трагедий подвергают сомнению и разбору, а часто “переворачивают” язык полисного порядка»¹⁰⁴. Рассмотрев «Аякса» и «Филоктета» Софокла, а также афинскую эфебию, Голдхилл завершает свою мысль подчёркиванием «...связи между трагедией как поучающим и сомневающимся посредником и подтверждением обязанностей и обязательств гражданина»¹⁰⁵. Он добавляет: «Герой Софокла [такой, как Аякс или Антигона] с неистовой потребностью в его или её индивидуализме, его или её обязательствам к собственным нуждам и требованиями перед лицом общества или общественного давления – едва ли та фигура, которая легко найдёт себе место при господстве демократической идеологии»¹⁰⁶. Однако Спарта была в существенной степени нетолерантна к людям со свирепой потребностью собственного индивидуализма, и трудно представить себе, чтобы герой-индивидуалист легко нашёл бы себе место при господстве спартанской идеологии или идеологии любого

¹⁰¹ Arrowsmith W. A Greek Theater of Ideas // *Arion*. 1963. II. 3. P. 32–56, особенно 32–33.

¹⁰² Zeitlin F. I. Playing the Other: Theater, Theatricality and the Feminine in Greek Drama // *Nothing to Do with Dionysos?* P. 63–96; цитата – с. 68, 86 (более ранняя версия – *Representations*. 1985. 11. P. 63–94).

¹⁰³ Griffin // *The Social Function...* P. 46.

¹⁰⁴ Goldhill. *The Great Dionysia and Civic Ideology*. P. 114 (= *JHS*. 1987. 107. P. 68). Ср. *Carledge*. 'Deep Plays'... Однако отвергают точку зрения о том, что вклад трагедии в гражданский дискурс заключался в «переворачивании» его: *Friedrich R. Everything to Do with Dionysos? Ritualism, the Dionysiac and the Tragic // Tragedy and the Tragic...* P. 257–283, особенно 263–268; *Heath M. Sophocles' Philoctetes: A Problem Play? // Sophocles Revisited...* P. 137–160 (с. 151–155 – рассмотрение голдхилловской концепции «Филоктета», которая цитируется ниже).

¹⁰⁵ Goldhill. *The Great Dionysia and Civic Ideology*. P. 125 (= *JHS*. 1987. 107. P. 75).

¹⁰⁶ *Ibid.* P. 115–116 (= *JHS*. 1987. 107. P. 69).

греческого государства, которое имело институты и коллективизм полиса. И вновь Голдхилл утверждает: «Неоптолем в “Филоктете” драматизирует конфликт между моральными и общественными ценностями и вовлеченностью в коллективные нужды Троянского похода»¹⁰⁷; однако подобный конфликт имел важное значение для любого греческого полиса, а не только для демократических Афин.

Более того, из факта, что некоторые трагедии побуждали ставить под сомнение общепринятые нормы, автоматически не следует, что афиняне V в. до н.э. жаждали подвергнуться подобному побуждению, что все это было неотъемлемой частью афинской демократической гражданской идеологии, что в полисном контексте демократическая гражданская идеология должна была подвергаться сомнению подобным образом. Пеллинг в поддержку этого взгляда пишет: «В действительности частью гражданской идеологии было беспокойство о гражданской идеологии, в подходящем месте и в подходящем обрамлении. И трагедийные постановки в театре были тем самым местом»¹⁰⁸. На что Гриффин отвечает: «То, что гражданин демократического полиса должен был подвергать сомнению его ценности, – не более чем представление либеральных мыслителей в современных демократиях. Подобное поведение, возможно, было свойственно Сократу, однако хотелось бы видеть какие-то реальные доказательства того, что Афины времени Эсхила действительно хотели бы внушить подобную обязанность своим гражданам»¹⁰⁹. В ответ Голдхилл утверждает: «Трудно понять, почему Гриффину столь трудно вообразить сочетание иронии, дидактики и сомнений в городе, который стал сценой для Горгия, Фукидида, Платона, других софистов, не говоря уже о Сократе»¹¹⁰.

Я не считаю, что подобное сочетание трудно вообразить применительно к Афинам, хотя случай сочетания и случай институционализированных ожиданий – два разных случая. Однако это возвращает меня к объекту моего особого беспокойства. Пеллинг пишет о гражданской, а не о демократической идеологии. Голдхилл взывает к Горгию, сицилийскому греку, который раз в своей жизни посетил Афины, к Фукидиду и Платону, никто из которых не был поклонником демократии, к другим софистам, из которых не все были афинянами или действовали в Афинах, и многие из которых подвергали сомнению любую ортодоксию, включая и демократическую, к Сократу, который как полагают, считал, что управление государством, как и другие стороны общественной жизни, должно быть доверено специалистам («знающим»). Действительно, именно Афины предоставили сцену для всего этого и для театральных постановок, которые ставили неприятные вопросы, существенно, что было гораздо больше свободы для критики Афин в Афинах, нежели для критики Спарты в Спарте (Dem. XX. 106). Теперь совершенно очевидно, что именно Афины были интеллектуальным центром Греции в V–IV вв. до н.э. (чего не было ни до, ни после этого); можно также утверждать, что было что-то в интеллектуальной атмосфере Афин V века, что способствовало как развитию демократии, так и различного рода радикальным сомнениям, включая сомнения и в общегреческих, и в специфически демократических ценностях. Очень трудно вообразить провоцирующие мысли трагедии в Спарте, как и

¹⁰⁷ Ibid. P. 122 (= JHS. 1987. 107. P. 73).

¹⁰⁸ Greek Tragedy and the Historian. P. 213–235; цитата – с. 235.

¹⁰⁹ Griffin. The Social Function... P. 49.

¹¹⁰ Goldhill. Civic Ideology... P. 40.

софистов в Спарте. Однако мы должны добавить, что демократия не всегда была терпимой к радикальным сомнениям: даже в V в. люди могли критиковать или даже преследовать по суду за непочтение к богам¹¹¹; в Афинах IV в., которые были все еще демократическими, преобладал страх перед тем, куда эти сомнения могут завести, и интерес к поиску новых путей подтверждения старых ценностей.

Конечно же, гораздо труднее реконструировать то, что «афиняне» коллективно видели в своих театральных постановках и фестивалях, чем реконструировать то, что конкретный автор рассматривал как главную тему конкретной написанной им пьесы. Но, как мне представляется, существует огромный разрыв между тем, чтобы верить в то, что некоторые пьесы поднимали (и я в этом уверен) нелицеприятные вопросы, и тем, чтобы полагать, что для «афинян» (или значительной их части) постановка этих вопросов была единственной или главной задачей театральных празднеств, и они рассматривали и соответственно мы должны рассматривать все это в качестве связующего звена с демократическим полисом. Учитывая, что демократия не всегда была терпима к сомнениям и оппозиции, учитывая, что многие из допущений в пьесах представляются мне относящимися скорее к полису, чем к демократии, учитывая, что институциональные рамки, внутри которых проходили театральные представления, представляются мне более полисным, нежели демократическим, я не склонен преодолевать этот разрыв. Конечно же, я не стремлюсь утверждать то, что совсем не существовало связи между афинским театром (или конкретными театральными постановками) и демократией, но рассматриваю афинский театр как отражающий полис в целом в гораздо большей степени, чем демократический полис в частности¹¹².

¹¹¹ Современные исследования отвергают существование многих фактов преследования, однако осуждение Сократа не было уникальным: см. *Dover K.J. The Freedom of the Intellectual in Greek Society // Τάλαντα. 1976. 7. P. 24–54 = idem. The Greeks and Their Legacy // idem. Collected Papers. II. Oxf., 1988. P. 135–158; Ostwald M. From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Berkeley – Los Angeles, 1986. P. 528–536; Wallace R.W. Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens // Athenian Identity and Civic Ideology. P. 127–155.*

¹¹² Отмечу замечание Р. Сигера в начале и конце его статьи «Ксенофонт и афинская демократическая идеология»: «Целый ряд основных принципов... не являются исключительным достоянием Афин или демократии» (*Seager R. Xenophon and Athenian Democratic Ideology // CQ. 2001. 51. P. 385–397, особенно 385, ср. с. 396*); а также Дж. Дейвиса: «Греческий мир, который описал Геродот как мир его прошлого и настоящего, демонстрирует, с поразительным единообразием, шесть основных политических институтов, и являлся таковым задолго до первых упоминаний о демократии или о теории государственного устройства» (*Davies J.K. Democracy without Theory // Herodotus and His World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest / Ed. P. Derow, R. Parker. Oxf., 2003. P. 319–335; цитата – p. 325*). Сам Голдхилл в заключительном предложении одной из своих статей, которую я уже цитировал, пишет о «...театральном фестивале, который и восхваляет полис, и описывает напряжение и противоречия коллектива полиса, находящегося в конфликте» (*Goldhill // Nothing to Do with Dionysos? P. 76*). Другие работы с правильным, с моей точки зрения, подходом, включают исследование Л. Керк, которая использует сравнение Пиндара и Эсхила, чтобы предположить, что «многое, что мы считаем свойственным афинской демократии и ее культурным наследием, в более широком смысле характеризует полис как таковой и публично представляемую поэзию, призванную приглушить общественное напряжение» (*Kurke L. The Cultural Impact of (on) Democracy: Decentering Tragedy // Democracy 2,500... P. 155–169; цитата – с. 163*); она рассматривает хорега скорее как представителя элиты, нежели демократический персонаж. Книга под редакцией Деборы Бедекер и Курта Раафлауба (*Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens / Ed. D. Boedeker, K. A. Raaflaub. Camb. Mass., 1998*) – это книга, в которой не рассматриваются как аксиома, но исследуются связи между демократией и искусствами в Афинах, – ср. рецензию на нее: *Samons L.J., II. Democracy, Empire and the Search for the Athenian Character // Arion. 2000/1. 8. 3. P. 128–157, особенно 138–140.*

Перевод С.Г. Карпюка.

ATHENIAN DRAMA IN ITS POLITICAL CONTEXT

P.J. Rhodes

One recent trend in the study of Athenian drama is to focus on its civic dimension, both as regards the setting in which the plays were performed and as regards the issues with which some of the plays are concerned. This development is to be welcomed, though it should not exclude other approaches to Athenian drama. Frequently, however, the civic approach is used to link both the setting of the performances and the issues explored in the plays specifically with the Athenian democracy. This paper argues that it is better to see a more general link with the Greek polis, while acknowledging that the Athenian setting was a particular version of the Greek polis setting and that sometimes (not necessarily always) there might be a particular Athenian slant on the issues explored.

