

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ МАЛАЯ АЗИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Со времени общих работ М. И. Ростовцева и В. Тарна концепция эллинистического периода в целом почти не подвергалась пересмотру. Для Ростовцева эллинистический мир был создан завоеваниями Александра, и греки в нем «играли ведущую роль во всех сферах жизни» (SEHNW, стр. V), для Тарна эллинизм — это период трех веков, в течение которых греческая культура распространилась далеко за пределы своей родины¹. Эллинистические цари боролись с восточным феодальным землевладением (в том числе и с храмовым — Тарн, стр. 137, 155; SEHNW, стр. 493, 504, 648), а греческий полис был «благодетелем азиатского крестьянина» (Тарн, стр. 137). Но наряду с подчеркиванием «цивилизаторской» роли греков, нельзя было не признавать слишком ясно выступающее в источниках — письменных и вещественных — восточное влияние. Прежде всего это влияние проявлялось, по мнению Ростовцева, в религиозной области. Ростовцев объясняет его тем, что восточные культы «притягивали» греков, воздействуя на их чувства (SEHNW, стр. 522).

Археологический и этнографический материал, касающийся эллинистического периода, с течением времени доставлял все новые и новые данные, относящиеся к проявлению местных особенностей в самых различных областях экономической и общественной жизни. В какой-то мере это должно было повлиять и на определения эллинизма.

В настоящее время имеется концепция эллинизма, которая исходит из понимания эллинизма как периода взаимопроникновения социально-экономических форм, образовавшихся в странах Востока, и форм, созданных греческим миром². В. Эренберг во второй части своей книги «Государство греков»³ также специально оговаривает, что эллинистические монархии нельзя рассматривать как чисто греческие. Однако дальше общих определений, в которых признается роль местных элементов, дело не идет. Греческие и восточные учреждения рассматриваются как сосуществующие друг с другом (если не противопоставляются друг другу), причем в конечном счете греческие элементы побеждают. Даже Завадский, очень много сделавший для изучения социально-экономической истории Малой Азии, говоря о местных городах, считает их просто туземными поселениями без самоуправления, которое эти поселения получили только под влиянием эллинизации (стр. 23 сл.). Эренберг же подчеркивает, что греческий дух воспринял достижения негреческих народов и ввел их в русло *греческого* развития (стр. 2).

Однако если в общих работах и в общих определениях эллинизма вопрос по-прежнему так или иначе сводится к эллинизации чуждых грекам форм местной жизни, то в работах по отдельным проблемам дело обстоит иначе. Обилие нового материала заставляет ученых более пристально заниматься так называемыми местными формами и в ряде случаев отказываться от некоторых положений Ростовцева и Тарна. Значительное место в этом процессе занимают исследования по Малой Азии. Прежде всего эти исследования касаются вопросов культа и своеобразных храмовых организаций, о которых исключительно ценный (и достаточно многочисленный) материал содержится в надписях.

¹ В. Т а р н, Эллинистическая цивилизация, М., 1949, стр. 20.

² Т. Z a w a d z k i, Zagadnień struktury agrarno-społecznej krajów małoazjatyckich w epoce hellenizmu, Poznań, 1952, стр. 1. (См. рец. А. Г. П е р и х а н я н, ВДИ, 1954, № 3, стр. 144 сл.) Ср. К. К. З е л ь и н, Основные черты эллинизма, ВДИ, 1953, № 4, стр. 147; о н ж е, Некоторые основные проблемы истории эллинизма, СА, XXII, 1955, стр. 104.

³ V. E h r e n b e r g, Der Staat der Griechen, II, Lpz, 1958, стр. 2.

Еще в 1951 г. Броутон в связи с надписью о храмовой земле в Эзанах ⁴ поставил вопрос о пересмотре взгляда на политику эллинистических царей; согласно этому взгляду, цари увеличивали царские земли за счет храмовых земель ⁵. Он также указывает на необходимость дальнейшего обсуждения вопроса о природе и протяженности храмовых земель в Малой Азии (стр. 237). Броутон считает, что нужно отличать территории, для которых храмы были политическим или коммерческим центром, от собственно храмовых земель, которых, по его мнению, было меньше, чем принято думать (стр. 243—244). Интересно указание Броутона, к сожалению, не развитое им достаточно полно, что первая категория храмовых территорий с течением времени развивалась в города греческой формы; правда, он относит это перерастание в полисы за счет колонизационной деятельности эллинистических монархов (стр. 245) ⁶. Таким образом, и в его работе сохраняется традиционный взгляд на местные и греческие учреждения (к первым относятся и храмовые организации) как учреждения, совершенно независимые друг от друга, в какой-то мере даже противостоящие друг другу.

В 1954 г. вышла статья Завадского, также трактующая вопросы малоазийского храмового землевладения и прежде всего его происхождения ⁷. Завадский подвергает пересмотру точку зрения, восходящую еще к Рамсею, согласно которой в Малой Азии до завоевания Александра существовали значительные теократические государства, а эллинистические монархии произвели грандиозные конфискации у храмов увеличивая тем самым царскую землю ⁸. Основываясь на уже упомянутой эзанской надписи, а также на ряде аналогичных данных (например на надписи о передаче царем Антиохом доходов с деревни Байтокайка в северной Сирии храму Зевса — IGR I, III, 1020), он считает возможным по-новому поставить вопрос и о размерах, и о происхождении храмовой собственности. Завадский выступает против той точки зрения, что деревни, расположенные около центрального святилища, являлись «собственностью божества» (стр. 87). Он предполагает, что у каждой деревни было свое собственное святилище. И даже в том случае, когда существовали группы деревень с центральными святилищами (например Панамарейское объединение), нет никаких данных полагать, что эти деревни были собственностью святилища (стр. 89). Если предположить, продолжает свое рассуждение Завадский, что деревни составляли собственность их храмов, то отсюда следует, что обрабатываемые земли в эллинистическую эпоху находились под управлением многочисленных святилищ. Но это, по мнению автора, противоречит общему характеру экономических и социальных условий Анатолии в эпоху Ахеменидов, а также других восточных государств, когда вся земля была собственностью царя, и царская администрация вмешивалась во все вопросы, связанные с обработкой земли (стр. 90). Но если деревни около храмов не являлись собственностью последних, то откуда же взялись значительные владения некоторых храмов (например храма в Зеле)? Завадский объясняет происхождение этих владений дарами, сделанными святилищам царями, как персидскими, так и эллинистическими, которые продолжали традиции первых (стр. 90). Особенностью деятельности эллинистических царей было то, что они включали земельные владения местных святилищ в рамки *χωρά βασιλική* или в пределы городов эллинистического типа, основанных этими царями. Эксплуатация таких священных земель производилась в соответствии с обычными нормами греческого мира (стр. 96).

В этой статье Завадского сказались характерные для него признание значительного персидского влияния в государстве Селевкидов и в Малой Азии вообще ⁹. Но он не принимает во внимание местных особенностей развития Малой Азии, которое могло протекать независимо от политики персидских, а потом и эллинистических царей.

Трудно согласиться с предположением Завадского о происхождении храмового землевладения. Малоазийские надписи (Миласы, Олима, Амия и т. п.) говорят о

⁴ Подробно об этой надписи см.: А. Г. П е р х а н я н, Храмовые объединения Малой Азии и Армении, М., 1959, стр. 35. В этой надписи, относящейся ко времени Адриана, говорится о землях храма Зевса, дарованных ему царями Атталом и Прусией.

⁵ T. R. S. B r o u g h t o n, New Evidence on Templestates in Asia Minor, «Studies in Roman Economic and Social History in Honour of A. C. Johnson», Princeton, 1951, стр. 237 сл.

⁶ Правда, Ростовцев в работе о колонатах (Studien zur Geschichte des römischen Kolonats, Lpz, 1910, стр. 271—272) высказывает предположение, что в ряде случаев храмовые деревни перерастали в город, но в дальнейшем это положение не развивается.

⁷ T. Z a w a d s k i, Quelques remarques sur l'étendue et l'accroissement des domaines des grands temples en Asie Mineure, «Eos», XLVI, Wratislaviae, 1954.

⁸ В работе А. Б. Р а н о в и ч а (Эллинизм и его историческая роль, М.—Л., 1948, стр. 161 сл.) также принят тезис о конфискации эллинистическими царями храмовых земель.

⁹ Ср. его точку зрения на происхождение частных земельных владений в эллинистической Малой Азии, которые он тоже возводит к раздачам персидских царей (T. Z a w a d s k i, Z zagadnień..., стр. 69 сл.).

сложных земельных отношениях на территориях вокруг святилищ. Как показал Ломонье, о книге которого сказано ниже, большая часть обработанной земли в ряде районов Карики (например Миласы и Гилларимы) принадлежала святилищам.

Надписи, опубликованные Робером в 1954 г., о которых уже шла речь на страницах ВДИ¹⁰, дополнили наши сведения о развитии карийских городов в эллинистический и римский периоды и о значительной роли местных святилищ (в частности святилища в Кларосе). В этой же книге Робер дает подробный географо-топографический обзор интересующего его района (Табы с окрестностями) и отмечает целый ряд местных поселений, выросших в городах и сохранивших свои пегреческие названия (например Табы, Кидрама — стр. 72 сл.).

В том же году Фрезер и Бин опубликовали свое исследование, посвященное организации малоазийских владений Родоса¹¹. В этой книге рассматривается топография родосской Перее (как поделенной на демы, так и подчиненной) и островов, управление Переей, история ее подчинения Родосу и взаимоотношения с последним. Социально-экономическое развитие этих районов авторами не затрагивается. Одним из наиболее интересных выводов авторов является установление существования особых организаций граждан — *κοινά* не только в зависимых областях, но и в собственно родосских демах. Члены *κοινά*, как указывают авторы, более тесно связаны друг с другом, чем обычные демоты. Структура этих *κοινά* близка к *κοινά* остальной Карики. (*κοινά* Тармианов, *κοινά* Панамарева и др., стр. 6 сл.). Не всегда эти *κοινά* совпадали с демами. Так, известно *κοινά* *Χερσονασίων* — объединение, по мнению авторов, демов, расположенных в Херсонесе. Эти объединения не только не были уничтожены системой демов, но продолжали существовать как активные организации, ведавшие всеми сторонами хозяйственной жизни, имевшие своих магистратов (например гиеромнеоны в Амийском объединении — деме Родоса). Авторы подчеркивают, что система *κοινά* значительно выросла и развилась под родосским главенством (стр. 92). Возможно, с *κοινά* нужно связывать и родосские *κτοίνα*. Фрезер и Бин считают их не родовыми, а локальными объединениями. По их мнению, это были территориальные деления родосского населения до сирийского периода. Само слово происходит или от *κτίζω* или от *κοινά*. После создания системы демов *κτοίνα* сохранялись только для религиозных целей.

Таким образом, даже в структуре такого типичного греческого города-государства, как Родос, можно наблюдать элементы, свойственные местным малоазийским образованиям.

Родос не только включил карийские *κοινά* в систему своей государственности, но и почти не изменил форму и функции этих организаций (достаточно сравнить надписи о сдаче земли в аренду гиеромнеонами в Амийском объединении, опубликованные в книге — № 8—11 — с аналогичными документами Олима и Миласы¹², чтобы убедиться в их принципиальном сходстве). Здесь можно скорее говорить не столько об «эллинизации» местных учреждений, сколько о приспособлении греческой административной системы к традиционным малоазийским формам объединений нескольких сельских поселений в *κοινά*.

В 1955 г. Ф. Соколовский издал собрание священных постановлений малоазийских городов¹³. Как указывает автор, целью его было собрать и прокомментировать эти законы, не производя специального исследования и не делая обобщений по данным всех законов. Самое создание такого собрания культовых постановлений отражает интерес, существующий у современных зарубежных историков к вопросам религиозной жизни, в особенности малоазийской, может быть, потому, что именно в культе ярче и скорее всего выступают своеобразные черты данной местности. Хронологически законы, изданные Соколовским, относятся к классическому, эллинистическому и римскому периодам (самые ранние — 500 г. до н. э., № 42, 43). Интересно, что надписи IV—I вв. до н. э. занимают большую часть книги (57 из 87) и заметно преобладают над римскими. Хотя количественное соотношение источников не может служить веским доводом, все же кажется возможным связать это преобладание с расцветом местных культов именно в эллинистический период.

Божества, носящие греческие имена, как показывают эти надписи, как правило, имеют специфически местные эпитеты, часто локальные (например, *Ἀπολλών ἐν Κοίλοισ* — 25, 91; *Ἀπολλών ἐν Σαβηρίδας* — 25, 116; *Ζεὺς Λαβρανθηνός*). Но в ряде надписей упоминаются божества, совсем не эллинизированные (например, *Μήτηρ Γαλλησία* — 29, 14; *Μήτηρ Θρυγία* — 79; *Σινώρι* — 156). В одной из пергамских надписей (№ 13) упоминается имя *Καβείρος*, которое Соколовский считает именем божества (стр. 41).

¹⁰ L. Robert et J. Robert, *La Carie*, P., 1954. О надписях см. ВДИ, 1956, № 4, стр. 96 сл.

¹¹ P. M. Fraser and G. E. Bean, *The Rhodian Peraea and Islands*, L., 1954.

¹² См., например, BSA, XXII (1917/18), стр. 192 сл.

¹³ F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, P., 1955.

Издание Соколовского показало своеобразие и распространенность местных малоазийских культов эллинистического периода. Материал говорил сам за себя. Необходимо было только подытожить и обобщить эти данные.

В 1958 г. вышла большая книга Ломонье, посвященная местным культам Карики¹⁴, которая и явилась итогом не только многолетней работы автора в этой области, но также исследований разных ученых по вопросам религиозной жизни и религиозных организаций Карики. Книга Ломонье охватывает огромный материал. Он разбирает происхождение культов, историю святилищ, организацию жречества, празднества, описывает археологические раскопки на месте храмов. Ломонье не ограничивается чисто культовой стороной, он останавливается, в частности, и на своеобразии храмовых объединениях Карики, рассматривая их структуру и даже земельные отношения (в частности, арендные договоры Миласы—Олима). Уже во введении Ломонье отмечает, что в Карики местные доэллинистические культы сохранились по большей части в чистом виде. Автор объясняет это прежде всего географическими условиями — притоки Меандра образуют небольшие долины, изолированные друг от друга. Расселение жителей по деревням — *κῶμαι* — также, по мнению автора, способствовало сохранению местных культов, поскольку святилища были расположены далеко от новых подходов (стр. 8). Однако материал, приведенный в книге, не позволяет согласиться полностью с объяснениями Ломонье. Изолированность отдельных районов не мешала распространению местных и восточных культов (в Карики были культы мидийские, ликийские, фригийские, эгейские, культы, пришедшие из Междуречья, например культ богини Нинэ-Иштар в Афродисии) (стр. 486). Но ценность книги Ломонье заключается не в определении общих закономерностей и выведении причинных связей, а прежде всего в обилии данных, которые собрал и систематизировал автор. Он строит свое исследование по географическому принципу, анализируя культы различных районов Карики, группирующиеся по большей части вокруг крупных центров (например, глава I «Миласа и окрестности»). Основные документы о карийских культах относятся ко времени после Александра. Ломонье отмечает также религиозный расцвет II—III в. н. э. (стр. 713). Всего Ломонье выделил 217 различных местных божеств и героев. Очень важными были культы Зевса с различными эпитетами, Аполлона и Артемиды, которые были тесно связаны с местной жизнью как во внутренней Карики, так и на побережье и на островах (стр. 723). Особенностью карийских культов было большое распространение женских божеств, связанных с преобразованиями древнего божества Матери, или Ма. Встречаются божества, сохранившие свои негреческие названия — Осог, Синури, Канебос. Ломонье выделяет ряд характерных черт карийских культов, связь божества с местом (Лабрадий, Панамарий и др.), связь божества с *κῶμη* (примером этого Ломонье считает Зевса Оторкондия, который почитался филой Оторкондиев в Миласе), отождествление божества с душой умершего (культ вождя, древнего царя, жреца, героя — отсюда культ Мавсола в Галикарнасе); поклонение горам и гротам (стр. 724). Большинство божеств носило аграрно-хтопический характер; были божества светоносные — эгейские по своему происхождению (стр. 726). Все эти культы уходят корнями в глубокую древность, но продолжают сохраняться и развиваться в течение классического, эллинистического и римского периодов. Новые боги, часто навязанные завоевателями, не вытеснили старых, а существовали наряду с ними. В этом отношении интересна разбираемая Ломонье надпись из Гилларимы II в. до н. э., где перечисляются все божества последней — несколько Зевсов с эпитетами, связанными с местностью, Аполлон и Артемиды, бог соседнего *κῶμης* — Зевс Панамарийский, фригийская Кибела, бог, в древности пришедший с Востока, — Синури, Канебос — локальное божество, затем серия чисто греческих богов, души умерших и божество политическое — демос Родоса (стр. 462). Таким образом, эллинизация в области религии шла скорее за счет количественного увеличения пантеона, чем за счет значительных изменений в культах.

Выделяя божества местного малоазийского происхождения, Ломонье выходит за пределы собственно карийских городов и поселений. Он отыскивает влияние местных культов в таких греческих и грецизированных городах, как Магнесия на Меандре (стр. 523 сл.), Милет (стр. 538 сл.), Галикарнас (стр. 622 сл.). Ломонье прослеживает влияние карийских культов в Ионии (стр. 675), на островах Эгейского моря. На Родосе, например, культ Зевса Атабирия сохранялся вплоть до Марка Аврелия (стр. 678). Карийское влияние можно видеть и на Косе и Самосе, причем не только в области культа. Так, в частности, на Самосе во II в. до н. э. известны две фиды с карийскими названиями. В ряде случаев Ломонье справедливо связывает это карийское влияние с существованием местного сельского населения на территории греческих полисов (например Милета, в окрестностях которого большое количество поселений, как пишет Ломонье, свидетельствует о значительности сельского населения — стр. 511).

¹⁴ A. L a u m o n i e r, *Les cultes indigènes en Carie*, P., 1958. Книга Ломонье, как и указанная выше работа Соколовского, заслуживают специальной, более обстоятельной рецензии.

Не только в эпитетах, именах и обрядности проявлялось местное влияние, но и в изображениях того или иного божества (например, Зевс Лабрандий — стр. 61) и архитектуре храмов (например, святилище Аполлона в Дидимах).

Местные особенности сказались и в организации жречества. Ломонь отмечает для Греции необычно большое количество жрецов (например, у Зевса Мегиста — 11 жрецов — стр. 98). Большое количество жрецов было в Эфесе, в Афродисии, на Родосе — у местного божества Артемиды Кекойи (стр. 598). Жреческие должности в ряде городов продавались (например, в Гиллариме — стр. 452), иногда передавались по наследству (стр. 136) или были выборными. Интересно, что последнее не было только особенностью греческих полисов: жрецы выбирались, например, в объединении вокруг святилища Синури (стр. 179).

Интересны хронологические рамки наибольшего расцвета отдельных культов, которые в разных местах книги приводит Ломонь. Для большинства этих культов и для поселений, в которых находились святилища, расцвет падает на период эллинизма (а затем на II—III вв. н. э.). Так, расцвет культа Зевса Оторкондия — III в. до н. э. Даже в I в. до н. э., когда, по мнению Ломоня, наступил экономический упадок для частных владений и городов, местные святилища оставались достаточно богатыми, чтобы покупать земли или давать деньги в долг городу. Эта эпоха, подчеркивает автор, кажется благоприятной для священных земель (стр. 107). В Миласе, например, и в Гиллариме священные земли включали в себя всю обрабатываемую долину (стр. 103 сл., 457).

Ломонь разбирает также и своеобразные организации, возникшие вокруг святилищ, в первую очередь сингений. Наиболее подробно автор останавливается на сингениях Олима-Миласы. В последней сингении имели функции демонов. Каждая сингения имела свое святилище, а земли сингении являлись храмовыми землями (наибольшее количество документов о храмовых землях сингений относится к I в. до н. э.). То положение вещей, когда сингения выполняла функции административно-локальной единицы, Ломонь считает возможным пережитком древности, когда происходило смещение завоевателей-кочевников, поделенных по родовому признаку, и коренного земледельческого населения, которое имело территориальное деление. Правда, сам Ломонь тут же приводит другое возможное объяснение, на наш взгляд более справедливое, что каждая семья, или патра, каждая группа семей, или сингения, каждая группа сингений, или фила, имели свои земли и свои святилища (стр. 130 сл.). Наиболее подробно мы знаем о сингениях Олима, городка, находившегося в симполитии с Миласой. После синойкизма олимпийцы были распределены по филам, сингениям и патрам Миласы, а собственные сингении Олима остались религиозными объединениями, но объединениями, которые имели своего Зевса, своих жрецов, свои доходы, своих казначеев и свои земли, принимали декреты от имени олимпийского демоса. Филы же Олима стали сингениями Миласы. Таким образом, Миласа-Олим, не взирая на внешние греческие формы, сохраняли сложную организацию храмовых объединений, выросших на местной почве. Сингении были в Баргилиях (стр. 607), в Алабанде (стр. 445). Интересно, что в последней засвидетельствовано и существование демонов, но неясное соотношение этих организаций. Особое место занимает сингения, центром которой было святилище Синури¹⁵. В IV в. до н. э. эта сингения Пелекода была независима. С конца IV в. сингения стала называться *ἡ Πορμόβουου συνγενεῖα*. Неясно, чем вызвано переименование, то ли семья Пелекода вымерла, как думает Роберт, то ли это — совсем другая сингения, осевшая здесь благодаря миграции (стр. 183). В I в. до н. э. сингения была подчинена Миласе. Сингения в Синури имела своих казначеев, продавала и арендовала землю, издавала декреты в честь иностранцев (стр. 178). Данные о сингениях говорят о развитии на местной почве своеобразных самоуправляющихся организаций, объединенных вокруг святилищ.

Ломонь останавливается и на объединениях, выходящих за пределы данного города. Таким было хрисаорейское объединение, центром которого было святилище Зевса, находившееся на территории Стратоникеи. Очень интересно заключение Ломоня, что это объединение — сравнительно позднего происхождения. Автор отмечает, что оно, возможно, не имело значения до основания Стратоникеи (термины, употребляемые Страбоном, — *ἕθνος* и *συστήμα* вместо традиционного для Кари *κοινόν* — указывают на новый характер этого объединения). Греческий полис Стратоникея придал авторитет святилищу, а существование местного святилища на территории города укрепило его престиж среди местного населения. Характерно, что не взирая на недавнее основание Стратоникеи, в религиозной жизни последней господствовали местные культы (стр. 195—196). На землях Стратоникеи существовало население, пользовавшееся особой юрисдикцией. Так, Лагина образовала *ἱερόν περιπόλιον*, население его упоминается в декретах города рядом с демосом и буле полиса. Это было население, по мнению Ломоня, связанное с культом или защищаемое асиллей святилища.

¹⁵ Подробно материалы, относящиеся к этому святилищу, исследованы в книге L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa*, P., 1945.

Анализируя культы и связанные с ними организации, Ломонье попутно дает ряд важных сведений о городах и поселениях, в которых существовали эти культы. Перед нами предстает картина большого количества туземных карийских поселений, которые выдвинулись в период эллинизма, получили (или просто присвоили себе) название полисов, чеканили собственную монету (например, маленький городок *Βολιτος* около Алабаиды начал чеканить монеты во II в. до н. э., стр. 445). Ломонье перечисляет карийские поселения, чеканившие монеты во II — I вв. до н. э. (стр. 407—470). Характерно выдвигание Алабанды, которая, по мнению Ломонье, была поздно и поверхностно эллинизована. А между тем значение этого города было столь велико, что дельфийская амфикистия признала право асиили за храмами Зевса и Аполлона в Алабанде (стр. 434). Эти местные центры росли за счет поглощения близлежащих поселений. Так, Миласа подчинила себе, кроме Олима, еще и Халкетор (стр. 163); Баргилли в I в. до н. э. поглотили Киндию (стр. 600); Плараса оказалась в симполитии с Афродисием, который, по мнению Ломонье, возрождается в эллинистическую эпоху (стр. 479).

Таковы суммарно изложенные наиболее ценные данные книги Ломонье.

Итак, теперь нельзя уже просто говорить о восточном влиянии, восприятии и преобразованном завоевателями-греками. Местные организации развивались независимо от греческих, но в силу определенных социально-экономических условий принимали близкую последним форму самоуправляющихся организаций. Именно поэтому так быстро и легко были восприняты населением Малой Азии организационные формы полиса. Только детально изучая особенности развития каждой из областей, входивших в эллинистические государства, мы можем по-настоящему понять, что именно и почему было воспринято от греков восточными народами.

Перед советскими историками стоит большая задача обобщить и объяснить весь этот богатейший материал. Серьезным шагом в этом направлении является книга А. Г. Перихаян «Храмовые объединения Малой Азии и Армении» (М., 1959). Книга эта настолько интересна, что требует специальной детальной рецензии. Исследуя большой эпиграфический, нумизматический и археологический материал, автор приходит к выводу, что малоазийские храмовые объединения имели организационные формы, весьма сходные с полисными. Храмовые центры, подобно полисам, эксплуатировали прилегающую земельную территорию, и положение их в эллинистических государствах мало чем отличалось от положения греко-македонских полисов (стр. 179).

Нужно думать, что дальнейшие исследования — и не только касающиеся Малой Азии ¹⁶ — значительно изменят наше представление и об эллинизме в отдельных районах Средиземноморья, и об эллинистическом периоде в целом.

И. С. Свенцицкая