

И.С. Свенцикая

## ОСОБЕННОСТИ ГРАЖДАНСКОЙ ОБЩИНЫ НА ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОМ БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ\*

**В**опрос о времени возникновения и формах существования гражданской общины в древнем мире достаточно спорен, особенно, когда речь идет о странах Востока. Оговорюсь сразу, что я предпочитаю не употреблять выражение «гражданское общество», которое кажется мне, как и многим современным политологам, порождением нового времени, и распространение его на периоды древности нуждается в теоретическом обосновании. В то же время понятие «гражданская община», достаточно разработанное применительно к греческому полису и римской civitas, позволяет в сопоставлении с ним рассмотреть отношение гражданина и государства в различные периоды и в разных областях древнего мира. Выражение «гражданская община» как бы объединяет идею существования общности людей, типичной для самых разных регионов древнего мира, и особого статуса членов этой общности, сочетающего индивидуальные права и обязанности каждого ее члена<sup>1</sup>.

Гражданское общество на древнем Востоке (за исключением Египта) в статье И.М. Дьяконова и В.А. Якобсона связывается с существованием общины, которую они определяют (прежде всего для Месопотамии) как самоуправляющуюся общину равноправных свободных граждан, для которой на ранних этапах были характерны общинная собственность на землю, общинная солидарность, общинные ритуалистические религии. В период, называемый авторами «поздней древностью», самоуправляющаяся община постепенно становится административной единицей в рамках крупных государств, распространяется частная собственность и происходит рост индивидуализма<sup>2</sup>. По существу гражданским обществом или гражданской общиной авторы считают преимущественно общину первого постулируемого ими периода, полагая, что эти общины были носителями демократии, обладая, как и в античных полисах, возможностью влиять на государственные дела.

Интересен представленный в статье материал, который действительно свидетельствует о том, что месопотамские общины могли выбирать царей, ощущали себя вправе восставать против неугодных им правителей, вершить суд. Другими словами, в основу определения гражданского общества в древности авторы берут существование системы самоуправления, противостоящей центральной (царской) власти. При этом они полагают, что любая община, в том числе и гражданская, представляла собой явление природы; из этого постулата можно сделать косвенный вывод, что противостояние общины и государства (вплоть до победы последнего), основанное на древней традиции, уходящей корнями в первобытный племенной строй, и было основным

\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «Становление гражданского общества в древности» (код проекта: 96-01-00508).

<sup>1</sup> Следует отметить, что И.М. Дьяконов и В.А. Якобсон, авторы статьи «Гражданское общество в древности» (ВДИ. 1998. № 1), употребляют термин «гражданская община» применительно к конкретным, в частности античным, общностям (с. 29), считая, по-видимому, гражданскую общину частным случаем гражданского общества.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

признаком гражданского общества. Между тем, как мне представляется, этот подход не учитывает эволюцию внутренней структуры общины и не затрагивает основного вопроса, связанного с гражданским самосознанием не только достаточно консервативного коллектива, но и индивида, с восприятием отдельным человеком своих прав и обязанностей, с наличием (или отсутствием) определенной свободы выбора для членов или групп внутри гражданской общины, которую более точно можно было бы назвать общиной граждан.

В концепции И.М. Дьяконова и В.А. Якобсона нет характеристики действий индивидов как членов общины, возможно, правда, из-за специфики и недостаточности источников. Лишь для заката гражданских общин они отмечают рост индивидуализма. Между тем среди историков-востоковедов существуют и другие точки зрения относительно «гражданственности» общины на Ближнем Востоке, которые учитывают внутренние изменения в самих общинах. Наиболее разработана в этом отношении теория возникновения так называемых «гражданско-храмовых» общин на территории Вавилонии, Малой Азии и Палестины в работах И.П. Вейнберга<sup>3</sup>. Формирование таких общин, центром которых был храм, он связывает с изменениями, происходившими на Ближнем Востоке в I тыс. до н.э. Важно, с моей точки зрения, то, что автор выделяет не только экономические изменения (например, развитие межобластного обмена), но и изменения в поведении и социальной психологии прежде всего горожан: им была свойственна физическая и духовная мобильность, скептическое отношение к традиции, стремление к новшествам, преодоление партикуляризма. По мнению И.П. Вейнберга, слияние города с храмом привело к отчуждению общины от государственного (царского) сектора и развитию частного предпринимательства. В заключительной главе своей книги автор подчеркивает роль субъективного фактора в создании подобной общины в послепленной Иудее, говоря о роли индивидуальных и групповых устремлений. Если принять его трактовку (а она представляется мне достаточно убедительной), то гражданско-храмовая община уже не может считаться «явлением природы», именно поэтому автор и употребляет термин «гражданская».

Разумеется, в разных гражданско-храмовых общинах формы взаимоотношений с внешней властью и между гражданами различались, но существенным представляется то, что автономия общины и попытки в той или иной степени сочетать индивидуальные (или индивидуально-семейные) интересы с общинными были, по-видимому, свойственны всем образованиям подобного типа. Именно это и дало основание для выдвинутого автором тезиса о «предэллинизме» на Ближнем Востоке и о сходстве гражданско-храмовых общин с греческими полисами. Без сомнения, античные гражданские общины восходят к более древним общностям, и в этом отношении можно говорить о сходстве всех разновидностей общин, но для того, чтобы понять не только сходство, но и отличия, следует рассмотреть конкретные гражданские общины. Я не ставлю своей целью обсуждать все типы общин в разных регионах древнего Востока или сравнивать их с классическими полисами Греции: слишком различны условия существования, скажем, месопотамских общин II тыс. до н.э. и независимых полисов середины I тыс. до н.э. Я хочу показать некоторые особенности гражданских общин – полисов, включенных в крупные монархии (или соседствующих с ними), поскольку проблема отношений общины и центральной власти занимает важное место в концепциях гражданского общества на древнем Ближнем Востоке<sup>4</sup>, а также проследить, насколько это возможно, влияние полисов на эволюцию местных общин в период эллинизма.

<sup>3</sup> Weinberg J. The Citizen-Temple Community. Sheffield, 1993; Вейнберг И.П. Предэллинизм на Востоке // История Востока. Т. I. М., 1997. С. 493 слл.

<sup>4</sup> В статье И.М. Дьяконова и В.А. Якобсона приведены основные работы, в которых обсуждался вопрос о противостоянии царя и городских общин в Месопотамии, а также вопрос о существовании демократии внутри этих общин. Наиболее важной для обсуждаемой проблемы мне представляется работа: Finet A. Y eut-il une démocratie mésopotamienne? // Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes. Bruxelles, 1982. Автор с осторожностью признает существование месопотамской демократии.

Полисы в эллинистических монархиях сохраняли свою внутреннюю автономию, хотя их связи с царями и пути воздействия последних на города были весьма разнообразны. Эллинистические полисы в отличие от общин II тыс. до н.э. не имели права выбирать царей или свергать их, разве что могли переходить на сторону их противников. Об отношениях полисов и монархий написано много работ. Я же хочу обратить внимание не столько на объективные проявления этих отношений, сколько на субъективное взаимное восприятие: городами – царской власти, правителями – гражданской общины. Города (какова бы ни была мера их зависимости) стремились выступать, хотя бы внешне, как равноправные партнеры правителей. Фразеология надписей – царских писем городам и полисных декретов – не всегда отражает реальные отношения, однако эта фразеология дает возможность проследить своего рода идеальную концепцию отношений царя и полисов, принятую обеими сторонами. Выбор выражений в официальной фразеологии отражает особенности социальной психологии и показывает, какими хотели бы видеть политического деятеля и политическую систему достаточно широкие круги городского населения. Эта концепция была связана с гражданским самосознанием, продолжавшим – наряду с экономическими привилегиями (прежде всего, правом собственности на землю в пределах хоры полиса) – играть важную роль в сплочении гражданского коллектива перед лицом неграждан, живших как в самом полисе, так и в хоре. Права полисов воспринимались как данность и эллинистическими монархами. Как пишет Е.С. Голубцова, «одним из основных принципов отношений монарха и полиса был декларированный всеми без исключения представителями царского дома Селевкидов принцип свободы и автономии городов»<sup>5</sup>.

Но «свобода и автономия» – не единственная характеристика отношения царь – город, она отражала прежде всего политический аспект<sup>6</sup>; существовал еще и аспект своего рода нравственный, в котором отражались ценности гражданской общины, в том числе представление о взаимном равенстве сторон. Представляется существенным, что в надписях, как правило, подчеркивается «благорасположение» – εὖνοια как со стороны царя, так и со стороны граждан полиса. Так, например, Антиох II отмечает «благорасположение», которое оказывали граждане Эритр Селевкидам («нашему дому» – RC. 15), о «благорасположении» к царю говорится и в надписи Смирны (OGIS. 229). В то же время царь оказывал «благорасположение» городам (Syll<sup>3</sup>. 606, 629, 639 и др.). Еще одним термином, определявшим отношения города и царя, была «дружба» (φιλία), выражение, заимствованное, по всей вероятности, из терминологии, характеризовавшей межполисные связи (например, демос македонского города Фессалоники в одной из надписей назван «другом и родичем делосского народа» – IG. XI. 4. 65). «Дружба» по отношению к царю фигурирует, наряду с «благорасположением», и в уже упомянутой надписи из Смирны. За словом «дружба» далеко не всегда скрывались равноправные отношения: в период борьбы диадохом Византий обязывался сохранять «дружбу» с Антигоном и Деметрием Полиоркетом на вечные времена (Syll<sup>3</sup>. 349): подобное обязательство означает на деле подчинение Византия. Страбон (XVI. 2. 14) сообщает, что жители Арада, наряду с другими финикийцами, подчинились (ὑπέταξαν) сирийским царям как друзьям. «Дружба» могла означать и равноправные позиции: Полибий (IV. 52. 2), рассказывая о договоре между вифинским царем Прусией и Византием, говорит, что стороны провозгласили установление мира и дружбы. Мне представляется, что употребление неоднозначного выражения «дружба» в большинстве случаев не столько отражало конкретные отношения между царем и полисом, сколько подчеркивало уважение к гражданской общине и ее традициям со стороны царской власти, создавало видимость партнерства между гражданскими общинами и могущественными правителями. Цари могли разрушить город,

<sup>5</sup> Голубцова Е.С. Полис и монархия в эпоху Селевкидов // Эллинизм: Восток и Запад. М., 1992. С. 66.

<sup>6</sup> Подробнее о политической терминологии см. Gruen E.S. The Hellenistic World and the Coming of Rome. V. 1. L., 1984. P. 69 f.

переселить жителей одного города в другой, как это сделал Антигон, согласно свидетельству Страбона (XIII. 1. 52), инкорпорировавший жителей Скепсиса в Александрию Троаду (правда, затем они были возвращены Лисимахом). Однако сам статус гражданской общины для эллинистических монархов, как и для древневосточных правителей (а также много времени спустя для римлян), был традиционной формой коллективного существования.

В этом отношении можно говорить об общих корнях восточной и античной общины, однако следует отметить и существенное отличие, связанное с тем, что полис воспринимался не просто как коллектив, но как объединение граждан, каждый из которых нес индивидуальную ответственность за решения, принятые коллективом. Характерно, что в надписи из Смирны о даровании прав гражданства катекам клятву соблюдать соглашение должен был приносить каждый гражданин в отдельности: «Я буду выказывать благорасположение к царю Селевку и к катекам Магнесии... и к остальным живущим в городе, если они свободные и эллины» (OGIS. 229. 73). Вряд ли принесение подобной клятвы было основано на добровольном выборе в условиях зависимости от власти Селевкидов, но без нее договор не имел силы. Характерно, что термин «благорасположение» применялся здесь не только к отношению полис – царь, но и к отношениям гражданин – царь и гражданин – демос (или все живущие в городе). Другими словами, клятва отдельных граждан показывает, что полис и в период эллинизма сохранял свое важнейшее свойство – сочетание коллективных и индивидуальных обязательств и прав не только во внешних сношениях, но и во внутренней структуре: демос не безликая общность, и каждый его член клянется уважать коллектив. Фразеология надписей отражает не только идеал взаимоотношений царя и полиса, но и те требования, которые предъявляли граждане к нравственному облику царя. Царь, согласно декретам городов, изданным в его честь, должен был обладать набором определенных качеств, которые как бы оправдывали оказываемые ему почести. В число добродетелей царя входило мужество (Syll<sup>3</sup>. 606; OGIS. 332), человеколюбие (OGIS. 229), доблесть в широком смысле слова (ἀρετή – Syll<sup>3</sup>. 575, 606, 628, 670); в этом контексте употребляется и термин «евергесия» (в общем смысле как склонность к благодеяниям – Syll<sup>3</sup>. 670, 632). Там, где речь шла о благодеянии храмам, прибавлялось благочестие (надпись из Дельф в честь Аттала II – Syll<sup>3</sup>. 672). Схожими добродетелями должны были обладать и царицы – в делосской надписи в честь Лаодики, жены македонского царя Персея и дочери Селевка IV, упомянуты «арете», благочестие, благорасположение (Syll<sup>3</sup>. 639). Таким образом, при всех реальных правах на власть, основанных на праве завоевателя, а затем – на праве получения власти по наследству, эллинистические правители, какими бы они ни были на самом деле, официально выступали перед гражданами полисов доблестными и благожелательными.

Греческие философы-стоики, как известно, активно обсуждали, каким должен быть царь-мудрец и сущность его «служения»<sup>7</sup>, но стоические теории, при всей их популярности, были только одним из возможных источников формирования образа правителя. Образ этот имеет безусловно древние корни и восходит к восточным, скорее всего персидским, традициям. В надписи Дария I из Накши-Рустама царь перечисляет выдающиеся качества, которыми он обладает: «...Говорит Дарий-царь: "По воле Ахурамазды я – такого нрава, что для правдивого я друг, для несправедливого я – недруг. Не таково мое желание, чтобы слабый терпел несправедливость ради сильного, но и не таково мое желание, чтобы сильный терпел несправедливость ради слабого. Мое желание – справедливость... Человек, который выполняет или приносит в меру своих сил, доставляет мне удовлетворение, я ему благоволю... Как военачальник я – отличный военачальник... Я обладаю неутомимой силой в руках и ногах, как всадник я – отличный всадник. Как стрелок из лука я – отличный стрелок из

<sup>7</sup> См. Goodenough E.R. Die politische Philosophie des hellenistischen Königtum // Ideologie und Herrschaft in der Antike. Darmstadt, 1980. S. 28 f.

лука... О, подданный, знай твердо, каков я есть и каковы мои способности и каково мое превосходство...» (пер. В.И. Абаева)<sup>8</sup>. Дарий изображает себя доблестным воином, подчеркивает свою справедливость, благоволение к тем, кто ему служит, и в то же время говорит о своем превосходстве. Эллинистические правители тоже должны были обладать доблестью (правда, они уже не провозглашают себя «лучшими» лучниками или всадниками – понятие доблести перестает быть связанным непосредственно с физическими умениями) и быть справедливыми. Но между двумя образами существуют и различия: эллинистические правители предпочитают не восхвалять сами себя, а получать почести от полисов; в их политической концепции полисы и цари – партнеры на основе взаимного благорасположения и дружбы. Эта особенность образа царя, с моей точки зрения, связана с возросшей ролью и числом гражданских общин (старых и вновь образованных) на эллинистическом Востоке, которые были структурообразующим элементом государства и опорой правителей среди разноплеменного населения (особенно в державе Селевкидов), а также с гражданскими традициями старых полисов, с которыми цари не могли не считаться<sup>9</sup> при их постоянной борьбе друг с другом. По словам Плутарха, Антиох III написал полисам, чтобы те не подчинялись ему, если он прикажет что-либо противное законам (Moral. 183 sq. – имеются в виду полисные νόμοι; именно так полисные установления называются в надписях – например, OGIS. 222). Это сообщение, вероятно, не слишком достоверно, но характерно, что воспоминание об этом послании сохранилось у греков вплоть до времени Плутарха (или было ими придумано в назидание римлянам), ибо члены гражданских общин именно таких действий ждали от «идеального» царя.

Особенностью гражданской общины эллинистического периода была ее религиозная политика. Одним из аспектов этой политики явилось обожествление царей, вернее оказание им божеских почестей (ἱσοθεοὶ τὰρταί – Syll<sup>3</sup>. 390). Культы царей устанавливались по решению народных собраний, и далеко не всегда они были результатом давления сверху, хотя, разумеется, зависимость от царской власти вынуждала полисы прибегать и к оказанию особых почестей. Один и тот же царь в разных городах получал различные эпитеты: Спасителя (σοτερα), Благодетеля (εὐεργετα), Основателя (κτιστα). Так, например, в вавилонской надписи II в. до н.э. сказано: «...в царствование Антиоха, Бога, Спасителя Азии, Основателя города» (OGIS. 253 – локальный эпитет κτιστα вошел в общую титулатуру). Царский культ в полисах подробно охарактеризован в научной литературе<sup>10</sup>. В данном аспекте важно, что культ устанавливала гражданская община, и она же могла, по-видимому, его отменить; во всяком случае царские культы не пережили эллинистических монархий<sup>11</sup>. Но, обожествляя царей, ряд городов вводил у себя и культ Демоса. В частности, в одной из надписей Иоса, предписывающей приносить жертву Антигону (Гонату или

<sup>8</sup> Хрестоматия по истории древнего Востока. Т. 2. М., 1980. С. 37.

<sup>9</sup> Я не могу полностью согласиться с мнением Э. Вилля, что отношения Селевкидов, как и других царских домов, с полисами базировались скорее на силе, чем на законе (Will E., Mossé C., Goukowsky P. Le Monde grec et l'orient. V. 2. P., 1975. P. 458). Воздействие «силы» было ограничено и традициями гражданской общины, и необходимостью использовать вновь образованные полисы в качестве своей опоры, как это показал Г.А. Кошеленко (Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 222 слл). Активно цари поддерживали и старые полисы, находившиеся с ними в союзных отношениях, увеличивая их земельные владения, освобождая от поборов (RC. 14, 29; OGIS. 336: сведения относятся и к Птолемеям, и к Селевкидам, и к Атталидам).

<sup>10</sup> Самая значительная работа: Habicht Chr. Gottmenschum und griechische Städte. München, 1969. См. также Will, Mossé, Goukowsky. Op. cit. P. 439 suiv.

<sup>11</sup> Один из немногих случаев пережитка культа царей – посвящение Матери богов и Зевсу Селевкию в полисе македонян-гирканцев в Лидии III в. н.э. Возможно, сохранение эпитета Селевкий связано с тем, что полис возник из македонской катехии, где культ Селевка слился с культом главного божества и потерял свой первоначальный смысл (Hellenica. 1948. VI. P. 24 f). Известно, что Афины, как только освободились от господства Деметрия Полиоркета, отменили его культ и названия, присвоенные афинским филам в его честь и честь его отца.

Досону), говорится и о проведении агона, посвященного Демосу, по-видимому, во время общих празднеств в честь царя и Демоса<sup>12</sup>. Тем самым гражданская община как бы провозглашала свое равенство с царями не только на политическом уровне (равенство, которое в действительности далеко не всегда существовало), но и на уровне сакральном.

Существенной особенностью религиозной жизни эллинистических полисов было распространение в них наряду с культами традиционных богов-покровителей почитания чужеземных богов, прежде всего восточных: Исида, Сераписа, Матери богов в разных ипостасях. Терпимое отношение к таким культам мне представляется важным отличием эллинистической гражданской общины от общины «природной», если пользоваться терминологией И.М. Дьяконова и В.А. Якобсона: в качестве признака последней они называют общинную ритуализованную религию, которая объединяла ее членов.

Верования в полисах в период эллинизма были достаточно разнообразны; разнообразие это было связано с определенной свободой религиозного выбора для граждан и для остальных жителей города. Как пишет Ф.У. Уолбэнк, для рядовых мужчин и женщин более важным, чем официальные культы, было почитание восточных божеств<sup>13</sup>. Выражением этой потребности было образование многочисленных религиозных ассоциаций со своими святилищами. В полисах существовали частные религиозные сообщества, почитавшие этих богов, в них могли входить как граждане, так и неграждане. В религиозных объединениях переселенцев граждане могли присутствовать и как своего рода «приглашенные»: так, с эллинистического Делоса дошло посвящение ямнитов, выходцев из Палестины, которые поставили посвящение семитским божествам «за себя, братьев, родных и присоединяющихся граждан (συμβίτων πολιτῶν)»<sup>14</sup>. Что означает это присоединение – сказать трудно; возможно, граждане принимали участие в собраниях, может быть, оказывали ямнитам материальную помощь. Таким путем граждане могли познакомиться с чужими культами и стать их адептами. Частные культовые ассоциации до поры до времени (во всяком случае, до времени Империи) не противопоставляли себя гражданской общине, а последние особыми постановлениями народных собраний делала общеполисными те частные культы, которые оказывались наиболее популярными. В Магнесии на Меандре был учрежден в качестве общественного культ Сераписа, основанный первоначально частным лицом по имени Фарсиллий. В надписи оговариваются обязанности и права жреца, организация и ритуал празднеств, местоположение алтаря; жрец находился под контролем полиса – за перенос алтаря он подвергался штрафу<sup>15</sup>. В декрете Пергама наследственное жречество в святилище Асклепия закрепляется за семьей основателя этого культа<sup>16</sup>. На Делосе культ Сераписа также первоначально был частным; внук египетского жреца построил святилище этому богу, а во II в. до н.э. культ Сераписа стал общеполисным (IG. XI. 4. 1299).

Культы и святилища были не только полисные или связанные с религиозными объединениями, но и личные. Гражданин мог построить одно святилище самым разным богам, которых он почитал, как это публично сделал некий Артемидор из города Перги в III в. до н.э.<sup>17</sup>. Выбор отдельных граждан оказывал влияние на религиозную жизнь коллектива, но в то же время они, как и большинство остальных жителей

<sup>12</sup> *Sokolowski F. Lois sacrées des cités grecques. P., 1969. № 106.*

<sup>13</sup> *Walbank F.W. The Hellenistic World. L., 1992. P. 220.* В сирийской Антиохии, например, был союз почитателей Зевса Урия, Сераписа, Астарты и Афродиты Урании (*Sokolowski. Lois sacrées des cités grecques. № 55*).

<sup>14</sup> *Sokolowski. Lois sacrées des cités grecques. № 57.*

<sup>15</sup> *Sokolowski F. Lois sacrées d'Asie Mineure. P., 1954. № 34.*

<sup>16</sup> *Ibid. № 13.*

<sup>17</sup> Об Артемидоре и других личных культах пишет, в частности: *Бикерман Э. Государство Селевкидов. М., 1985. С. 237.* Похожая ситуация наблюдалась на Косе, где был учрежден семейный культ Зевса, Артемиды и «отеческих богов», общий для всех сыновей учредителя (*SEG. XIV. 529*).

города, принимали участие в общественных религиозных празднествах и раздачах во время этих празднеств (Inscriften v. Priene. 108, 109, 111, 112 и др.; OGIS. 219 – Илиум; TAM. 1.1 – Тельмесс); их личные верования не мешали им осознавать себя входящими в полисную общность. С полисами через эти празднества и общественные обеды, как это явствует из только что упомянутых надписей, оказывались связанными и живущие там неграждане: вольноотпущенники, метеки, пареки и т.п. Гражданская община приобщала таким образом к общеполисным торжествам всю совокупность населения города и округа: неграждане как бы признавались составной частью полисной организации, хотя в правовом отношении они занимали более низкое положение, чем граждане. Духовная открытость и возможность легализации новых культов были свойственны гражданской общине именно на эллинистическом Востоке, они видоизменяли, но не разрушали ее, и без этой отличительной черты вряд ли было возможно распространение там в начале нашей эры христианства.

Нарушение традиций внутри полиса, во всяком случае в некоторых городах в период эллинизма, прослеживается и в отдельных проявлениях активности женщин в общественной жизни (строго говоря, гражданское общество не может быть только мужским). В одной из эпитафий I в. до н.э. из Сард сказано: «Демос – Менофиле, дочери Менекрата», дальше в стихотворной форме перечисляются ее добродетели, в том числе мудрость, несение «службы» (ἀρχάν). Издатель надписи предполагает, исходя из изображения венка, что Менофила исполняла жреческую должность стефанофоры<sup>18</sup>. Постановления в честь женщин дошли и из материковой Греции: так, поэтесса из Смирны, выступавшая с чтением своих стихов в эолийском городе Ламии, была почтена специальным декретом, получив политию и звание евергета и проксена (Syll<sup>3</sup>. 532). В одной из беотийских надписей чествуются две женщины, пожертвовавшие городу дома и деньги<sup>19</sup>. В вышеприведенных случаях демос оказывает почести женщинам, признавая тем самым их общественную роль (эти тенденции получают дальнейшее развитие уже в первые века нашей эры). В этом, мне представляется, сказывалась особенность гражданской общины, приспособившейся, как и в области культов, к индивидуальной деятельности своих членов.

Положение эллинистических полисов в рамках монархий не было одинаковым – как показал в упомянутой монографии Г.А. Кошеленко, вновь основанные полисы отличались от старых греческих городов своей большей зависимостью от царей, но гражданская община существовала во всех полисах, обладая не только самоуправлением, но и такими специфическими формами общественно-культурной жизни горожан, как гимнасии, которые засвидетельствованы в самых отдаленных областях эллинистического мира и которые способствовали воспитанию и межличностному общению граждан. Черты эллинского образа жизни, такие как посещение театров, гимнасиев, музыкальные и поэтические выступления, гимнастические состязания, были не просто способом времяпрепровождения, они были связаны с гражданским самосознанием, с ощущением своей причастности не только (и, может быть, не столько) органам управления, но и всем проявлениям коллективной деятельности, в которой отдельный гражданин мог быть и участником, и активным зрителем.

Гражданские общины на эллинистическом Востоке были окружены множеством местных поселений, в том числе – находившимися в хоре полисов. Каково же было влияние полисов на эти поселения? Вопрос достаточно сложен, но в отношении некоторых типов поселений на него ответить можно. Как уже говорилось, важную роль на Ближнем Востоке играли храмово-гражданские общины, т.е. самоуправляющиеся объединения вокруг того или иного храмового центра, включавшие общинников, бывших царских людей и персонал храма. Эти объединения были различны и по своему происхождению, и по роли храма (прежде всего экономической),

<sup>18</sup> Rodinson D.M. Two New Epitaphs from Sardis // *Anatolian Studies, Presented to Sir William Ramsay*. Manchester, 1923. P. 5 ff. Женщины-стефанофоры в начале нашей эры засвидетельствованы и в других городах (Inscriften v. Magnesia. 116, 158, 182, 199).

<sup>19</sup> Roesh P. Femmes et fortune en Béotie // *La femme dans le monde méditerranéen*. P., 1988. P. 81–84.

как это отмечает в своих работах И.П. Вейнберг, и по отношению с эллинистическими полисами. В научной литературе достаточно хорошо изучена месопотамская гражданско-храмовая община, в которой в эллинистический период произошло слияние персонала храма с зажиточными слоями города<sup>20</sup>. Члены этой общины, среди которых были не только жрецы, но и другие слои населения (ремесленники, землевладельцы), были связаны с храмом и получали от него довольствие, которое Г.Х. Саркисян считает аналогом полисных раздач. Право на довольствие могло продаваться и переходить даже к женщинам, другими словами, здесь также происходило разрушение определенных «природных» традиций. Г.Х. Саркисян полагает, что эта община играла в государстве Селевкидов, которые ее поддерживали, ту же конструктивную роль, что и эллинистические полисы. Г.А. Кошеленко, напротив, признавая поддержку царями гражданско-храмовой общины Вавилонии, отмечает принципиальные отличия ее от полисов в экономической и политической жизни. Наиболее важным отличием, с моей точки зрения, которое выделяет Г.А. Кошеленко, являлось то, что вавилоняне не были включены в политическую структуру государства завоевателей. Другим существенным отличием от эллинистического полиса было сохранение (как и в храмово-гражданских общинах других областей) при всех внутренних изменениях, связанных с индивидуальной деятельностью, структурообразующей роли храма и храмового культа. Эти особенности создавали определенную изоляцию месопотамских общин от гражданских общин эллинистического типа. Невзирая на их относительную открытость, поскольку входить в них, приобретая землю, могли и греки, эллинизация этих общин, как подчеркнул Г.А. Кошеленко, была непрочной: после падения власти Селевкидов Урук, быстро эллинизировавшийся в селевкидскую эпоху, в течение двух поколений утрачивает всякие следы эллинизации по той причине, что население Урука не было организовано в полисный коллектив<sup>21</sup>. Этот вывод представляется мне исключительно значимым: ни греческое население, ни греческий язык, ни такое проявление эллинской культуры, как театр (он был построен в Вавилоне), ни покровительство царей не были достаточными факторами для укрепления эллинского влияния, но только совокупность всего этого в рамках общины, состоящей из граждан, обладавших индивидуальными правами и обязанностями в отношении коллектива и воспитанных в полисной системе, могла служить гарантией достаточно длительного сохранения эллинских традиций.

Особое место среди храмово-гражданских общин занимала иудейская община, в которой, согласно исследованиям И.П. Вейнберга, структурообразующую роль играли храм, город и семейно-родовые общины, являвшиеся собственниками земли. Иерусалимский храм не имел земельной собственности, но его идеологическая роль была очень велика. Расцвет этой общины падает на V–IV вв. до н.э. Как и Г.Х. Саркисян, И.П. Вейнберг отмечает сходство гражданско-храмовой общины Палестины с полисом: исключительность членства, наличие чужаков за пределами общины, самоуправление и т.п. Однако мне представляется, что автор не учитывает роль гражданской, а не семейно-религиозной идеологии в эллинистических полисах и ту особую религиозную политику, о которой я говорила выше и которая позволяла полисам не зависеть от храма или храмов. В эллинистический период, когда Палестина находилась под властью Селевкидов, там шло активное градостроительство, новые полисы окружали Иерусалим<sup>22</sup>. Эллинистическое влияние проявилось и в этом центре гражданско-храмовой общины. В Иерусалиме в 175 г. до н.э. был организован

<sup>20</sup> Самоуправляющаяся община в Вавилонии подробно охарактеризована в работах Г.Х. Саркисяна (Самоуправляющийся город в селевкидской Вавилонии // ВДИ. 1952. № 1; О городской земле в селевкидской Вавилонии // ВДИ. 1953. № 1; Довольствие *-isqu* в поздней Вавилонии – аналог полисных раздач // Древний Восток. Ереван, 1978 и др.). См. также Кошеленко. Ук. соч. С. 241 слл.; McEwan J.P. Priest and Temple in Hellenistic Babylonia. Wiesbaden, 1981; Funck B. Uruk zur Seleukidenzeit. В., 1984.

<sup>21</sup> Кошеленко. Ук. соч. С. 290.

<sup>22</sup> См. Вейнберг И.П. Палестина в эллинистическо-римский период // Древний Восток. Т. 1. М., 1997. С. 562 слл.



полис с гимнасием, эфебией, который стал называться «Антиохийцы в Иерусалиме» (трактовка И.П. Вейнберга); по-видимому, он не охватывал всего населения города. Трудно сказать, какова была бы судьба этого полиса, как и всего процесса эллинизации Иудеи, если бы последний не был прерван насильственной политикой Антиоха IV, запретившего отправлять культ Яхве, что вызвало восстание Маккавеев. Победа этого восстания означала возврат к определенной идеологической замкнутости, с одной стороны, и растворение гражданско-храмовой общины в «территориальной монархии», созданной династией Хасмонеев, с другой. Храмово-гражданская община Палестины, возможно, уже достаточно ослабленная «вызовом эллинизма», не вписалась в новую государственную структуру, поскольку основой первой была этнорелигиозная общность при сравнительно небольших размерах как территории, так и населения. При этом следует отметить, что полисы в Палестине не только сохранились, но количество их умножилось, особенно в правление Ирода; они продолжали играть заметную роль и во время Римской империи. Гражданская община в отличие от гражданско-храмовой оказалась более устойчивой при всех переменях власти.

Оба приведенных примера гражданско-храмовых общин в Вавилонии и Палестине не позволяют проследить детально процесс взаимодействия собственно полисных структур эллинистического времени с местными объединениями. Наиболее полные сведения о воздействии полисов на гражданско-храмовые общины относятся к Малой Азии, может быть, потому, что последние оказались в более длительных и тесных контактах с греческими полисами, как старыми, так и вновь основанными, и под их влиянием оставили эпиграфические свидетельства (на греческом языке, ставшем их официальным языком).

В период персидского господства там уже существовали города, развившиеся на основе храмовых объединений, такие, как Миласа, которую Геродот (I. 171) называет древним религиозным центром карийцев. Согласно декретам IV в. до н.э., Миласа выступает как самоуправляющийся город, находящийся в зависимости от Мавсола. Постановления города начинаются формулой: «когда была полномочная еkkлeсия и утвердили три филы» (καὶ ἐπικύρωσαν αἱ τρεῖς φύλαи – Tod. II. 138). Буле не упомянуто: полисные органы управления в IV в. до н.э. еще окончательно не оформились. Кроме городов, сложившихся на основе местных поселений, чье самоуправление приближалось к полисной системе, в Малой Азии ахеменидского времени (а может быть, и раньше) были также еще не ставшие полисами единичные общины и сравнительно небольшие объединения поселений, центром экономической, политической и религиозной жизни которых являлся храм. Такие общины назывались «сингениями» (родственными организациями)<sup>23</sup>. Известна сингения Пелекода – это был или глава рода, или, возможно, бог-прародитель. В IV в. до н.э. там существовало собрание сингенетов, которое могло принимать в свои ряды новых членов<sup>24</sup>. Для III в. до н.э. зафиксирована сингения в Лабраунде – дошли два декрета в честь неизвестных лиц (имена не сохранились), принятые от имени сингении Коррида и жреца Коррида (имя жреца и название сингении совпадают: вероятно, Коррид был эпонимом общины). Декреты этой сингении, в отличие от сингении Пелекода, говорят о влиянии, которое оказали на формулировку постановления полисные организации: почитаемые лица получают политию и право владения землей<sup>25</sup>. Можно предположить, что влияние исходило от соседней Миласы, которая к этому времени имела полисное устройство. Сингения Коррида была храмово-гражданской общиной с органами самоуправления, связанная с храмом и подчинявшаяся жрецу, поскольку декрет о включении чужаков не мог быть принят без санкции главного жреца. О том, что жрецы были реальными

<sup>23</sup> А. Ломонье определяет сингению как группу семей, владевших общей землей и имевших свое святылище (Laumonier A. Les cultes indigènes en Carie. P., 1958. P. 132).

<sup>24</sup> См. Hellenica. 1949. VII. P. 63 – надпись о приеме в качестве «брата» (ἀδελφόν) некоего Нисея.

<sup>25</sup> *Crampa J.* Labraunda, Swedish Excavations and Researches. III, 1: The Greek Inscriptions. Lund, 1969. № 11–12.

правителями и выступали от имени живущих в Лабраунде, свидетельствуют дальнейшие отношения Миласы и Лабраунды. Изданная Дж. Крампа переписка Миласы, жреца Коррида, эллинистических монархов и их представителя показывает, как полис стремился поглотить соседние поселения (в том числе и гражданско-храмовую общину), включив их в свою хору. Переписка связана с претензиями Миласы на землю и само святилище в Лабраунде. Жрец обращался за помощью к Селевку II, Филиппу V, когда тот вмешался в малоазийские дела, и Олимпиху – стратегу Селевка, а затем династу<sup>26</sup>. Селевк сначала поддержал жреца, жаловавшегося на то, что Миласа захватила землю святилища, но затем Олимпих дважды подтвердил права полиса на святилище Зевса, окружающую хору и доходы – как священные, так и прочие. В период македонского присутствия конфликт решал Филипп V; как явствует из его письма (№ 5), Коррид пытался получить поддержку со стороны другого храмового объединения – Хрисаорейского союза, миласцы же запретили хрисаорейцам вход в святилище в Лабраунде, поскольку те якобы хотели захватить его. Интересно, что, согласно утверждению миласцев, в Лабраунде жили граждане Миласы, пользующиеся законами полиса. Если это утверждение соответствовало истине, а по-видимому, так и было (царские эмиссары могли его проверить), то можно предположить, что процесс слияния происходил постепенно: конфликт возник именно потому, что многие жители Лабраунды уже не подчинялись жрецу – главе сингении и святилища Зевса (кроме граждан там были еще и «владеющие землей», т.е., вероятно, потомки основных членов сингении Коррида – № 6). Как происходило проникновение граждан в Лабраунду, сказать трудно; можно предположить, что часть получала членство в сингении по постановлению собрания, некоторые сингенеты, наоборот, получали гражданство полиса, другие – просто приобретали землю на территории Лабраунды (как это делали греки в Уруке). Возможен еще один вариант – сингения Коррида в III в. до н.э. уже была включена в гражданскую структуру Миласы, хотя часть живущих в Лабраунде гражданами не стала. Однако сингения сохраняла некоторую самостоятельность под управлением жреца, который стремился эту самостоятельность расширить и порвать связи с Миласой (в последнем письме Олимпиха говорится о постановлении Миласы по случаю восстановления власти над святилищем – № 6). Спор же в этом случае был связан с тем, что органы общеполисного самоуправления уже не желали мириться с особым статусом святилища; решения царей как бы завершают процесс преобразования Миласы и ее округи в город полисного типа, недаром Олимпих в одном из писем говорит о демократическом устройстве Миласы. Окончательно Лабраунда была передана Миласе Олимпихом, и по этому поводу город устроил празднество, в котором должны были участвовать все граждане и владеющие землей, надев особые венки. Ко времени Страбона (XIV. 2. 23) Лабраунда стала деревней. История с сингенией Коррида указывает, что поглощение храмово-гражданской общины полисом не всегда было мирным и что этому поглощению способствовала политика эллинистических царей. В дальнейшем Миласа включила еще ряд поселений, в частности Олим. Сингении продолжали существовать в рамках административного деления полиса: так, они могли арендовать землю святилищ, в том числе храма Зевса Лабраундского, которая затем сдавалась индивидуальным арендаторам (храм уже не был связан с определенной сингенией, его земля являлась частью общественной земли города, и арендовать ее могли разные сингении)<sup>27</sup>. Арендные договоры заключались по греческому праву, хотя условия аренды были достаточно благоприятны: арендная плата была сравнительно небольшой (например, за участок, купленный храмом за 500 драхм, ежегодная арендная плата – 100 драхм)<sup>28</sup>, формально аренда была на-

<sup>26</sup> Ibid. № 3–6. О политической ситуации в Малой Азии и деятельности Олимпиха см. *Bengtson H. Die Inschriften von Labraunda und die Politik des Antigonos Dason*. München, 1971. S. 14–20.

<sup>27</sup> *Buckler W.H. Documents from Mylasa* // BSA. 1916–1918. 22. P. 192 ff. № V, VI. Арендовать землю у храмов могли и непосредственно частные лица. Подробная характеристика сингений, в том числе миласских, дана в монографии: *Периханян А.Г. Храмовые объединения Малой Азии и Армении*. М., 1959.

<sup>28</sup> *Buckler*. Op. cit. № VIII.

следственной, но договоры с представлением поручителей перезаключались каждые десять, а иногда и пять лет<sup>29</sup>. Город и включенный в него храм благодаря мягким условиям аренды храмовой земли оказывал помощь своим гражданам.

В сложных отношениях с окружающими самоуправляющимися храмовыми поселениями оказался новый полис Стратоникея; этот полис дает нам пример постепенного (и, по-видимому, без внешнего вмешательства) поглощения эллинистической гражданской общиной соседних поселений, а также влияния на их самоуправление полисных институтов. Стратоникея была основана Селевкидами среди карийских поселений. В частности, Л. Робер разбирает фрагмент постановления общины (союза?) коарендейцев 323 г. до н.э., подтверждающего какую-то ателию, некогда дарованную коарендейцами и Мавсолом. Согласно восстановлению, надпись должна быть сделана в Лагине<sup>30</sup>. Эта община была расположена рядом с будущей Стратоникеей и, возможно, вошла в состав нового полиса или, может быть, оказалась в зависимости от него, как другие поселения, входившие в союз вокруг храма Зевса Хрисаорейского. Страбон, говоря об этом союзе, пишет, что Стратоникея, хотя ее жители не карийского происхождения, входит в союз (он называет его «системой» — τὸ σὺστημα — хрисаорейцев, состоящей из деревень), так как владеет деревнями, образовавшими эту «систему». При решении общесоюзных дел поселения, входившие в союз, имели такое количество голосов, сколько на их территории было деревень, как, например, жители Керама (Strabo. XIV. 2. 25). Можно думать, что объединение сельских общин вокруг храма Зевса Хрисаорейского было очень древним, но постепенно на основе ряда деревень складывались более крупные образования, города (такие, как Керам), которые в свою очередь оказались со временем в подчинении у Стратоникеи. Так, Сулла передал Керам под управление этого полиса (в постановлении Сената употреблено выражение κῆρα ὄσιον — OGIS. 441). По словам Страбона, святилище Зевса и известнейшее святилище Гекаты (в Лагине) находились на хоре стратоникейцев. В зависимости от Стратоникеи оказалось и другое карийское поселение — союз панамарейцев. Сохранилось постановление II в. до н.э. в честь жреца местного культа Зевса Панамарейского — стратоникейца Леона, который получает политию, участие во всем, что и панамарейцы, и увенчивается венком за распространение культа их божества<sup>31</sup>. Эта надпись интересна во многих отношениях: в это время Панамара пользовалась самоуправлением, она не входила в гражданскую общину Стратоникеи, в то же время была тесно связана с ней общим культом. Отношения со Стратоникеей в данном случае основывались на этой общности, на способности гражданской общины эллинистического времени не только подчинять окружающие поселения, но и воспринимать их культы. К римскому времени Зевс Панамарий, как еще раньше Геката, становится полисным божеством Стратоникеи; в одном из ее постановлений римского времени Зевс Панамарий и Геката названы «величайшими богами»<sup>32</sup>. Включение местных культов в городской пантеон помогало укреплять связь гражданской общины эллинистического типа с окружающими поселениями, а в конце концов и включить их в хору, находящуюся под ее юрисдикцией. В сенатусконсульте, передающем Стратоникее власть над Керамом, Педасой, Темессом, деревнями и местечками, Панамара отдельно не упоминается: вероятно, ко времени Суллы она была уже частью стратоникейской хоры, как и Лагина. Робер полагает, что демотикон ἱεροκοιήτης относится к тем жителям Лагины, которые имели стратоникейское гражданство и жили в Лагине (демотикон, образованный от названия Лагины, не засвидетельствован<sup>33</sup>). Но не вся округа, считавшаяся храмовой, вошла в гражданскую территорию Стратоникеи. В I в. до н.э. решения, связанные со святилищем, принимались от имени

<sup>29</sup> Ibid. № I(α), II(γ).

<sup>30</sup> Robert L. Etudes anatoliennes. Amsterdam, 1970. P. 570 suiv.

<sup>31</sup> Sokolowski. Lois sacrées d'Asie Mineure. № 47.

<sup>32</sup> Robert. Op. cit. P. 517.

<sup>33</sup> Ibid. P. 555 f.

Совета, народа и «живущих в священном периполии» (или просто «периполии»<sup>34</sup>). Последние, по-видимому, были свободными жителями храмовой округи или всего хрисаорейского объединения, которые пользовались правом участвовать в решениях, связанных со священными делами (в надписи, разбираемой Л. Робером, упомянуто слово «святилище»), но только совместно с полисными органами Стратоникии. Таким образом, полис поглотил те гражданско-храмовые общины, которые его окружали, но никаких свидетельств о борьбе или конфликтах между поселениями вокруг Стратоникии и полисом не сохранилось. Я полагаю, что этому способствовало и экономическое влияние города, и заимствование им местных культов. Гражданская община оказалась, как и в других районах Малой Азии, более устойчивой и активной, чем общины гражданско-храмовые.

Полисы в течение нескольких веков уживались не только с эллинистическими монархиями, но и с властью Рима. Были случаи, когда объединение вокруг святилища не присоединялось к существующему полису, а само каким-то образом получало статус полиса; так, упоминается полис, который назывался Δίος ἱερόν<sup>35</sup>. Возможно, со святилищем был связан и другой город – Лошадиная деревня в Ликии (Ἰπποκώμη), названный полисом в постановлении народного собрания и буле конца II – начала I в. до н.э., поскольку эпонимным магистратом в нем был жрец (ТАМ. 1. 651). Влияние полисов на достаточно развитые самоуправляющиеся объединения (они обычно называются κοινά) кажется несомненным. Но гражданская община оказывала воздействие и на обычные сельские общины. В период Римской империи из Малой Азии и Сирии дошли многочисленные надписи, содержащие постановления деревень, связанные с постройками, оказанием почестей благодетелям и т.д.<sup>36</sup> В деревнях действовали народные собрания, совет старейшин – герусия, существовали выборные должностные лица. Можно предположить, что формы самоуправления и фразеология постановлений складывались под влиянием городской системы управления еще в эллинистический период. Разумеется, общинное самоуправление действовало и до этого времени: так, П. Бриан полагает, что в Ахеменидской державе было много самоуправляющихся общин, зависящих от царя. Отсутствие сведений об этом самоуправлении, исходящих непосредственно из деревень, связано, по его мнению, с тем, что письменность была еще недостаточно распространена<sup>37</sup>. Мне представляется, что причина отсутствия постановлений кроется не в неумении писать (местные гражданско-храмовые общины пользовались разными системами письма и в ахеменидское время и при желании использовать эту письменность деревни могли), а в том, что их самоуправление основывалось на традиции, на обычном праве, касалось оно одних и тех же повторяющихся во времени внутренних проблем и не нуждалось в особой фиксации.

В деревнях были не только земледельцы: Ксенофонт рассказывает, что во время столкновения с персидским отрядом у эллинов было много раненых и, придя в деревню, они вызвали врачей. Он не говорит, откуда именно; по-видимому, это были местные врачеватели, их наличие может указывать на то, что жизнь в деревне была самодостаточна. В деревне оказалось много продовольствия, собранного для уплаты подати сатрапу (Хен. Anab. III. 4. 30 sq.). Поскольку подать собиралась с деревни в целом, по всей вероятности, там имелись органы самоуправления, занимавшиеся этими сборами. Ксенофонт упоминает комарха в деревенской общине Армении, которого эллины хотели сделать проводником (Хен. Anab. IV. 5. 10, 28–34; 6, 1–3). В этой деревне были, по-видимому, сильны родовые связи: хотя комарх жил отдельной семьей со своими детьми, он, как сообщает Ксенофонт, брал под свое покровительство всех родственников, и эллины, уходя, обещали ему милость и отпустили всех его

<sup>34</sup> Ibid. P. 546; BCH. 1881. P. 190.

<sup>35</sup> Об этом городе пишет Л. Робер: *Robert L. Villes de Carie et d'Ionie dans la liste des théorodques // BCH. 1946. P. 506.*

<sup>36</sup> См. *Голубцова Е.С. Сельская община Малой Азии. М., 1972. Гл. IV.*

<sup>37</sup> *Briant P. Rois, tributs et paysans. P., 1982. P. 17.*

родственников, кроме сына. Правда, комарх не выполнил роли проводника: он завел такие места, где не было деревень, а сам сбежал. Этот эпизод показывает, что общинная солидарность, а может быть и межобщинная, была достаточно сильна, и руководитель деревни не пожелал до конца служить чужеземцам – по существу, он только увел их подальше от своей деревни. Комархи или соответствующие им должности, конечно, были и в других деревнях Персидской державы, хотя полностью восстановить их функции затруднительно.

Для эллинистического периода мы имеем письменные свидетельства о формировании новых идей о роли деревенского самоуправления. В этом отношении большой интерес представляет собой надпись, опубликованная М. Веррле в 1975 г.<sup>38</sup> Я не буду касаться политических взаимоотношений между Антиохом и Ахеем, а также борьбы с галатами – это достаточно детально разобрано автором публикации, я хочу остановиться на том аспекте надписи, которая касается внутренних дел издавших постановление деревень. Надпись происходит из владений известного селевкидского чиновника Ахея. Она гласит, что при царях Антиохе и Селевке в год сорок пятый в месяц перитий, когда была собрана ектлесия, «постановили Неонтейхиты и Киддиокомиты (в подлиннике -ч в слове «комиты».— И.С.): так как Банбал, экономом Ахея, и Лахар, сын Папа, эклогист Ахея, стали их благодетелями, заботясь обо всех вместе и о каждом в отдельности во время войны с галатами, и когда многие попали в плен к галатам, они, сообщив Ахею, выкупили их – воздать им хвалу и записать их благодеяние на каменной стеле и поставить стелы в святилище Зевса в Бабакоме и Аполлона в Киддиокоме. Даровать им и их потомкам проэдрию на общественных празднествах. Приносить в жертву Ахею, господину (κύριω) топа и спасителю, в святилище Зевса быка, Лахару и Банбалу – двух баранов в святилище Аполлона в Киддиокоме: ежегодно по три жертвоприношения, чтобы знали остальные, что Неонтейхиты и Киддиокомиты умеют оказывать почести тем, от кого они получили доброе». Итак, два поселения, объединившись, созывают собрание и выносят постановление, воздающее почести благодетелям, выкупившим попавших в плен жителей этих деревень.

Рядом с этими поселениями была еще одна деревня – Бабакоме, где находилось святилище Зевса, общее, если судить по контексту, для всех трех деревень. Но Бабакоме в принятии постановления не участвовала: возможно, ее жителей миновала участь стать пленниками галатов, а возможно, эта местная община не пожелала принять участие в новшестве, каким было принятие почетного постановления (на это как будто указывает последняя фраза надписи, косвенно направленная на поучение «остальных», тех, кто почести оказывать не умеет). Постановление относится к 267 г. до н.э., когда соправителем Антиоха I был его старший сын Селевк. Постановление принято под явным влиянием полисных декретов: чиновники Ахея получают право сидеть в первых рядах во время общедеревенских праздников – привилегия, прямо заимствованная из традиционных полисных почестей, хотя трудно себе представить, чтобы управляющие и их потомки (которые могли вообще должности и не занимать) так уж стремились на этих празднествах присутствовать. Но деревни еще не установили свои специфические почести. М. Веррле приводит другую надпись III в. до н.э. из киприотской деревни, которая дарует проэдрию одному лицу (имя местное) «за добродетель и благорасположение», правда, в надписи не указано, как чествуемый может осуществить свое право<sup>39</sup>. Не исключено, что проэдрия была взята из полисных декретов как наиболее подходящая, так сказать, нейтральная почесть, ибо ни политику, ни ателию деревни даровать не могли. Жертвоприношения в честь благодетелей взяты из полисной практики обожествления царей, которым также приносились жертвы (хотя деревни богами благодетелей не объявляли). Жители деревень

<sup>38</sup> Wörle M. Antiochos I, Achaïos der Ältere und die Galater. Eine neue Inschrift in Dencili // Chiron. 1975. Bd V. S. 59–88.

<sup>39</sup> Ibid. P. 88.

должны были приносить эти жертвы в святилищах главных богов – Зевса и Аполлона (вероятно, местные имена у них были другие), что тоже соответствовало практике полисов: эллинистические цари и царицы почитались вместе с полисными божествами<sup>40</sup>. Сама идея оказать почесть тем, от кого они зависят, родилась, как уже говорилось, в гражданской общине эпохи эллинизма.

Постановление деревень интересно не только прямыми заимствованиями из полисных декретов, но и отражением гражданского сознания, складывающегося в деревнях. Оба объединенных поселения считают возможным вводить новые обычаи, касающиеся сакральных действий; привилегии даруются не только почитаемым лицам, но и их потомкам, т.е. устанавливается новая традиция, которую должны соблюдать соответственно и потомки тех, кто это постановление принял: коллектив осознает преемственность и обязательность своих решений. Хочу обратить внимание еще на одну деталь: управляющие Ахея восхваляются за то, что они заботились обо всех вместе и о каждом в отдельности. В этой формулировке, с моей точки зрения, отразилась особенность складывающейся гражданской психологии, когда ценность представляет не только коллектив в целом, но и каждый его член в отдельности.

Влияние полиса проникло уже в начале III в. до н.э. в деревни, расположенные не на городской, а на царской (вельможной?) земле (надпись датирована по эпимелету топа, которого издатель считает царским чиновником<sup>41</sup>). Каким образом в этой местности проявилось столь ясно выраженное эллинское влияние? В связи с этим вопросом хочу обратить внимание на греческое название Неонтейхос (т.е. «Новое укрепление»), которое соседствовало с деревнями с местными названиями. Хотя Дж. Коен, специально занимавшийся колониями Селевкидов, не видит в этом поселении военной колонии<sup>42</sup>, я полагаю, что это было вновь отстроенное укрепление, которое должно было защищать соседние деревни. В Неонтейхосе не было собственного святилища: его жители пользовались святилищами в Киддиокоме, объединенном с ним, и святилищем в Бабакоме, которое не входило (или не пожелало войти) в объединение. Не исключено, что в Неонтейхосе наряду с постоянными жителями находился и какой-то отряд греческих или македонских воинов, познакомивших местное население с фразеологией постановлений полисов. Заимствование ее говорит о потребности деревенских коллективов в фиксации решений, выходящих за рамки обычая. Общины на городской земле также издавали постановления, касающиеся внутренних дел. Так, из окрестностей Кавна дошла надпись деревни евксинеев (SEG. XIV. 656), согласно которой синодом (сходкой? выборным органом?) было принято решение возвести новые алтари (за постройкой следит гиерокерьюкс) и засадить фруктовыми деревьями священный участок. Жители деревни должны были заняться этим не сообща, но по отдельности, а того, кто вырастит не менее трех деревьев и сохранит их в хорошем состоянии в течение пяти лет, будут за это награждать венком на ежегодном празднестве на протяжении последующих пяти лет. Жители деревни, по-видимому, добровольно делают денежные взносы для процветания деревни: кто внесет больше 30 драхм, также получит венок на празднестве. Почести увеличиваются в зависимости от размера взносов (упомянуто 50 и 100 драхм). Надпись эта показывает, что в деревне существовало имущественное неравенство, жители ее вели индивидуальное хозяйство и в то же время ощущали общинную солидарность. Характерно, что решение касалось священной земли, вероятно, прежде не обрабатываемой – синод деревни принимает его, возможно, вопреки традиции. От жителей деревни не требуют насадить строго определенное количество деревьев, но их призывают сделать это в обещание публичной награды. В этом проявилась уже иная структура и самой сельской общины, и то сочетание коллективных и индивидуальных

<sup>40</sup> Л. Робер приводит ряд примеров такого почитания: Стратоники и Аполлониды – вместе с Афродитой, Атгала III – вместе с Асклепием (Etudes anatoliennes. P. 15–20).

<sup>41</sup> Ibid. P. 72.

<sup>42</sup> Cohen G.M. The Seleucid Colonies. Studies in Founding, Administration and Organisation. Wiesbaden, 1978. P. 25 ff.

обязательств и добровольных действий, которое свойственно общине гражданской. Поскольку деревня была расположена недалеко от Кавна, воздействие полиса на ее экономическое развитие и особенности ее самоуправления кажется мне бесспорным.

В I в. до н.э. фракиокометы поставили посвящение богам за сохранность урожая и плодов, за спасение геоктитов (по-видимому, владящих землей в деревне, но не являющихся членами общины), объединившихся (или собравшихся) вокруг божества и живущих в деревне. Эту стелу, как сказано в приписке, восстановил на свои средства первый дийкет деревни Мидий, сын Стратона, посвятив ее «богу и кометам»<sup>43</sup>. Надпись подробно разобрана в книге Е.С. Голубцовой «Сельская община Малой Азии», где автор характеризует все категории населения, упомянутые в посвящении<sup>44</sup>, поэтому я не буду на этом останавливаться. Отмечу только неоднородность населения деревни, находящейся в окрестностях города, вероятность существования там собственников, пришедших из города, которые влияли на внутреннюю жизнь общины. Но основное внимание я хочу обратить на заключительные слова надписи: дийкет посвящает восстановленную надпись божеству и кометам, причем последние поставлены рядом с богом. Конечно, это не значит, что коллектив деревни был «священным», скорее это повторяет распространенную особенно в римское время (но, вероятно, существовавшую и раньше) формулу посвящений божеству и демосу, божеству и полису (IGRR. IV. 256, 845 и др.). Характерно также, что надпись восстановлена по личной инициативе Мидия.

Приведенные примеры показывают, что в эллинистический период началось преобразование традиционных сельских общин в объединения, близкие к общине гражданской – и в связи с действием писаного права, регулирующего внутреннюю жизнь в общине, и в связи с признанием роли индивидуальной деятельности в рамках коллектива. Дальнейшее развитие общинного самоуправления происходило уже в рамках Римской империи. В тот же период целый ряд деревень получил статус полиса (или непосредственно от римлян, или был *post factum* признан ими). Этот процесс начался достаточно рано; Страбон (XII. 8. 9) рассказывает о разбойнике Клеоне из деревни Гордия, которую он расширил и сделал полисом, назвав Юлиополем. Этот разбойник оказывал услуги сначала Антонию, а затем переметнулся к Октавиану и получил от него ряд милостей; возможно, Гордия стала Юлиополем с разрешения Октавиана. Во II в. н.э. в Мисии по распоряжению Адриана из деревень были созданы полисы Адрианея, Адрианы и Адрианополь, Гиеракоме в Лидии стала Гиерокесарией<sup>45</sup> и т.д. Но в мою задачу не входит характеристика судеб гражданской общины и отношений ее с местными поселениями в римское время. Что же касается периода эллинизма, то, как я старалась показать, гражданская община и в сложных условиях существования эллинистических монархий сохраняла такую особенность, как взаимодействие коллектива и отдельных граждан, принимавших на себя ответственность за коллективные решения (индивидуальные клятвы при заключении договоров<sup>46</sup>) и в свою очередь влиявших на эти решения (переход частных культов в общественные). Эллинистические монархи признавали права полисов и хотя бы внешне стремились выступать скорее как партнеры, а не как владыки, признавая систему ценностей, выработанную в гражданских общинах. Влияние полисов на местные гражданско-храмовые общины и общины сельские показывает, что гражданское самосознание не было «природным» явлением, а развивалось постепенно и далеко не всегда самостоятельно. Все это позволяет, с моей точки зрения, говорить о существенных отличиях античной гражданской общины, в том числе эллинистической, от традиционных общин в странах древнего Востока.

<sup>43</sup> JHS. 1904. P. 21–23.

<sup>44</sup> Голубцова. Сельская община... С. 43–45.

<sup>45</sup> Перечисление новых полисов см. в работе: *Magie D. Roman Rule in Asia Minor*. Princeton, 1950. P. 600 f.

<sup>46</sup> Граждане приносили клятву и при заключении договоров между полисами, как это должны были сделать милетяне и граждане Магнезии на Меандре (Syll<sup>3</sup>. 588).

SOME CHARACTERISTIC FEATURES OF CIVIL COMMUNITY  
IN THE HELLENISTIC NEAR EAST

*I.S. Svetsitskaya*

The author brings to light some characteristic features of civil community of the Hellenistic period and its difference from ancient oriental communities.

Special attention is paid to the question of civil consciousness, which had to be respected by Hellenistic monarchs: in official inscriptions the latter are treated as poleis' partners rather than lords. This kind of consciousness was formed by the interaction between an individual and the community he belonged to: every citizen was responsible for the polis' decisions and, on his part, could influence social life. Thus, citizens were free to choose a particular cult, but the most popular cults became public and official. This religious policy could easily influence local societies, such as temple and village communities. It was not unusual for such communities to adopt some polis norms (or to merge with the poleis); they used to develop not only self-government of the polis type (based on written, not on common law), but also that kind of consciousness which implied the acknowledgement of every member's role.