

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

Е. С. ГОЛУБЦОВА

ИДЕОЛОГИЯ
И КУЛЬТУРА
СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ
МАЛОЙ АЗИИ

I—III вв.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1977

Данная монография примыкает к предыдущим работам Е. С. Голубцовой, в которых исследовались экономика и социальные отношения в сельской общине Малой Азии античной эпохи. На обширном материале эпиграфических памятников автор изучает особенности идеологической и культурной жизни сельского населения этого района Римской империи, выявляет специфику местных культов и их взаимодействия с греческой и римской религией и мифологией. Специальное внимание уделено христианству и путям его распространения в Малой Азии в указанный период.

Ответственный редактор
академик М. А. КОРОСТОВЦЕВ

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о роли сельского населения в историческом развитии Римской империи и ее восточных провинций является одним из важнейших в историографии античности. Изучение судеб свободного крестьянства, сельской общины и путей ее развития, идеологии и культуры в равной мере важно как для понимания процессов, происходивших в рабовладельческом обществе, так и для изучения генезиса феодализма.

Идеологическая жизнь сельского населения Малой Азии была пестрой и многообразной. Это предопределялось историческими условиями, социально-экономическим и политическим уровнем развития различных ее районов. Сельская община, существование которой засвидетельствовано многочисленными источниками, устойчиво сохраняла свою, издавна сложившуюся идеологию. Большое влияние на жизнь сельского населения оказали греки, эллинская мифология, культура в широком смысле этого слова, которая наслаивалась на местные, искони существовавшие нормы жизни. Несколько веков спустя немалое значение имело проникновение римлян, римское политическое устройство, культ императоров. Еще позже в Малой Азии появилось христианство, которое также наложило свой отпечаток на формирование идеологии крестьянина.

Все эти обстоятельства создали своеобразную и неповторимую картину идеологической жизни сельского населения Малой Азии, специфически отличную от других районов тогдашней ойкумены.

Идеология и культура сельского населения Малой Азии изучены мало. При их характеристике обычно имеют место два общих утверждения: во-первых — об эллинизации Ма-

лой Азии, во-вторых — о широком распространении там христианства. Конкретно эти положения не разрабатывались, переходя безаргументации из одной работы в другую.

Определенный сдвиг в сторону изучения идеологии, в частности, даже точнее, в область римской и греческой религии, культов, верований, наметился только в последние полтора десятилетия. Однако исследованию данного вопроса на конкретном материале Малой Азии уделялось явно недостаточное внимание. Непосредственно этой теме в историографии не посвящено ни одной работы. Ряд монографий, в которых рассматриваются идеология и религия Греции и Рима, касается лишь смежных аспектов данной темы:

работа К. Латте, занимавшегося изучением религиозной жизни крестьянства, основана на итальянском материале ¹;

работа Ф. Бёмера, посвященная религии рабов в Греции и Риме, почти не касается сельского населения ²;

работа А. Ломонье, в которой изучаются местные культы в Карики, затрагивает в основном религиозную жизнь карийских городов, оставляя в стороне религию сельских жителей ³.

Остановимся на этих трудах подробнее. В книге К. Латте специальная глава посвящена религии итальянского крестьянина. Автор изучает религиозные празднества, связанные с плодородием земли, выделяет божества и обряды, призванные обеспечить охрану сельского поселения, те меры, которые принимал крестьянин, чтобы уберечь себя, своих близких, свой дом, урожай от враждебных сил природы. Следует отметить, что подобная тенденция прослеживается и в сельских поселениях Малой Азии. К. Латте считает, что сельская усадьба была основным ядром, где зародилась религия, которая должна была осуществлять идеологическую и религиозную защиту этой сельской усадьбы. На более поздней стадии развития религия усадьбы превращается в религию государственную, куда затем проникают с востока эллинистические культы.

¹ *Latte K. Römische Religionsgeschichte. München, 1960.*

² *Bömer F. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Mainz — Wiesbaden, T. I—1957, T. II—1960, T. III—1961, T. IV—1963.*

³ *Laumonier A. Les cultes indigènes en Carie. Paris, 1958.*

Как справедливо отмечает Е. М. Штаерман⁴, слабой стороной концепции К. Латте является то, что автор обходит молчаливым вопросом о зарождении религии в недрах родового строя и сельской общины. Он, например, отрицает культ предков в римской религии, культы родовых божеств, культ Ларов, которых он считает божествами местности. Словом, К. Латте, оговорив во введении необходимость изучения социальных условий возникновения религии, сам же потом в дальнейшем этого почти не делает. Не показывает К. Латте эволюцию идеологической и религиозной жизни под влиянием социальных условий, ту роль, которую играл официальный и официозный культ императоров.

Фундаментальное четырехтомное исследование Ф. Бёмера, посвященное религии рабов в Греции и Риме, к сожалению, для нашей темы дает немного. Греческий материал анализируется в томах 3-м и 4-м, в которых сельским местностям Малой Азии посвящены лишь отдельные страницы. Автор перечисляет по порядку и описывает культы греческих богов, располагая их по алфавиту — Аполлон, Артемида, Асклепий, Афина, Деметра, Дионис и т. д. Заканчивается изложение Зевсом. Работа Ф. Бёмера написана на большом источниковедческом материале, однако малоазиатские данные, в первую очередь эпиграфические памятники, автором почти не привлекаются.

Специальный раздел посвящен культу Мена (т. III, с. 195 сл.), которого Ф. Бёмер расценивает как малоазиатское божество, дважды покидавшее свое отечество и распространявшееся на запад: первый раз в IV в. до н. э. — в Атику и второй раз в I—II вв. — в Рим. Однако в обоих случаях его культ не приобрел особой популярности. Ф. Бёмер считает, что Мен был божеством по преимуществу рабским, однако на основе малоазиатского материала этого утверждать нельзя. В «греческом» томе автор посвящает раздел богу Гелиосу, связывая его преимущественно с восстанием Аристоника (т. III, с. 154—172). Он излагает подробно ход событий, а само восстание характеризует как «борьбу угнетенных против угнетателей, сельской местности против городских крупных капиталистов (Großkapitalisten), пролетариата против буржуазии» (т. III, с. 155).

⁴ См. ВДИ, 1963, № 4, с. 195 сл.

В т. IV (с. 10—45) имеется также небольшой раздел о культуре Кибелы на греческой и римской почве.

Больше других работ для нашей темы дает монография А. Ломонье, написанная на малоазийском материале. Задача, поставленная автором, очень интересна — из всего многообразия культов, существовавших в Карию, выделить только местные и проследить их судьбу с момента зарождения. По мнению автора, именно в Карию «местные, доэллинистические культы сохранились в наиболее чистом виде. Они безусловно видоизменились при греках и римлянах, но меньше, чем в других местах» (с. 8). А. Ломонье объясняет это обстоятельство во многом географическими условиями Карию, труднодоступными и труднопроходимыми ее дорогами и горами. Кроме того, население этого района Малой Азии не испытало никаких крупных вторжений до проникновения греческих культов, которое, по мнению автора, началось только в IV в. до н. э.

А. Ломонье справедливо ставит вопрос о том, в какой мере культы многочисленных божеств с греческими именами могут определяться как эллинические, — может быть, в основе это были культы местные, но лишь названные погречески. Следует, однако, отметить, что приводимый автором материал касается в первую очередь городов Карию и не дифференцируется на материал городской и сельский. Работа построена по территориальному принципу: гл. I — Миласа и окрестности, гл. II — Олим, гл. III — другие местности вокруг Миласы, гл. IV — Стратоникея и окрестности.

Подобный подход к теме не позволяет автору проследить специфику именно сельских культов Карию и их отличие от полисных.

В советской историографии идеологической жизни угнетенных классов Рима посвящена монография Е. М. Штаерман «Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и западные провинции)» (М., 1961). Несмотря на то, что работа эта написана на западном, римском материале, она очень много дает для методологической постановки вопроса. Автор справедливо указывает, что «изучение того или иного культа представляет интерес только тогда, когда подводит нас к пониманию особенностей идеологии его адептов» (с. 6). В работе говорится о специфике идеологических течений и направлений в отдельных областях римского мира, причем подчеркивается, что если в

издавна урбанизованной Италии, за исключением северной ее части, мы не можем обнаружить разницу между идеологией городского и сельского населения, то в ряде провинциальных областей эта разница видна достаточно четко. Огромное большинство памятников местных культов там найдено не в городах, а в сельских местностях и принадлежит именно крестьянству (с. 19). Автор устанавливает непосредственную связь между идеологией сельского населения и общиной. Боги были покровителями рода, племени или села, часто из среды божеств выделялось божество с более определенными функциями.

Е. М. Штаерман прослеживает на материале западных провинций, как постепенно менялась религия и идеология сельского населения. Сначала, в период родового строя, — боги являются покровителями лесов, полей, водных источников, гор. В период формирования племен выделяются боги — покровители племени. Таким образом, автор справедливо связывает характер культов, распространенных среди крестьянства западных провинций, с общинными отношениями.

*

Источники для изучаемой темы многочисленны, но однообразны. Это — несколько тысяч votivных и надгробных памятников, обнаруженных при археологических раскопках в Малой Азии. Текст надписей обычно лаконичен: такой-то общинник ставит надпись в честь такого-то бога — или с просьбой о чем-то, или в благодарность за что-то. Обращает на себя внимание и требует объяснения тот факт, что божества эти, кроме своего имени, имели и этникон — название той деревни, в которой жил общинник, поставивший памятник. Наиболее часто в тексте надписей упоминаются просьбы за урожай (ὕπερ καρπῶν), за здоровье быков (ὕπερ βοῶν), за здоровье членов семьи, за здоровье кометов, за «четвероногих» (ὕπερ τετραπόδων) и др., причем последовательность упоминания этих категорий — самая различная. Иногда просьба о здоровье кометов следует после просьбы о здоровье скота, а просьба о здоровье родных — после упоминания мула, вола или овцы. Характерно также наличие приписки на фригийском языке после греческого текста ряда надписей. Обычно она содержит проклятие в адрес осквернителя могилы и указывает размер штрафа, который должен быть внесен в казну общины.

Большое значение помимо текста надписи имеет также внешний вид памятника: его размеры, характер материала, изображение. По этим данным можно судить о социальном и имущественном положении дедикатора.

Кроме того, изображения на памятниках часто отражали специфику образа жизни общинника и его занятий. Например, на рельефах из восточной Фригии, которые собраны в VII томе МАМА, чрезвычайно редки изображения быка или вола, быка, пашущего землю, быка или пары быков, запряженных в плуг, что так часто встречается в других районах Малой Азии. С другой стороны, в восточных областях Фригии обычны мотивы, связанные с виноградарством: гирлянды виноградных листьев, гроздь винограда, что объясняется природными условиями восточной Фригии — каменистого горного района с редкими оазисами по берегам рек. Земли на склонах гор было мало и наиболее эффективной культурой был виноград. Это обстоятельство и наложило свой отпечаток на представления сельских жителей, что отразилось на изображениях, которые они делали на надгробных рельефах. Именно в этих районах был распространен культ бога Диониса — покровителя виноделов и виноградарей.

Надгробные рельефы южной части Фригии и Карики, объединенные в VI томе МАМА, дают другую картину — там встречается изображение и головы быка, и пары быков. Роль земледелия в тех районах была более значительной, и быки являлись необходимым элементом в хозяйстве общинника. Божества этой местности — покровители земледелия.

На дошедших до нас памятниках очень часты также изображения различных сельскохозяйственных орудий — мотыги, кирки, серпа, ножа, ножниц для подрезания веток, изображаются также процесс пахоты, запряженные в плуг быки. Можно встретить и предметы ткачества — веретено, прялку, предметы женского туалета.

Ряд памятников принадлежит сельской интеллигенции. Чаще всего там имеется стихотворная эпитафия, изображения дощечек и палочек для письма, свитков и столиков, на которых стоят письменные принадлежности.

Интересно также, как представлял себе общинник богов, которым он поклонялся, каков был их внешний вид. Любопытна следующая деталь: местные божества как правило имели плащ и фригийский головной убор, по своей

одежде мало отличаясь от какого-нибудь пастуха или общинника-земледедца.

Эпиграфические памятники являются основным источником при изучении нашей темы. Археологические раскопки сельских поселений в настоящее время практически не ведутся, если не считать случайных находок нескольких небольших святилищ, обнаруженных в различных областях Малой Азии. Нарративные источники немногочисленны. Это почти исключительно данные Страбона, в книге о Малой Азии приводящего сведения о местных божествах, их жрецах, культах. Сведения Плиния Младшего, бывшего при Траяне наместником провинции Вифиния — Понт, к сожалению, для данной темы почти ничего не дают.

Исследование имеющихся в нашем распоряжении источников позволяет поставить ряд проблем идеологической жизни сельского населения, и в первую очередь вопрос о том, каким путем и в какой мере общинные начала и тенденции нашли свое проявление в идеологии и культуре сельской общины. Не случайно, что наши источники позволяют наиболее полно осветить этот вопрос на материале религии, ибо в религиозных представлениях сельского жителя наиболее четко отражаются элементы общинного начала. Именно религия с ее консервативными формами и устойчивостью в течение многих веков являлась хранительницей традиционных форм жизни общины. Поклонение божествам-покровителям — сначала божествам рода, затем общины, племени, а потом и союза племен — все это отчетливо можно проследить на материале эпиграфических памятников Малой Азии. Религиозная жизнь общины в значительной мере способствовала ее замкнутости. Принадлежность общинника к адептам бога — покровителя данной общины подчеркивала сложившиеся традиции его мировоззрения, заставляла отправлять культ своего родного божества даже на чужбине. Местные общинные традиции формировали мировоззрение крестьянина, его представление о правах и обязанностях как по отношению к общинному сходу, так и к своей семье. Из поколения в поколение переходили общинные традиции и воззрения, страх перед стихийными силами природы, отношение к богам — покровителям общины. Все эти моменты влияли на формирование идеологии общины.'

Изучение идеологии сельского населения Малой Азии имеет еще один аспект: на основании источников можно по-

ставить вопрос, каким именно образом происходил процесс эллинизации и романизации местного населения. В настоящей работе автор не может ни касаться сложнейших проблем, связанных с изучением эллинизма и его специфики, ни излагать многочисленные точки зрения, ни даже перечислить работы, связанные с этим вопросом. Однако следует сказать, что в настоящее время термины «эллинизация» и тем более «романизация» часто употребляются без конкретизации, и если влияние эллинской культуры и социально-экономической политики на города изучается более или менее подробно, то процесс эллинизации сельских областей и соотношение местного и эллинского элемента в восточных провинциях Римской империи почти совершенно не изучен. Несомненно, что различные области с различным культурным уровнем на влияние греческого и римского начала реагировали по-разному. Практически изучение эпиграфических и немногочисленных нарративных источников Малой Азии может показать, каким именно путем шла эллинизация сельского населения, другими словами, как именно сельская община реагировала на проникновение чуждых ей сначала эллинских, а затем и римских влияний.

Не менее интересным представляется вопрос о взаимоотношениях сельской общины и христианства. Ведь в общине издревле существовали языческие боги-покровители; они были ее защитниками, крестьяне сообща отправляли их культы, ставили статуи, воздвигали храмы, проводили празднества. Христианство, пришедшее в Малую Азию, пыталось проникнуть в общину. На основе эпиграфического материала интересно проследить, какие конкретные формы получил процесс проникновения христианства, его взаимоотношения с античной идеологией и роль в этом процессе сельской общины.



СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА И ЕЕ БОГИ-ПОКРОВИТЕЛИ

Из всех местных культов в сельских районах Малой Азии наиболее древним и наиболее распространенным был культ Матери богов. Это было божество, которому поклонялись в течение многих веков исконные сельские жители Малой Азии.

Насколько древним был этот культ, практически проследить невозможно. Например, статую Матери богов Ангдистис, найденную при раскопках в так называемом погребении Мидаса, исследователи датируют серединой VI в. до н. э.¹ Статуи и посвящения Матери богов засвидетельствованы также для III—IV вв. н. э.

Для всего этого десятивекового периода, который освещен источниками, Мать богов имела значение общегосударственного божества, являясь покровительницей племен и народов. В то же самое время она считалась покровительницей отдельных сельских общин, о чем говорит наличие в сельских районах Малой Азии различных ее имен и этниконов, даваемых ей, как говорит Страбон (X, 3, 12), «по имени местности».

В Малой Азии большой популярностью пользовалась Мать, имевшая древние мидийские корни и носившая имя Ангдистис.

Из района Афьон Карахисара в центральной Фригии дошел ряд надписей с посвящением этой богине. Транскрипция ее имени различна: МАМА, VI, № 390 — ¹Ανγδισι; МАМА, VI № 391 — ¹Ανδισσιος; МАМА, VI, № 392 — ¹Ανγδισι; МАМА, VI, № 393 — ¹Ανγδιση; МАМА, VI,

¹ См. комментарий У. Баклера и У. Калдера к надписи МАМА, VI, № 401.



Посвящение богине Ангдистис (МАМА, VI, № 390)

№ 394 — Ἀγγδισση; МАМА, VI,
№ 395 — Ἀνδξι; МАМА, VI,
№ 396 — Ἀγγδισση; МАМА, VI,
№ 397 — Ἀγγδισση; МАМА, VI,
№ 398 — Ἀνδισση; МАМА, VI,
№ 399 — Ἀνδξεος. Иногда Ангдистис поклонялись одновременно с Асклепием. Этот культ исповедовали жители местных фригийских общин, о чем можно судить по искаженному греческому языку некоторых надписей (например МАМА, VI, № 390) и по фригийским припискам. В ряде общин был официальный культ этой богини, ее храмы и жрецы (МАМА, VI, № 394). Богиня Ангдистис считалась покровительницей ряда деревень западной Фригии.

Интересен внешний вид рельефов, посвященных Ангдистис. (МАМА, VI, № 390—397). По своему внешнему виду все они имели много общего. Эти стелы как правило имели типичную

форму. На трех из них — спереди сверху — надпись, в середине — изображение амфоры с двумя ручками (МАМА, VI, № 390, 391, 395). На двух памятниках спереди вместо амфоры изображение головы быка (МАМА, VI, № 390, 396, 397). На стелах справа и слева имеются изображения быков (№ 390 и 391), лошади (№ 392), змеи (№ 395). Все надписи № 390—397 сделаны на стелах из дешевого известняка грубой работы, шрифт небрежный. Размеры почти всех стел невелики № 390 — $0,51 \times 0,23$ м.; № 391 — $0,51 \times 0,28$; № 392 — $0,40 \times 0,25$; № 393 — $0,50 \times 0,26$; № 395 — $0,63 \times 0,29$; только № 397 имеет размер $1,10 \times 0,52$, № 398 — $1,47 \times 0,63$ и № 399 — $1,19 \times 0,57$.

Последние три стелы по своему внешнему виду, размеру и надписям отличаются от предыдущих. МАМА, VI, № 397 спереди имеет изображение быка и надпись с посвящением Μητρι θεῶν Ἀγγδισση, сделанную Гермом, сыном

Аполлония; с левой стороны — венки, с правой — амфора. МАМА, VI, № 398 — памятник с акротерием и основанием. Под надписью амфора и два букраниона. Посвящение Матери богов Ангдиссе сделано от имени живущих — οἱ κατοικοῦντες, а перед этим словом стоит непонятное название *Εὐλαίκεινεατή*. Издатели VI тома МАМА высказывают ряд предположений: если это этникон богини, он стоял бы в тексте надписи на другом месте, если это имя дедикатора, и в этом случае оно должно было быть в надписи не там, где оно стоит. Больше, однако, оснований считать это слово названием деревни, в которой жили люди, поставившие данный votивный памятник. Предположить это позволяет следующее обстоятельство: обычно термин *κατοικοῦντες* употребляется с локальным определением (например *Θρακίαν κόμητιν*)². Однако, как бы ни расценивать этот термин, следует сказать, что богине Ангдистис в МАМА, VI, № 398 ставит votивный рельеф не отдельное лицо, а целое поселение. МАМА, VI, № 399 также содержит загадочный термин, который, скорее всего, можно объяснить как этникон — *Βεδοῦλοικεῖνον*. Издатели надписи предполагают, что его можно прочесть как *Βεδοῦς Οἶκος*. Предположение это нуждается еще в дополнительной аргументации, так как количество букв в предложенном издателями варианте — 12, а в тексте надписи должно быть 15 букв. Кроме того, название *Βεδοῦς* не встречается в известных нам малоазиатских надписях.

По аналогии с другими известными посвящениями Матери богов больше оснований видеть в этом термине этникон богини, покровительницы какой-то деревни Бейдусойки.

Напрашивается аналогия с названием деревни Байтокайки из Северной Сирии, надписи которой опубликованы в журнале «Syria»³.

Нельзя оставить без внимания тот факт, что все рельефы с посвящениями богине Ангдистис были найдены в одном только месте Малой Азии, а именно при недавних раскопках в городе Мидаса, находившемся километрах в 100 к западу от Анкиры (совр. Анкара). Посвящения эти издателями датируются II—III вв. Однако наряду с рельефами в

² JHS, XXIV, 1904, p. 21, N 4.

³ «Syria», 1951, v. 28, fasc. 3—4.



Статуя богини Ангдистис (?), верх (МАМА, VIII, № 234)

гробнице Мидаса была найдена статуэтка богини Ангдистис чрезвычайно грубой работы, со слабо намеченными контурами головы и фигуры. Одежда также выполнена примитивно, без складок и какой бы то ни было рельефности ткани. Верхняя часть статуи и голова не сохранились.

Ноги богини одеты в туфли с острыми носками и выступали из-под одежды только до щиколоток. Левая рука, отломанная несколько выше запястья, и левая кисть, судя по следам на одежде, висели вертикально с растопыренными пальцами и ладонью, касавшейся платья. Правая рука не была опущена, так как на одежде следов ее не осталось. Возможно, она была согнута в локте и прижата к левой руке. По бокам статуи намечаются углы, возможно, толстого плаща, покрывавшего спину богини и ее левую руку. Около следов большого пальца левой руки на одежде — полоса шириной в 5 см., спускающаяся книзу, к левой ноге, и представляющая какое-то украшение на одежде, выполненное с помощью насечек на камне⁴. Эти археологические находки — и древняя статуя богини Ангдистис, датируемая серединой VI в. до н. э., и посвященные ей рельефы с надписями, относящиеся к II—III вв., — целиком подтверждают данные Страбона.

Любопытно, что Страбон отождествляет Матерь богов Ангдистис с римской богиней Реей Сильвией (X, 3, 12). Он говорит, что фригийцы, а также троянцы, живущие в окрестностях Иды, почитают Рею, справляя празднества в ее честь, называют Матерью богов Агдистидой, или Великой Фригийской богиней, а также, по имени местностей, — Идеей, Диндименой, Сипиленой, Пессинунтидой, Кибелой и Кибемой. Некоторые из этниконов Матери богов, перечисленные Страбоном, находят подтверждение в эпиграфических памятниках. Среди них, например, посвящение Матери богов Дзидзиммене (SEG, VI, № 404; МАМА, I, № 13). Говорит Страбон и о культе богини Ангдистис в государстве Мидаса, царя Фригии. Согласно его свидетельству, Фригия делилась на две части: одна, где властвовал Мидас, называлась Великой Фригией, другая — Малой Фригией, которая была расположена у Геллеспонта и около Олимпа (XII, 8, 1). «На реке Сангарий находятся древние поселения фригийцев Мидаса и Гордия (жившего еще раньше) и некоторых других. Эти поселения не сохранили даже следов городов, но представляют собой селения

⁴ Эта статуя очень похожа по манере исполнения на статую Геры из Самоса, которая датируется приблизительно 550 г. до н. э. (Richter G. M. A. Sculpture and sculptors of the greeks. New Haven, 1930, p. 28).



*Статуя богини Ангдистис (?) из
(МАМА, VIII, № 234)*

немного больше прочих» (XII, 5, 3). Ссылаясь на Аполлодора, Страбон говорит, что источником богатства Мидаса были рудники около горы Бермия (XIV, 5, 28).

Таким образом, сведения Страбона о культуре богини Ангдистис в государстве Мидаса теперь полностью подтверждаются археологическими раскопками, находками в погребении Мидаса статуэтки богини Ангдистис (МАМА, VI, № 401) и сделанных ей посвящений, о которых говорилось выше (МАМА, VI, № 390—399).

Страбон описывает святилище этой богини, расположенное в Пессинунте (к юго-западу от Анкиры). «Здесь находится весьма почитаемое святилище Матери богов. Ее называют Агдистидой. В древнее время жрецы были

чем-то вроде владык и жреческая должность приносила большие доходы; теперь же преимущества, связанные с их званием, сильно уменьшены, хотя торговый центр сохранился. Священный участок был отстроен царями Атталидами подобающим для священного места образом: там было воздвигнуто святилище и портики из белого мрамора. Святилище получило большую славу благодаря римлянам, которые, согласно повелению оракула Сибиллы, привезли оттуда статую богини, также как и статую Асклепия из Эпидавра» (XII, 5, 3).

Богиня Ангдистис считалась покровительницей ряда сельских общин данного района, о чем свидетельствуют ее локальные эпитеты, например, деревни, имевшей этникон *Νητηρίς*. Название ее, следовательно, было Нетон или Нета (МАМА, VI, № 394). Неизвестна из других источников, кроме МАМА, VI, № 398, деревня, жители которой именовали себя *Εβλακισιεύαται* и которые также избрали себе покровительницей Матерь богов Ангдистис. Этникон *Βερόλοισικεινού*, встречающийся в надписи МАМА, VI, № 399, посвященной той же богине, скорее всего также заключал название деревни.

Несомненно, что эта богиня являлась покровительницей общин, их сельского хозяйства. Не случайны поэтому сделанные ей крестьянами посвящения, на которых изображена голова быка (МАМА, VI, № 396, 397, 398).

Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: все 10 посвящений этой богине (МАМА, VI, № 390—399) сделаны полноправными общинниками, а не рабами или вольноотпущенниками, как о том можно судить по их именам, имеющим патронимиконы. Это Менекас, сын Демократа, Нумений, сын Демократа (возможно, брата), Карик, сын Асклепида, Гермон, сын Анфестия, Артас, сын Меногена, Александр, сын Алекка, Гермон, сын Аполлония, и т. д. Общинники придавали богине Ангдистис определенный облик, на что указывает статуя ее, найденная в Афон Карахисаре (МАМА, VI, № 401). Богиня стоит, одетая в хитон, ниспадающий до пола. Из-под него видны лишь ступни ног. Размер сохранившейся части статуи — $1,15 \times 0,54 \times 0,34$. Видимо, она была выполнена в человеческий рост и стояла у алтаря в храме этой богини.

Интересен местный культ *Μήτηρ Τετραπρόσωπη*, Четырехликой матери, известный в сельских общинах Центральной



Посвящение богине Ангдистис (МАМА, VI, № 396)

Фригии⁵ и Галатии⁶, также являющейся одной из разновидностей Матери богов. Судя по посвящению этой богине «за людей и четвероногих», культ ее также носил сельскохозяйственный характер. Издатели надписи считают, что его можно отождествить с культом Кибелы, богини четырех времен года, также связанным с земледельческим циклом. Возможно, что к тому же типу богинь относилась Тетрахόρη θεά из Икония⁷ и статуэтка богини, найденная в 1926 г. в долине Тембриса (на месте совр. деревни Бег Кариш Юйюк) и представляющая четыре одинаковые женские фигуры, стоящие вокруг центральной колонны. Все они имеют головной убор богини и диадему. Последнее изображение ближе всего к упоминавшейся выше Четырехликой матери. Культ этой богини, которой поклонялись в сельских районах Центральной Малой Азии, расширяет наши представления о многообразии верований в деревнях, верований, в первую оче-

редь связанных с основными занятиями жителей сельской общины — виноградарством, земледелием, скотоводством.

Среди votивных памятников Матери богов заслуживает быть упомянутым посвящение, поставленное Φλα. Εὐθέζιος в честь ἄστρα θεά. Текст надписи лаконичен, значение ряда

⁵ Надпись из совр. Кешкина — МАМА, V, № 101 (0,89 × 0,43 × 0,26): «В добрый час. Жрец Ласос, сын Потамоса, ставит посвящение Μητρί Τετραπροσώπων».

⁶ В Северной Галатии (JHS, XIX, 1899, p. 303 № 237) имеется еще одно интересное посвящение: Μητρί Τετραπροσώπων ὑπὲρ ἀνθρώπων καὶ τετραπόδων».

⁷ JHS, XXXVIII, 1918, p. 167 sq.

слов неясно (например, αἴαρπαραῖ) в 6-й строке). Издатели MAMA, VI, № 249 расценивают ее как магическую. Аналогичных посвящений в надписях Малой Азии нет, поэтому о данном, несомненно, негреческом, а видимо, восточном культе, ничего большего сказать нельзя. Слова ἄστρα θεά интересно сопоставить с одной из понтийских надписей (IGRR, III, № 17), в которой Зевс имеет эпитет ἄστράπατος (мечущий молнии).

Ряд надписей Малой Азии посвящен Матери богов, называемой Μητήρ ἀπό Κρανομεγάλου. Известны они в основном из района Дорилея (совр. Эскишехир). Одно из посвящений — мраморная стела с основанием и акротерием 0,64 × 0,23 (MAMA, V, № 8). Текст ее лаконичен: Μένανδρος καὶ Ἀπφὴ Μητρὶ ἀπὸ Κρανομεγάλου εὐχίην. Эпитеты этой Μητήρ, встречающиеся в надписях, имеют некоторые разночтения. В посвящениях мы находим: Μητρὶ θεῶν Κρανομεγάλου⁸, Μητρὶ Κρανομεγάλου⁹, Μητρὶ ἀπὸ Κρανομεγάλῃ (возможно, что в надписи было Ἀποκρανομεγάλῃνῃ или Κρανομεγαληνῃ)¹⁰.

А. Кёрте оспаривает локализацию этого культа, предложенную в SIG № 4121, и считает, что центр его находился в Северной Фригии или Южной Вифинии¹¹. А. Раде связывает этот культ с неизвестной нам деревней в районе Дорилея. Издатели V тома MAMA К. Кокс и А. Камерон также считают возможным отнести эти памятники к району Дорилея, а имя богини определять как этникон по названию одной из деревень, находящихся в непосредственной близости от города.

Вероятнее всего, что титул этой богини этимологически восходит к слову κρήνη («родник, источник»), в чем нет ничего удивительного, если вспомнить, какое большое значение имела вода в жизни сельского жителя Малой Азии. Подтверждается это обстоятельство и посвящением, найденным в деревне неподалеку от Дорилея (совр. Эскишехир). Его поставили сельские жители Баба и Мепандр вместе с членами своей семьи (μετὰ τῶν ἰδίων) Матери богов — Μητρὶ ἀπὸ Κρανομεγάλου (MAMA, V, № 9). Следует также отметить, что еще одно из таких посвящений было

⁸ «Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich», VII, 1883, p. 176, n. 23.

⁹ «Göttingenische gelehrte Anzeiger», 1897, p. 405, n. 47.

¹⁰ «Athenische Mitteilungen», X, 1885, p. 14.

¹¹ «Göttingenische gelehrte Anzeiger», 1897, S. 405.

найдено в банях, построенных около источника. Не случайно эта Матерь богов была покровительницей источников в засушливых местностях, где воды было мало: все посвящения были найдены в гористой местности около Дорилея, который расположен на высоте 791 м. над уровнем моря.

В сельских общинах встречается культ Матери богов Анаит, который не был местного происхождения. В одной из надписей (SEG, IV, 1, 647) говорится, что культ этот исповедовали приехавшие в Малую Азию Гермоген и Аполлоний, сыновья Аполлония Мида из Сирии (*ἀπό Συρού*). Эти братья принесли в жертву богине скот (свиней пятилетнего возраста, как говорится в надписи) и посвятили ей какой-то участок пастбищ (*μανδρῶν*)¹².

В надписи Великая мать Анаит имеет эпитет *Ἄξιτα*. Значение его не совсем ясно, однако можно предположить, что эпитет был дан богине по имени той деревни¹³, покровительницей которой она считалась. Таким образом, имя отца (Мида) и сирийское происхождение дедикаторов указывают на «привозной» характер этого культа. Анаит была одной из разновидностей Матери богов, поклонение которой было широко распространено в Малой Азии¹⁴. Таким образом, божества Малой Азии подразделялись на общегосударственных и местных, локальных. По существу сама традиция деревни иметь локальное божество-покровителя сложилась в глубокой древности, являясь одним из пережитков родовых отношений. Как правило в I—III вв. общины продолжают эту традицию, имея «свое» божество, «свой» культ, «своего» жреца. Это касается и культа Матери богов, имевшей различные локальные эпитеты, этниконы.

Иногда встречаются божества, о которых из эпиграфических памятников не известно ничего, кроме этникона той деревни, покровителем которой они являлись. Так, два об-

¹² Текст надписи фрагментирован, и полностью ее содержание не совсем ясно.

¹³ Не следует удивляться, что лица, приехавшие в Малую Азию из Сирии, указывают свое происхождение не по названию деревни, а той страны, откуда они были родом. Факт «укрупнения этникона» может быть многократно отмечен в надписях Малой Азии. Как указывает К. М. Колобова, это было «государственное обозначение» лиц, приехавших из одной страны в другую.

¹⁴ Это божество было популярно и в Армении (см. *Периханян А. Г.* Храмовые объединения Малой Азии и Армении (IV в. до н. э. — III в. н. э.). М., 1959, с. 8 сл.; *Голубцова Е. С.* Очерки социально-политической истории Малой Азии в I—III вв. М., 1962, с. 101 сл.).

щинника из деревни, находящейся в восточной Фригии (совр. Караили-Кале — МАМА, VII, № 475), ставят votivную стелу в честь богини, которую они называют Κλιυτῆρη. Богиня эта на рельефе изображена сидящей между двумя львами. Она, несомненно, считалась покровительницей деревни Клинтены или Клинты (название ее, неизвестное из других памятников, может быть восстановлено лишь предположительно). Видимо, это была Мать богов, имя которой было хорошо известно жителям деревни.

Мать богов с локальным эпитетом Σπαρζηνή была покровительницей одной из карийских общин. Известен также культ Матери богов, носящей эпитет Ζιζιμηνή, в сельской общине, расположенной во Фригии. Как говорит Страбон (XII, 5, 3), название свое она получила по местности, где почитался ее культ. «Там есть (в районе Пессинунта. — Е. Г.) гора Диндим, возвышающаяся над городом, по имени которой названа область Диндима, так же как Кибела получила свое имя от Кибел».

Матери богов Дзидзиммене посвящен ряд памятников. Один из них чрезвычайно интересен своим синкретизмом (IGRR, III, № 260). Текст его следующий: «Феликс, вольноотпущенник, Зевсу Олимпию, Гере, Афине и богине Дзидзиммене и Тюхе». Здесь перед нами целый набор богов: и местная Мать богов Дзидзиммена, и божества греческого пантеона — Зевс, Гера, Афина, Тюхе. Неизвестно, почему именно этот вольноотпущенник обратился к стольким богам одновременно, не ограничившись кем-нибудь одним. Неясно также, кем он был по национальности. Судя по имени, он был либо римлянином, либо романизованным местным жителем. Второе вероятнее, поскольку посвящение Матери Дзидзиммене указывает на местное его происхождение. Других данных о нем в надписи нет, имя господина, отсутствующего его на волю, не сохранилось. Известен и рельеф с посвящением Матери Дзидзиммене (Ζιζιμηνή), сидящей на троне между двумя львами. Ей (МАМА, I, 13) ставит посвящение коллегия из 13 человек во главе со жрецом Мамием. Это были, видимо, жители расположенного неподалеку от Лаодикеи Комбусты императорского имения, о существовании которого свидетельствует ряд латинских надписей (в том числе МАМА, I, № 24). Деревня Дзидзиммена вошла в состав императорского имения, но ее жители сохранили тех богов, которым поклонялись их предки. Все эти 13 человек (за исключением, видимо, жреца Ма-

мня) — полноправные граждане, большинство из них носит греческие имена — кроме Менедема, сына Мана, Мейра, сына Мамы, и Тита, сына Папы. У троих из них родители носили местные имена, а детям дали греческие или римские. Из 28 упоминающихся в этой надписи собственных имен римских только 2 — Тит и Лонг. Люди, их носившие, не были римлянами — родители их имели местные имена, а детям своим дали римские.

Издатель I тома МАМА считает, что имя Мейр характерно только для христианских надписей Фригии и Ликаонии (МАМА, I, р. X). Следует, однако, сказать, что это имя вообще часто встречается в надписях сельских местностей и далеко не всегда связано с христианством (см., например, МАМА I, № 72 или I, № 9, когда Мейр, сын Таты, ставит стелу богу Аполлону).

Таким образом, Матери Дзидзиммене поклонялись не пришельцы, а местное, эллинизованное население, исконные полноправные жители сельской общины.

Матери Дзиммене¹⁵ (!) — вероятно, тому же самому божеству имеется посвящение из другого поселения в восточной Фригии (совр. Чатак). Этот votivный памятник представляет собой плиту, на которой изображены по обе стороны от надписи головы быков (МАМА, VII, № 515). Надпись лаконична: *Συγγενικόν Μητρί Ζιζιμηνῆ*. Термин *συγγενικόν* не совсем понятен. Он встречается еще в двух малоазиатских надписях (МАМА, VI, № 24 и 48) и обозначает, вероятно, объединение сородичей, организационные формы которого нам неясны. Есть основания предполагать, что в этой деревне, находившейся на месте совр. Чатака, жило некоторое число крестьян из деревни Дзидзиммены (МАМА, I, № 13). Они на чужбине продолжали исповедовать культ того божества, которому поклонялись у себя на родине, как это, например, имело место с уехавшими из Исинды, но поклонявшимися Зевсу Исиндию (МАМА, IV, № 227) сельскими жителями.

Во всяком случае здесь, как кажется, термин *συγγενικόν* не надо связывать с *συγγενεία*, на которые, по мнению Л. Робера, подразделялись филы городов Миласы — Олима¹⁶.

¹⁵ Скорее всего, это ошибка резчика, пропустившего один слог и написавшего *Ζιζιμηνῆ* вместо *Ζιζιμηνῆ*, тем более, что у Страбона — Дзидзиммена (XII, 5, 3).

¹⁶ AJA, 1935, N 3, p. 335.

К локальным посвящениям Матери богов следует отнести и votivную стелу, начинавшуюся словами ἀγαθῆ τύχη в честь Матери богов Καζμινῆ, поставленную Аммией за ее τεθρεμένου Марка (МАМА, VI, № 245 из района Акмонеи, совр. Хазанкой). Верхняя часть стелы сохранилась не полностью, но там можно различить три стоящие фигуры. Внизу — на рельефе — бюсты мужчины и женщины. Этнокон Матери богов — Καζμινῆ согласуется с аналогичным посвящением Матери богов Καζμεινῆ из района Ушака ¹⁷. Видимо, где-то там была расположена деревня Касмина или Касмейна, чьей покровительницей выступала Матерь богов.

Несомненен «демократический» характер этой деревенской богини — и Аммия, и Марк, упоминающиеся в № 245, не принадлежали к полноправным жителям общины, и τεθρεμένος Марк, вероятно, был домашним рабом Аммии ¹⁸.

Не все сельские божества Малой Азии нам известны, не всех мы можем локализовать, далеко не обо всех имеем достаточные сведения. Иногда мы располагаем лишь косвенными данными. Так, известно, что Аврелий Кюрион, сын Гермодора, был жрецом богини Испелуниены (Ἰσπελουνηνῆς, МАМА, VII, № 257 из восточной Фригии, совр. Йокари Агиз Ачик). Богиня эта, судя по встречающемуся в надписи термину δῆμος, являлась покровительницей деревни, которая называлась, вероятно, Испелуна или Испелуниена. Других сведений об этой деревне или о богине у нас нет.

Из посвящения Μητρὶ Πεπροζετηνῆ найденного в восточной Фригии (совр. Азизие — МАМА, VII, № 281), известно, что на этом месте находилась деревня Пепродзетена (название ее — также лишь предположительно), и богиня была покровительницей данной деревни.

В Эскишехире найден небольшой алтарь размером 0,66 × 0,23 × 0,21 (МАМА, V, № 7). В центре его — бюст богини с головным убором — κόλος. Богиня обращена в фас, руку прижала к груди, ниже надпись: Ἀχλανοὶ Μητρὶ Ἀχρεαυῆ ἐβόηον. На правой стороне алтаря несколько

¹⁷ Körte A. Inscriptiones Bureschianae. — «Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald. Ostern, 1902». Greifswald, 1902, S. 32, N 57.

¹⁸ См. Голубцова Е. С. Сельская община Малой Азии (III в. до н. э. — III в. н. э.). М., 1972, с. 79.

костей винограда и гирлянды виноградных листьев. На левой стороне — гирлянда, над которой голова быка. Наверху, в акротерии, — голова барана.

Издатели допускают в словах Ἀκλεανοί и Ἀκρεανῆ, возможность описки, однако смысл надписи и изображения на стеле вполне ясны. Эта Матерь богов была покровительницей общины, название которой, очевидно, Акреана или Аклеана. Не случайны также изображения на вотивной стеле богини «объектов» ее покровительства — быка, барана, грозди винограда. Лаконичный язык рельефа позволяет совершенно точно определить и основные занятия жителей общины — скотоводство и виноградарство, — и основные функции богини, покровительницы деревни.

К западу от Лаодикеи в деревне на месте совр. поселения Кадин Хан был известен культ Матери богов, имевшей эпитет Ἰμροϋραρηνῆ (MAMA, I, № 2в), известна также μεγάλη Μητήρ Ταζηνῆ (IGRR, IV, № 1371) и т. д.

К местным культам в районе Себасты можно также отнести культ Матери богов Тюрадзены (Τυραζηνῆ); о нем говорится в одной из надписей, относящейся к первой половине II в. (SEG, VI, № 190). Издатели VI тома SEG полагают, что то была Матерь богов, покровительница деревни Тюрадзы (Τυραζα), расположенной около Себасты. Кроме того, известны культы Матери Андейрены (SEG, VI, № 403) и Матери Дзидзиммены (SEG, VI, № 404) из Ликаонии.

Приведенные эпитеты Матери богов, чей культ широко был распространен в Малой Азии, в каждом конкретном случае указывают на этникон той общины, которая этот культ исповедовала. В принципе высказанное У. Баклером и У. Калдером положение, что эти локальные прозвища богини происходят от названий деревень (MAMA, VI, Introd.), было принято исследователями и возражений не встречает. Более того, оно может быть распространено и на другие локальные культы.

Нельзя, однако, этот факт понимать слишком прямолинейно. Община, имевшая своим покровителем какое-то одно божество, могла ставить вотивные стелы и обращаться с просьбами о помощи к другому. Если, например, покровителем общины Масикены был Зевс, то он не всегда обязательно должен был иметь этникон «Масикенский». Он мог в надписях именоваться Зевсом Бронтоном, но тем не менее быть покровителем деревни Масики. Так, в MAMA,

V, № 126 «Масикены за урожай и за своих близких возносят мольбы Зевсу Бронтонту». Другой пример: Марлаккены (жители соседней деревни) за урожай возносят мольбы Зевсу Бронтонту (МАМА, V, № 124). Деревни Масика и Марлакка были расположены по соседству друг от друга, на землях, находящихся между городами Дорилеем и Наколеей, однако это не значит, что обе они возносили молитвы одному богу, в каком-то общем святилище, не находившемся ни в одной из этих деревень. Эпиграфические памятники свидетельствуют, что обычно каждая деревня имела свой храм, свой культ, своего жреца. Божество же не всегда включало в свое имя этникон деревни, а могло обозначаться и иначе: например «Зевс Бронтонт, покровитель деревни такой-то» (МАМА, V, № 125), Мать богов, покровительница деревни такой-то (МАМА, VII, № 363), и т. д.

Изучение этниконов Матери богов позволяет выявить ряд сторон религиозной жизни сельских общин. Обратимся, в частности, к надписи МАМА, VII, № 106 (из района Тириея, совр. Агалар), которая выполнена на длинной узкой полосе мрамора размером 0,28 × 1,68 с гирляндой виноградных листьев и гроздей винограда. Текст: «Мамас, сын Менелая, Киндюриаейт, живущий в Лагинах, Матери Андейрене (Ἀνδειρηνη) по обету». Мать Андейрена, несомненно, была покровительницей общины Андейры. О том, что скрывалось под этим названием, можно узнать из надписи, найденной в совр. деревне Сари Кайа (МАМА, VII, № 373). В этой надписи Аврелия Арейя, сына Патрида, говорится, что он был родом из Ἀνδειρηνης κόμης. Ильгин, рядом с которым была найдена первая надпись, и есть древняя Лагина, где жил Мамас, сын Менелая, и куда он переехал из своей родной деревни. От Сари Кайа до Ильгина около 100 км. Где же находилась деревня Андейра, откуда был родом один дедикатор и чьей богине-покровительнице ставил стелу ex voto второй, — неизвестно. Дальнейшие раскопки помогут, видимо, ответить на вопросы, связанные с культом богини неизвестной нам деревни Андейры.

Можно привести этниконы Матери богов, которую брали себе общины в покровительницы: Пепродзетена (МАМА, VII, № 281), Испелуниена (МАМА, VII, № 257), Клинтена (МАМА, VII, № 475), Силандена (МАМА, I, 2с), Андейрена (МАМА, VII, № 106), Акреана (МАМА, V, № 7), Имругарена (МАМА, I, № 2 в), Тадзена (IGRR,

IV, № 1371), Тюрадзена (SEG, VI, № 190), Дзидзиммена (SEG, VI, № 404) и т. д.

Все эти общины, несомненно, поклонялись одному и тому же женскому божеству, имевшему лишь различные этниконы в зависимости от названия деревни. Все они выполняли одинаковые функции покровительниц общины, ее сельского хозяйства, в первую очередь урожая. Фигура этой богини на стелах часто сопровождается изображениями гроздьев винограда, быков, колосьев зерна и другими сельскохозяйственными мотивами. Культ этот, как уже говорилось, имеет местный характер и своими корнями уходит в глубокую древность.

С культом Матери богов, покровительницы деревни, у общинника были связаны определенные представления о ее внешнем облике и символике.

На votivных рельефах чаще всего изображается бюст богини в высоком головном уборе, носящем название *κόλος* (например, МАМА, V, № 9), или во фригийском колпаке, что подчеркивает местный характер ее культа.

Она была представлена иногда сидящей между двумя львами или рядом со львом, находившимся справа или слева от нее. На поставленном при жизни надгробном памятнике Манеса, сына Тага, изображены богиня на троне, обращенная вправо, и сидящий перед ней лев, обращенный влево (МАМА, I, № 113, из Мейдана в окрестностях Лаодикеи; размер 1,38 × 0,79). Имя отца Манеса указывает на его фригийское происхождение. Как отмечает Л. Згуста, имя *Ταῦτης* встречается и в Киликии¹⁹. *Μανης* же — одно из наиболее часто встречающихся в Малой Азии — в Лидии, Фригии, Галатии и др. областях — местных имен²⁰.

Сидящий лев есть и на одной из стел Кадин Хана (МАМА, I, № 116); памятник размером 1,34 × 0,44, поставлен Марком отцу Гаю. Оба были, видимо, вольноотпущенниками.

На памятнике, который Юлия Полла поставила своему мужу Игнатию Нерону (МАМА, I, № 296, из совр. Атланти, размером 0,67 × 0,70), лев сидит на пьедестале между двумя колоннами.

На одном из рельефов восточной Фригии (МАМА, VII, № 335 из совр. Синанли) лев изображен в акротерии сидя-

¹⁹ Zgusta L. Kleinasiatische Personennamen. Prag, 1964, S. 482, § 1495.

²⁰ Ibid., S. 287 f., § 858.

щим и обращенным вправо. Любопытна следующая деталь: лев положил переднюю лапу на голову быка. В той же самой деревне был поставлен другой надгробный памятник (МАМА, VII, № 336), повторяющий тот же мотив — льва, положившего переднюю лапу на голову быка. Не исключено, что оба рельефа выполнены одним и тем же мастером.

Встречаются надгробные памятники и с изображением двух львов, терзающих добычу, например МАМА, VI, № 285 из Чалкоя, (1,15 × 0,74) — посяжение Мелеагра членом своей семьи. На рельефе два льва стоят друг против друга, поставив передние лапы на голову быка, лежащего под туловищем правого льва. Над этим изображением слева таблички для письма в виде открытой книги, справа — две вазы. На панели, разделенной на четыре части, свиток папируса, стиль, корзина с веретеном и прялкой, ключи. Вокруг всего рельефа — орнамент из виноградных листьев.

В МАМА, VII, № 112 мы видим двух львов, сидящих на постаментах, друг против друга.

На надгробном памятнике из Османчика (МАМА, VII, № 32) — один лев. Правую лапу он поставил на голову небольшого человечка (раза в три меньше его роста). Лев, олицетворяющий мощь и силу, здесь выступает как символ божества. Любопытно, что у мужчины, которому лев положил лапу на голову, завязаны глаза. Это, конечно, тоже символично.

На всех перечисленных рельефах с изображением льва как правило отсутствует имя Богини-матери, тем не менее общиннику было ясно, что каждый из этих памятников посвящен именно данному божеству и никому другому.

Подобные изображения встречаются не только в некрополях. Их обнаруживают также около источников, на перекрестках дорог. На одном из таких рельефов (МАМА, V, № 74, размером 1,67 × 1,15) видны, например, стилизованная кисть винограда, орел, держащий в клюве гирлянду; на других — лев, на третьих — предметы, нужные умершему в загробной жизни (веретено и прялка, зеркало, ойнохойя, стригиль и др.). В некоторых случаях изображения сопровождалось посвящением богам (например, МАМА, I, № 5, 7), в других — лишь молитвой за хороший урожай (ἵπέρ καρπῶν — МАМА, I, № 8) и символом божества.

Культ Матери богов в городах был распространен так же, как и в сельской местности. Из ряда греческих городов



Надгробная стела с изображением львов, символа Матери богов (МАМА, VII, № 112)

Малой Азии, например Лаодикеи, дошли посвящения *Μητρί θεῶν* (например, МАМА, I, № 1). На некоторых памятниках эта богиня одета в хитон и гиматий и сидит на троне между двумя львами. Ее правая рука покоится на голове одного из львов (МАМА, I, № 20). Иногда мы видим одного льва, а не двух (МАМА, I, № 2с), иногда — только львов, без богини.

Типична надгробная стела из Лаодикеи, поставленная Агафоклом для себя и сестры своей Каммы (МАМА, I, № 93, размером 0,92 × 0,47): на пьедестале крупным планом дана фигура сидящего и обращенного влево льва. Имя Камма²¹ указывает на восточнофригийское происхождение дедикатора и его сестры.

Однако от сельских городские посвящения отличались тем, что не имели локальных эпитетов, происходивших из этниконов деревень. Это был общегосударственный культ *Μητρί θεῶν*, также имевшей местное, фригийское происхождение. Символика его была той же, что и в сельских местностях: бюст богини и сидящие рядом с ней львы.

²¹ Л. Згуста (op. cit., S. 212, § 515) указывает, что это имя, кроме Восточной Фригии, было распространено и в Галатии.

Ряд надписей позволяет поставить следующий вопрос. Как говорилось выше, обычно община поклонялась богине — покровительнице деревни, носившей ее этникон. Но, кроме этих локальных божеств, сельские жители Малой Азии поклонялись и Великой Матери богов, чей культ имел общегосударственный характер. Об этом свидетельствует, в частности, МАМА, VII, № 363, из восточной Фригии (совр. Сари Кайа), где ὁ δῆμος Οὐρητισίων Μητρι θεῶν εὐχῆν (сам рельеф никаких изображений, кроме венка, не имеет).

Известна и другая разновидность культа Матери богов: в сельских общинах Малой Азии существовал, хотя и был менее популярным, культ Кибелы. Страбон (X, 3, 12) объединяет малоазийские женские божества. По его мнению, Рея, Матерь богов, Ангдистис, а также те, которые названы по имени местностей: Диндимена, Сипилена, Песинунтида, Кибела и Кибеба — имеют одну и ту же природу. Однако, если судить по эпиграфическим данным, культ Кибелы имел не локальное, а более широкое распространение, отнюдь не ограниченное рамками какой-то деревни или одной местности. В окрестностях Лаодикеи Комбусты (совр. Невин) найдена деталь фризa, на котором изображена Кибела, сидящая верхом на льве. Рядом с ней греческая богиня Артемида, держащая в руках лук, ее сопровождает фавн (МАМА, VII, № 6а, размер 0,66 × 0,59). Рельеф этот лишен надписи, но сам по себе очень показателен: сочетание двух богинь — восточной, фригийской и античной, греческой — с несомненностью говорит о синкретизме, который имел место в сельских районах Малой Азии. Не отказываясь от своих исконных божеств, общинник присоединил к ним и богов античных.

Интересна также стела из докимейского мрамора (0,94 × 0,65) с изображением сакральных сцен (хранится в музее Афьон Карахисара). Стела разделена на три части. Сверху — два гриффона с человеческими головами, в спокойной позе они сидят друг против друга, у каждого — высокий головной убор. Оба положили поднятые передние лапы на колонну, стоящую между ними (на аналогичное изображение из Микен указывает А. Эванс)²². На среднем рельефе²³ мы видим Кибелу и Аттиса, возлежащих на

²² *Evans A. I.* Mycenaean Tree and Pillar Cult, p. 56.

²³ Подробное описание этой стелы см. в кн.: *Edhem H. und Schede M.* Meisterwerken des türkischen Museums, t. I, p. 2—3 (pl. III).

ложе; справа от них служанка, стоя поправляющая протянутой правой рукой головной убор своей госпожи Кибелы²⁴. Слева в ряд стоят три служанки: первая обмахивает опахалом Аттиса, вторая держит в руках сосуд, третья стоит с протянутой рукой — возможно, держит чашу. На столыке находятся три сосуда.

На третьем, нижнем рельефе — четыре фигуры, две из которых — вероятно, а две — определенно играют на флейте. За ними следует фигура, держащая в протянутых руках какой-то круглый предмет. Завершает процессию бык, возможно, предназначенный для жертвоприношения.

На одном из рельефов, найденных в районе Афьон Карахисара и хранящихся там в музее, изображен Аттис. (МАМА, VI, № 404, размер сохранившейся части рельефа 0,75 × 0,62. Надпись не сохранилась). Он стоит, подняв к подбородку левую руку, а правую положив на локоть левой руки. На спине видны складки плаща. По талии он подпоясан, одежда плотно прилегает к туловищу и ногам. На голову Аттиса надет фригийский колпак, что свидетельствует о его местном происхождении.

На сохранение значения Аттиса в культах Малой Азии указывает следующее обстоятельство. Как божество, имеющее, по представлениям общинника, реальную власть, он является богом-хранителем могилы. Во фригийских проклятиях за порчу могилы упоминается его имя. В МАМА VII, № 10, из Согук Пинара: *ιος υι σεμουυ κιοουμανει κακουυ αδδακει τιτετικιμενος* Атти; другой вариант подобного же проклятия с именем Аттиса (МАМА, VII, № 108): *ιος υι σεμουυ κιοουμανει κακουυ αδακει α υι ατεα μα Атти τιτετικιμενος ειτου*.

Оба проклятия, написанных на фригийском языке, подчеркивают тесную связь бога Аттиса с местным фригийским населением, равно как одежда и фригийский колпак Аттиса на рельефе МАМА, VI, № 404.

Источники не дают возможности сказать что-либо о божестве, носившем имя Тиоса (Τιος), близкое по созвучию к Аттису и часто упоминавшееся во фригийских проклятиях в приписке (например: *ιος υι σαν κακουυ αδδακει μαυκαι γεγρεμεναν ειςδου Τιος ουταν* — МАМА VII, № 406). Это божество было распространено в восточной Фригии. Мы о нем знаем лишь из надгробных надписей. Основная его «функция» — охрана могилы. Воз-

²⁴ Graillet H. Le culte de Cybèle. Paris, 1912.

можно, он обладал какими-то общими чертами с богами Аттисом и Меном. Его символом, как и у Мена, была обоюдоострая секира (см. МАМА, VII, № 406). Он был покровителем местных сельских жителей, судя по изображениям на рельефах с его именем плуга, ярма, топора, корзины для шерсти, молотка, ключей, т. е. предметов, бывших в ходу у крестьян (МАМА, VII, № 406).

Сохранилась одна надпись из восточной Фригии, в которой одновременно упоминаются оба божества — *Αττι* и *Τιος*, — и оба во фригийской приписке (МАМА, VII, № 454, из Булдука).

Издатель VII тома У. Калдер (Intr., XXIX) высказывает два предположения. Он считает, что имя *Τιος* можно связать либо с греческим *Δίος*, либо с именем богини *Αστιαν* или *Τιαν*. Однако при нынешнем уровне знаний нельзя сказать ничего определенного. Функции обоих божеств в одной и той же надписи пока неясны.

И *Αττι*, и *Τιος* упоминаются в другой надписи из восточной Фригии (МАМА, VII, № 495, совр. Кельхасан). Памятник, поставленный Александром и Метрой своему сыну Аполонию (sic.), содержит длинную фригийскую формулу проклятия в адрес осквернителя могилы. Интересны изображения на памятнике этих сельских жителей: сверху — родители, посредине — мальчик; рядом с женщиной — зеркало, рядом с мужчиной — кирка. Ниже, на панели, — зеркало, ключи, столик для корзины с шерстью, столик для чаши, серп Луны, веретено и прялка, внизу — плуг. Символом богов Аттиса и Тиоса (так же как и Мена) был серп Луны. Это были местные, исконные боги, которым поклонялись наши общинники — мужчина — пахарь и камнелом, женщина — ткачиха и пряха. Из триады фригийских мужских божеств Малой Азии — Аттиса, Тиоса и Мена — последний, пожалуй, был наиболее популярен в сельских районах Малой Азии. Подобно Матери богов, Мен являлся покровителем деревень и также имел локальные этниконы по имени общин, которые избирали его своим покровителем. Поэтому нельзя согласиться с У. М. Калдером, который считал, что Мен, имевший этникон Аскаен (МАМА, VII, № 4), являлся главным богом данной округи, и в тех надписях, где Мен упоминается без эпитета Аскаен, его все равно надо подразумевать (речь идет о восточной Фригии). Больше, однако, оснований считать, что эпитет Аскаен носило

только божество, которое было покровителем деревни Аскаены, а на другие районы это не распространялось (МАМА, VII, № 243, 244, 245). Мен как покровитель деревень широко известен в различных областях Малой Азии. Например, в 89 г. н. э. в честь Мена был воздвигнут храм вольноотпущенниками Сергия Павла в благодарность за хороший урожай (МАМА, I, № 373; VII, № 486). В многочисленных надписях Мен выступает как хранитель и покровитель общины.

Ф. Ле Ба и В. Ваддингтон в III томе изданных ими малоазийских надписей дали сводку эпитетов Мена только для одной Меонии. Перечислим их: *Τίμος* (LBW, III, № 667) — Кула; *Τύραννος* (LBW, III, № 668, 685) — Кула; *Πετραεΐτης* (LBW, III, № 673) — Горда; *Ἀσκηνός* — Сарды; *Μῆν Κάρου* встречается также в Писидии; *Καμαραεΐτης* — Аттуда; *Φαρνάκου* — Ниса (встречается также в Кабире и Понте) и др.

Ряд этих эпитетов связан с культом, но некоторые из них — чисто локальные: это этниконы тех деревень, покровителем которых являлся Мен. К последним относится посвящение Мену Аскаену (МАМА, VII, № 4 — *Μῆνι Ἀσκαηνῶ*), которое найдено в одной из деревень около Лаодикеи Комбусты (в совр. Хаджиларе).

Култ Мена неоднократно сочетался с культурами других божеств. В одном и том же поселении (на месте совр. Пизе), где Менней, сын Артемона Аббы поставил votивный памятник греческому богу Дионису, группа жителей, которые называли себя «фратра, объединенная под начальством Аврелия Артемона, сын Гермоклеса», поставила votивную стелу богу Мену, имеющему эпитет *Πλουριστρέων* (МАМА, IV, № 230; размер 0,81 × 0,43, III в. н. э.). Судя по эпитету Мена, можно сказать, что он был покровителем деревни Плуристры, находившейся на месте совр. Пизе (в районе античного города Тиманда). Не касаясь вопроса о том, что за организация была *οἱ περὶ Ἀρτέμωνα Ἑρμοκλέους φράτρα*²⁵, отметим, что этникон *Πλουριστρέως* и деревня Плуристра известны и из других надписей²⁶. На этой стеле Мен изображается в образе мужчины с копьём или жезлом в правой руке и каким-то

²⁵ См. Голубцова Е. С. Сельская община..., с. 137.

²⁶ JHS, IV, 1883, p. 27; Ramsay W. M. Studies in the history and art of the eastern Roman provinces. Aberdeen, 1906, p. 322, N 2, 37; p. 342, N 19, 17.

круглым предметом в левой. На голове — серп Луны с перевернутыми рогами. Он облачен в тунику, опоясанную по талии. Видимо, этот Мен и был главным богом-покровителем деревни Плуристры. Наличие в Пизе также посвящения Дионису, о котором говорилось выше, может быть объяснено двояко: либо Менней, сын Артемона Абы, не был местным уроженцем, либо, что вероятнее, в деревне Плуристре исповедовались различные культы.

Мен был также покровителем деревни Сельмеи, расположенной в восточной Фригии (совр. Гозорен) и имел этникон *Σελμεῖνος* или *Σελμηῖνος*. Известно посвящение Мену, поставленное народом этой деревни (МАМА, VII, № 244).

Внешний вид этого бога общинники представляли себе различно. На вотивном рельефе МАМА, VII, № 244 Мен изображен стоящим на пьедестале. У него — голова быка, что подчеркивает сельскохозяйственный характер этого божества. В правой руке он держит какой-то предмет, левая рука поднята и согнута в локте, ею он опирается на скипетр. С левой стороны от Мена — голова быка, с правой — грозди и листья винограда (размер памятника 1,48 × 0,61). Подобное изображение, равно как и посвящение «народа Селменов — Мену», указывает, что деревня эта возносила ему мольбы за урожай, за виноградники, за быков — словом, за все то, что составляло основу жизни общины.

Однако для этой же деревни Мен был не только сельскохозяйственным божеством, но и богом-воителем, защитником общинников от различных опасностей. Об этом свидетельствует другое изображение Мена, найденное на территории той же деревни Сельмеи (МАМА, VII, № 243; размер 1,44 × 0,34). Здесь Мен предстает в образе всадника, в правой руке у него копьё, за плечами — серп луны. Однако сельскохозяйственные «функции» Мена подчеркиваются и в этом рельефе, где изображены также гроздьи и листья винограда.

Из той же деревни дошел и третий «вариант» изображения Мена. На рельефе МАМА, VII, № 245 (0,54 × 0,35) Мен стоит с поднятой левой рукой, на голове у него островерхий фригийский убор, за спиной — серп луны, с правой стороны — гроздьи и листья винограда.

Таким образом, в одной и той же деревне представляли бога Мена по-разному. Однако для всех изображе-

ний характерны два момента — сельскохозяйственные функции бога и его местное фригийское происхождение.

Как чисто сельскохозяйственное божество Мен выступает в рельефе, поставленном Диогеном, сыном Гермерота (MAMA, VII, № 311, из восточной Фригии, совр. Иагджи Оглу). На памятнике, посвященном Мену, крупным планом изображена голова быка, окруженная гирляндой. Стела эта поставлена за здоровье дедикатора и его детей.

В одной из деревень, расположенной в районе между Дорилеем и Наколеей, известен культ Мена Италика (Μηνὶ Ἰταλικῶ), который больше нигде не встречался. Как пишут в комментарии к надписи MAMA, V, № 150²⁷ издатели, «The god's title is surprising». Поскольку сведения об этом Мене исчерпываются единственной надписью, трудно о нем сказать что-то большее. Во всяком случае, нужно отметить, что культ Мена Италика исповедовала вся деревня Ведзаитов, а не одно какое-либо приехавшее туда издалека лицо. Что это было за поселение и кто там жил, тоже неизвестно. Эта деревня, помимо MAMA, V, № 150, упоминается еще и в MAMA, V, № 127. В ней Менофон, Аполлонид и Филът (вероятно, вольноотпущенники или рабы) возносят просьбы Зевсу Бронтонгу за всех своих и за Ведзаитов (ὄπερ τῶν ἰδίων πάντων καὶ Οὐεζαίτων). Надпись эта найдена в том же районе, в километрах трех к югу от Сюю Орен, в Авдане²⁸. Здесь тоже община Ведзаитов выступает как единое целое и поклоняется Зевсу Бронтонгу как покровителю этой деревни. Напрашивается предположение, что Мену Италику могли поклоняться выходцы из Италии, однако данных, которые бы этот факт подтвердили, нет никаких.

Известен из надписей Малой Азии культ Мена Урания. Два посвящения этому божеству найдены в совр. Авдане, между Дорилеем и Наколеей, где находилась в древности деревня, название которой неизвестно (MAMA, V, № 132 и 133). В первом из посвящений Тата, дочь Татаса, ставит надпись за здоровье своих детей Мену Уранию (Μηνὶ Οὐρανίῳ). Размеры стелы невелики (0,64 × 0,34), но, в отличие от упоминавшихся выше изобра-

²⁷ Эта надпись найдена в совр. Сюю Орен и относится к деревне Ведзаитов (Οὐεζαίται).

²⁸ Из совр. Башара (MAMA, I, № 402) известен этникон Οὐαζηνός.

жений Мена, это божество — всадник, сидящий на лошади, обращенный вправо, и держащий в руке серп Луны. На втором — Фотион и его жена за здоровье своих детей ставят стелу тому же Мену Уранию. На рельефе (0,51 × 0,27) изображена голова этого божества, под которой — серп Луны. Мен Ураний как всадник изображен и на стеле из другой деревни, находящейся километрах в семи к юго-востоку от Авдана (совр. Куйуджак) (МАМА, V, Арр., R7). На этом же рельефе — голова быка. Но в отличие от двух упомянутых выше надписей, Арр., R7 содержит посвящение не только Мену Уранию, но и Аполлону.

Следует отметить, что изображения бога-всадника без посвящения Мену Уранию известны и из других местностей Малой Азии (REA, VIII, 1906, p. 282).

С культом Мена был тесно связан культ Луны, Селены, поскольку лунный серп считался символом этого божества. Имеется много надписей без упоминания бога Мена, но с одним только его символом — перевернутым полумесяцем у него за плечами. Чрезвычайно характерна в этом плане votивная стела с акротерием МАМА, VI, № 248 (размер дошедшего до нас фрагмента 0,32 × 0,42), которая была найдена в Хазанкое (район Акмоени). В центре стелы — бюст Мена крупным планом с перевернутым полумесяцем за плечами и во фригийском колпаке. Слева, в акротерии, мелким планом бюст Аполлона с лучами вокруг головы и без головного убора, справа мелким планом бюст Мена, также с перевернутым полумесяцем за плечами и в таком же фригийском колпаке, как и Мен в центре памятника. Рельеф интересен по двум причинам: во-первых, указанием на центральное место бога Мена, фригийского божества, на памятнике; во-вторых, изображение мелким планом Аполлона, который не отождествлялся с Меном. (см. рис. на стр. 37).

Помимо Мена, одной из функций которого была защита общины в качестве бога-воителя (см. упомянутый выше votивный рельеф из Сельмеи — МАМА, VII, № 243), те же функции выполняло и другое божество — Содзон (Σωζων), о чем свидетельствует ряд надписей. Представление об этом боге-всаднике Содзоне дает, например, рельеф, найденный в совр. Денизли (район Лаодикии) (размером 0,62 × 0,35). Это мраморная стела с основанием, надпись на которой отсутствует (МАМА, VI, № 34). Всад-

ник сидит на скачущей лошади, обращенной вправо, ее правая передняя нога высоко поднята. На голове у всадника — венчик, увитый лентами; правой рукой он держит поводья, в левой у него — двойная секира (о культе бога Содзона см. СВ, р. 263—265). Изображение того же божества дает рельеф МАМА, VI, № 246 (найденный в сельской местности неподалеку от Акмонеи, совр. Йенидже). В отличие от предыдущего здесь есть надпись: алтарь поставил οἰκονόμος Ὀνήσιμος (видимо, раб, управлявший имением, принадлежавшим трем братьям, сыновьям Поллиона) в честь своих хозяев. Спереди на рельефе — гирлянды, ниже — голова быка, еще ниже — всадник на скачущей лошади, держащий в левой руке секиру, а правую положивший на круп лошади.

Рельеф этот дает представление о верованиях раба-управляющего Онесима, эллинизованного местного жителя. В его религиозных представлениях — смесь самых различных наслоений. Имя его чисто греческое. Надпись начинается с классического греческого ἀγαθῆ τύχη. Хозяева, в честь которых он ставит алтарь, судя по их именам, — римляне: Pollius Bassus, Pollius Potitus, Pollius Marcus. Голова быка — важный элемент в религиозных представлениях этого фригийца, изображение бога-всадника имеет чисто местные черты божества внутренних областей Фригии.

Среди сельскохозяйственных божеств сельских районов Малой Азии определенное место занимал бог Папий. Из надписей известна лишь одна из его функций: к нему обращались крестьяне с просьбой о спасении своих быков. Вотивный алтарь из деревни Малкаитенов с изображением головы быка (МАМА, VII, № 303, из восточной Фригии, размер 0,97 × 0,44) поставлен ὑπὲρ βοῶν σωτηρίας. О том, что собой представлял бог Папий, больше ничего не известно, однако сами имена Παπας, Παπος, Παπης, Παπιας, Παπιος и их разновидности были широко распространены в различных областях Малой Азии. Л. Згуста приводит их «локализацию» во Фригии, Мисии, Памфилии, Карию, Галатию, Писидию, Ликаонию, Пафлагонию, Исаврию, Киликию, Лидию, Ликию, Каппадокию, Вифинию²⁹.

²⁹ Zgusta L. Op. cit., S. 406 f., § 1199, 1—1199, 7.

*Алтарь с изображением бога-всадника
(МАМА, VIII, № 4)*



*Фрагмент мраморной стелы с изображениями Мена и Аполлона
(МАМА, VI, № 248)*



Таким образом, имя этого бога было местным именем, распространенным практически во всех областях Малой Азии.

Сельский житель считал, что боги помогают ему не только в сельскохозяйственных работах, но и в военном деле. На это указывает, например, рельеф (МАМА, VII, № 204) из Акшехира (Восточная Фригия). Он представляет собой плиту размером $0,51 \times 0,58$, надпись отсутствует. На рельефе видны два ряда воинов по пять человек, расположенных ярусом один над другим. Все они вооружены копьями. В правом углу верхнего и нижнего ярусов находятся их командиры, верхом на лошадях, обращенные вправо. А над воинами, в самом верху рельефа — фигура божества на пьедестале, на голове которого — островерхий фригийский колпак.

В религиозных представлениях сельского жителя большое значение имело обожествление сил природы, и прежде всего Солнца. В надписях бог Солнца именуется различно, но наиболее часто встречается $\text{Ἡλῖος θεός Μεγίστος}$ («La Carie», II, p. 122, N 35), иногда просто Ἡλῖος (МАМА, IV, № 113). В честь бога Солнца воздвигались храмы, создавались специальные религиозные общества, фисасы, которые этот культ исповедовали.

Кульст Солнца был широко распространен на Родосе; о том же свидетельствуют надписи из Муглы, Стратоникеи, Трисы. Гелиос изображен на монетах многих городов Карики, в частности Кидрамы («La Carie», II, p. 123).

Изображение Гелиоса в сиянии лучей часто можно видеть на рельефах и надгробных памятниках сельских поселений. Надписи в честь Гелиоса ставили местные жители, о чем можно судить по их именам. Например, Мейр, сын Наны, поставил надпись с рельефом, на котором было изображено солнечное божество (МАМА, I, № 5). Иногда это солнечное божество изображается наряду с греческими богами, например Зевсом или Аполлоном (там же). На одной стеле из общины, принадлежавшей Лаодикее (совр. Кадик Хан), изображен Аполлон, стоящий на пьедестале, левую руку он положил на алтарь, в правой держит какой-то предмет. Слева — бюст божества с головой, окруженной сиянием. Имя дедикатора и имя его отца местного происхождения — Мейр и Тата. (МАМА, I, № 9).

В районе города Дионисополя исповедовался культ Солица, сочетавшийся с культом Аполлона Лермена. Известна посвяtitельная надпись $\epsilon\prime\text{H}\lambda\iota\omega\ \text{A}\rho\acute{\omicron}\lambda\lambda\omega\nu\iota\ \text{A}\epsilon\rho\mu\epsilon\nu\omega$ (МАМА, IV, № 269). Аналогичные надписи — МАМА, IV, № 270; № 275А.

Известны обращения к богу Солнца и как к хранителю могилы. На надгробных рельефах часто встречается формула $\epsilon\prime\text{H}\lambda\iota\epsilon\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau$, которая сопровождается рельефом с изображением пары поднятых кистей рук, обращенных ладонями вперед (МАМА, I, № 294, 335, 399; V, № 225; VII, № 165).

В качестве примера можно привести памятник из МАМА, VII, № 165 (из Чавушджи). Стела поставлена Диогасом, сыном Басса, своему сыну Александру. Других изображений, кроме надписи и кистей рук, ладонями обращенных вперед, на этом рельефе нет. В МАМА, VI, № 284 мы видим тот же символ наряду с предметами, по мнению общинника, необходимыми усопшей в загробном царстве —зеркалом, гребнем, веретенем, прялкой. Значение данного символа в сочетании с посвящением богу Солнца еще недостаточно ясно. Это обстоятельство отмечено Л. Робером³⁰.

В МАМА, I, № 399 изображение кистей рук сопровождается обращенным к богу Солнца призывом $\epsilon\prime\text{H}\lambda\iota\epsilon\ \text{G}\epsilon\iota\tau\acute{\alpha}\nu,\ \tau\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu\ \alpha\nu\tau\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\varsigma$, рассчитанным также на милость бога Солнца, призванного охранять могилу общинника. Отметим, что термин $\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\varsigma$ был затем в различных вариантах использован в христианской литературе (в новозаветных сочинениях встречаются $\alpha\nu\tau\alpha\pi\omicron\delta\omicron\omega\mu\iota$ —«воздавать», $\alpha\nu\tau\alpha\pi\omicron\delta\omicron\mu\alpha$ —«воздаяние», $\alpha\nu\tau\alpha\pi\omicron\delta\omicron\varsigma$ —«взаимная отдача»).

Поклонение богу Солнца проявляется в многочисленных клятвах и проклятиях, дошедших до нас в эпиграфике Малой Азии. Так, жители Пафлагонии, принося Августу клятву верности, клянутся самым для них священным: изменнику да не будет ни земля, ни моря, ни урожай ($\mu\eta\tau\epsilon\ \gamma\eta,\ \mu\eta\tau\epsilon\ \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\varsigma\varsigma\alpha,\ \mu\eta\tau\epsilon\ \chi\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\varsigma$). В этой клятве из Пафлагонии говорится: «клянусь Зевсом, Землей, Солнцем ($\Delta\iota\alpha,\ \text{G}\eta\nu,\ \epsilon\prime\text{H}\lambda\iota\omicron\nu$) и всеми богами, что буду верно

³⁰ Robert L. Collection Froehner, I. Inscriptions grecques. Paris, 1936, N 45.

служить императору, его детям и потомкам в течение всей жизни»³¹. Таким образом, жители Пафлагонии верили в богов, олицетворявших силы природы, причем наиболее популярными были Земля и Солнце (Γῆ καὶ Ἥλιος).

Распространен был в сельских районах Малой Азии и культ Ἥλιος Δίκαιος³². Это божество больше всего напоминает солнечного бога гелиополитов. Особенно интересно, что посвящения этому богу делают не знатные люди, не граждане, а неполноправное зависимое население сельских общин, упоминающееся в надписях без патронимикона.

Помимо культа Солнца, существовал и культ Луны, Селены, тесно связанный, как говорилось выше, с культом бога Мена, чьим символом был серп Луны. Иногда этот символ бога Мена сочетался в надписях со львом — символом Матери богов (ΜΑΜΑ, VII, № 114).

Обожествлявшие силы природы сельские жители поклонялись и речному божеству (Ποταμῶ)³³, чей культ был особенно распространен в засушливой Фригии. Там археологическими раскопками (в районе современного Эскишехира) обнаружены святилище Потамоса и стелы, посвященные этому божеству. Текст надписей однообразен: такой-то (имя дедикатора) за здоровье членов своей семьи посвятил богу Потамосу (ὕπερ Ποταμῶ ἑαυτῶν εὐχῆν). На некоторых из этих votivных стел, относившихся к II—III вв. н. э., встречается изображение рыбы (например, JHS, XIX, 1899, p. 76, № 31), совершенно не связанное с христианской символикой. Это обстоятельство следует подчеркнуть особо, так как именно рыба 100—200 лет спустя станет одним из наиболее популярных знаков на христианских надгробиях.

Культ этого божества был распространен и в других областях Малой Азии³⁴. В Писидии, в районе Софилара, найдена надпись с редким посвящением, поставленная

³¹ IGRR, III, 137. Эту клятву интересно сопоставить с клятвой жителей Херсонеса Таврического (IOSPE, I², № 401), которые клянутся Δία, Γῆν, Ἄλιον, Παρθένον, θεοὺς Ὀλυμπίους.

³² «Revue Philologique», 1939, p. 202—207.

³³ См., например, статью Л. Робера в: «Hellenica», X, 1955, p. 90 sqq.

³⁴ Ibid., p. 92 sqq.

неким Декмом Валерием Матери Потамене. Эпитет этой богини — *Ποταμηνή* — издатели VI тома выносят в географический указатель. Смысл его не совсем ясен, аналогий в других надписях он не имеет. Однако, вероятнее всего предположить, что здесь имелся в виду культ местной богини — речного божества или богини — покровительницы какой-то деревни, расположенной на берегу реки.

В том же плане следует рассматривать и культ Аполлона Мекастена, встречающийся в одной из деревень, расположенных в окрестностях Кизика. Издатель надписи Ф. Хазлук связывает это название с рекой Макест³⁵. Допускает он и происхождение его от горы Макеста на Лесбосе, что, однако, кажется менее вероятным, чем первое предположение, поскольку река Макест к Кизику втрое ближе, чем Лесбос. Кроме того, Макест, был самой крупной рекой в окрестностях Кизика, поэтому естественно присоединение этого названия к имени божества — покровителя одной из близлежащих деревень. В данном случае интересно сочетание в одном культе греческого бога Аполлона и местного речного божества реки Макеста.

В лесистых районах сельские жители поклонялись божествам меньшего «масштаба» — нимфам. Известно, например, посвящение раба Лонга в честь нимф (МАМА, VII, № 5, из района Лаодикеи Комбусты, совр. Зиварик), сделанное на маленьком куске известняка (0,16 × 0,21 × 0,20) — на больший у него не хватало, видимо, средств.

Нимфам, как и другим божествам, олицетворявшим силы природы, общинники возносили мотивы за плодородие и сохранение урожая. Одна из надписей, в частности, обращена к *Νύμφαις Καρποδοτείραις*³⁶.

Страбон сообщает о существовании у сельских жителей культа подземного божества Плутона (XIII, 4, 14), святилище которого находилось в городе Гиераполе, знаменитом своими горячими источниками. Святилище Плутона, по описанию Страбона, представляло собой пещеру, в одном из концов которой находилось четырехугольное пространство, огороженное решеткой около $\frac{1}{2}$ плетра в

³⁵ *Hasluck F. W. Unpublished Inscriptions from the Cyzicus Neighbourhood.* — JHS, XXIV (1904), № 1, посвящение Менодора *Ἀπόλλωνι Μεκαστηνῶ.*

³⁶ *Robert L. et J. Hellenica*, VI, 1948, p. 25.

окружности. Оно было наполнено дымом настолько густым, что из-за него не виден был пол. Для тех, кто приближался к решетке, воздух был безвреден, так как дым оставался внутри решетки. Однако, если какое-нибудь животное попадало за ограду при отсутствии ветра, оно умирало немедленно. Загнанные туда быки тотчас падали, и оттуда их вытаскивали мертвыми.

Страбон рассказывает об этой пещере, посвященной Плутону, как очевидец — он посетил ее сам и выпускал за ограду птичек, которые тотчас погибали. Жрецы культа Плутона спускались вниз, задерживая дыхание, и приближались к самому отверстию. Наблюдавший это явление Страбон заканчивает рассказ следующим риторическим, философским вопросом — зависит такая безопасность жрецов от божественного попечения или же она является результатом воздействия известных физических сил, противодействующих испарениям?

Помимо Гиераполя Плутону поклонялись и в других областях Малой Азии, особенно во Фригии.

Итак, пантеон местных сельских божеств Малой Азии включал в себя: Матерь богов, в различных ее модификациях, Аттиса, Тиоса, Мена, а также богов, олицетворявших силы природы. Это ясно и четко отражало специфику экономической жизни сельской общины, ее заботы и трудности. Большое значение имело для Малой Азии с ее засухами, сколько дождей выпадет, так как для искусственного орошения воды не хватало. Именно этим объясняется большое количество дошедших до нас из сельских общин надписей — молитв, обращенных к местному божееству, с просьбой ниспослать хороший урожай, сохранить и взрастить посаженные крестьянами плоды. К числу этих надписей относится, в частности, упоминавшееся выше обращение к Зевсу Халадзию Спасителю с просьбой сохранить хороший урожай и целостность плодов (JHS, XXIV, 1904, p. 24).

Такие обращения часто содержат просьбы, наряду с заботой об урожае, сохранить здоровье и самих кометов, что для безбедного существования было не менее важно. Известна, например, мольба жителей деревни, чтобы боги сохранили их самих и их виноградники (SIG, 2054). Этот мотив неоднократно встречается среди изображений на саркофагах.

Одна из деревень, расположенных на Кипре ³⁷, возносила мольбы божеству за здоровье τοῦ Ἀγαθοῦσιων δῆμου и плодов их урожая. Пастухи обращались с просьбами к богам за здоровье своих собак, которые им помогали охранять стада ³⁸.

О непосредственности и наивности религиозных представлений жителей сельской общины говорят посвящения «богу и кометам» ³⁹, обращение к божеству всех без исключения жителей общины, а не представителей каких-либо ее социальных слоев. Все, вознося молитву богу — покровителю общины, были равноправны перед ним. Не случайны поэтому votivные надписи, поставленные от имени «мужчин и женщин, свободных и ойкетов» ⁴⁰. В этой же связи следует рассматривать посвящение богу и господам в надписи из окрестностей Эзан ⁴¹, посвящение пастуха, просящего за здоровье своих хозяев, своего скота и своих собак, помогающих ему охранять этот скот ⁴². Кометы верили, что божество — покровитель деревни — разделяет их интересы, заботится об их урожае, сохраняет их скот. Именно такая непосредственная связь бога и общинника делала возможными упомянутые выше обращения.

С другой стороны, тесная связь божества с данной общиной вызывала необходимость для каждой общины иметь своего бога-покровителя. Этим и объясняется большое число божеств, имеющих «этникионы» общин. Боги эти все были местного происхождения, имели глубокие корни — карийские, лидийские, фригийские и др. — и выполняли свои «функции», охраняя общину, в течение многих столетий.

Эти же местные черты можно проследить при анализе так называемых «проклятий» в надгробных надписях. Их задача — уберечь могилу от столь частых в древности ограблений. Поэтому осквернителю могилы угрожают страшные кары. В сельских районах Малой Азии, как и

³⁷ Brit. Mus. Excavations in Cyprus, p. 97, N 7 (цит. по: Hasluck W., in: JHS, XXIV, 1904, p. 21).

³⁸ «Hellenica», X, 1955, p. 28.

³⁹ JHS, XXIV, 1904; BCH, XVII, p. 520.

⁴⁰ КР, III, S. 18, № 18; Sokolowski F. Lois sacrées de l'Asie Mineure. Paris, 1955, p. 53, № 20, надпись из окрестностей Филладельфии I в. до н. э.

⁴¹ LBW, III, N 851-IGRR, IV, N 557.

⁴² «Hellenica», X, 1955, p. 28.



Мраморный саркофаг из окрестностей Афродисии (МАМА, VIII, № 614)



Надгробный рельеф из Синалы с фригийским проклятием (МАМА, VII, № 314)

в других областях древнего мира, могила была «домом» покойного (как сказано в одной из надписей⁴³, это был его οἶκος αἰώνιος). Вместе с покойным в могилу клали различные драгоценности, вещи к которым он привык

⁴³ JHS, XVII, 1897, p. 414, N 15.

в своем обиходе, предметы, необходимые ему, как полагали его ближние, в загробном мире. Вот эти-то предметы и похищали из могил грабители, которых обозначали специальным термином *τῆρφορῶσι*. Могилы опустошались либо в целях ограбления, либо для повторного захоронения. В обоих случаях община налагала штраф на осквернителя могилы. Подобная практика засвидетельствована в Ликии в период эллинизма, в Карию, Фригии и других областях. Сохранилась она и в I—III вв. н. э. Издатель VII тома МАМА У. М. Калдер отмечает, что эти штрафы были характерны не для всех областей Малой Азии: из 1020 восточнофригийских памятников, написанных по-гречески, только в трех (МАМА, I, № 86, 133; VII, № 29b) говорится о штрафах. В северной Фригии формула наказания за ограбление могилы полностью отсутствует. У. М. Калдер лишь констатирует этот факт, не давая ему объяснения.

Гораздо более широко, чем штрафы, были распространены проклятия, угрозы осквернителю могилы. Их можно подразделить на три категории: 1) проклятия, написанные на фригийском языке и рассчитанные на местное население, совсем не знавшее греческого языка; 2) проклятия, написанные по-гречески; 3) проклятия, написанные на двух языках: фригийском и параллельно на греческом, на тот случай, если кто-нибудь не понимает одного из языков.

Остановимся подробнее на характеристике этих трех групп проклятий, так как они дают представление о религиозных верованиях и мировоззрении местных сельских жителей.

Первая группа памятников, написанных на фригийском языке, чрезвычайно многочисленна, хотя, конечно, трудно привести какие-либо статистические данные, отражающие соотношение между первой и двумя другими категориями надписей.

Следует отметить, что в городах Малой Азии — не только на побережье Средиземного моря, но и во внутренних областях, — в таких городах, как например, Синнада, Метрополис, Аполлония, Тиманд, Дионисополь, Мотелла, Пецуза, Евменей, Апамея и других, расположенных в области распространения фригийского языка, подобные проклятия с фригийской припиской встречались сравнительно редко. Охрана могилы, видимо,

являлась прерогативой в гораздо большей мере общины, чем полиса.

Эти фригийские проклятия были обычно типичными и содержали угрозы в адрес того, кто нарушит целостность могилы: *ιος υι σεμου κνουμανι κακου αββερετορ αιυι σαδ...* (SEG, VI, № 293), или *ιος υι σεμιν του κνουμανει κακου αδδακει τιτετικμενος* (Атти адесту (имя местного божества, в данном случае из Ликаонии), или *ιος υι σεμου κνοуμανε какуу аддакеи иос титетуикμεууу еитου* (MAMA, IV, № 241)⁴⁴.

Остановимся более подробно на их характеристике. Примечательны проклятия в надписях, найденных в деревне в восточной Фригии (на месте совр. Синавли). На стеле Мейра, плотника, и Амни, его сожительницы (MAMA, VII, № 313) текст надписи составляет две строки, проклятие — три. Оно необычно: кроме «принятых» слов *ιος υι σεμου κνουμανει κακουу аддакет*, там следуют не встречавшиеся ранее *γεγεμμεναυ егедου Тиос оуаυ аххисоι βεκος ах каλος ти дрегоруу еитоу аутоз кз оа кз роха γεγρаритμενος азβαтау тзтотос*. *Тиос* — видимо, местное божество, которое считалось хранителем могилы (иногда, как известно, в этой роли выступал Аттис). Упоминается *Тиос* и в другой фригийской надписи из Синавли (MAMA, VII, № 314), где также есть проклятие, правда, более короткое: *ιος кз сезу κνουμανει κακουу аддакеи γεγρεμμεναυ егедου Тиос оуаυ*.

Это имя встречается и в других надписях из этой деревни, сделанных на фригийском языке (MAMA, VII, № 316 и 318). В других проклятиях той же округи упоминается бог Аттис. Возможно, оба божества выполняли функции богов — хранителей могилы. Упоминаются они обычно в надписях, поставленных на могилах общинников, наряду с рельефами, где есть изображения веретена, прялки, корзины для хранения шерсти, футляра для ключей, молоточка для стука во входную дверь и других широко распространенных в обиходе предметов. Разновидности этих фригийских проклятий часто можно обнаружить и в надписях, написанных на хорошем греческом языке, с соблюдением всех правил греческой грамматики. Имена усопших, их родственные связи и должности

⁴⁴ См. посвященную этой теме работу: Parrot A. Maledictions et violations de Tombes.

даются по-гречески⁴⁵, а затем следует приписка, часто длинная и распространенная на фригийском языке. Кроме перечисленных выше вариантов, можно привести и такой (МАМА, IV, № 116): *ιος νι σ[ε]μουν κνου]μανε κακουν [αδδακει αι]νι κορου ουτ[.....] ζεμελωσι κε δεως [κε Αττις] κε τετικιμ[ενος ειτου] κροσεται.*

Первая половина этого фригийского проклятия встречается часто и содержание ее примерно ясно, о смысле же второй трудно сказать что-либо определенное. Издатели надписи на основании греческого шрифта датируют ее поздним III в. н. э. Оставляя в стороне вопрос о значении этого фригийского проклятия, можно сказать, что и в конце III в. н. э. традиции фригийских погребальных обычаев сохраняли свою силу, христианство не внесло каких-то перемен в жизнь данного сельского общинника. Есть еще ряд проклятий на фригийском языке, датированных концом III века, которые также свидетельствуют о религиозных представлениях сельского населения того времени, и в частности о том, что христианство ничего не изменило в верованиях фригийского населения. В качестве примера можно привести одну из надписей-проклятий тому, кто испортит могилу. Памятник (размер 0,97 × 0,89) датируется концом III в., он найден в одной из деревень неподалеку от античной Синнады (совр. Эфе Кой). Надпись не сохранилась, однако текст фригийского проклятия дошел полностью: *ιος νι σεμουν κνου]μανε κακεν αδδακετορ δεως ζεμελωσ κε τετεικιμενος ειτου* (МАМА, IV, № 76). Ряд аналогичных надписей на фригийском языке позволяет сделать вывод, что определенные слои сельского населения до конца III и даже начала IV в. христианством затронуты не были.

Ко второй группе относятся проклятия *bilingua*, которые одновременно писались на греческом и на фригийском языках, отражая несомненно этническую неоднородность той или иной сельской общины. Так, в деревне Кланеос в восточной Фригии (на месте совр. Дургута) состав населения был смешанным и для охраны могилы нельзя было ограничиться одним только греческим или фригийским проклятием. Житель Кланеоса Авр. Сидери-

⁴⁵ Например, в надписи МАМА, IV, № 116, несомненно, поставленной полноправными членами сельской общины, перечисляются вообще родственники (*γονευσιν*), сыновья, дочери и их потомки (*τα εγγονα*).

он, сын Мана, пишет сначала фригийское проклятие: [ιος] σεμου τι χουμανι х[αх]ον αβερετι ζει[...] παρτα-
ντο[·] [...] υτι [...] ατια τιτιχημενος [ειτ] ου, а затем гре-
чское: τις αν τουτω κακην χειρα [προσ]οιζει οφρανα τεχνα
λ[ι]ποιτο, χηρον βιον, οϊχον ερημον (МАМА, VII, № 214).
У. Калдер считает, что тексты фригийский и греческий не
совпадают дословно, но по смыслу они идентичны.

Надпись МАМА, VI, № 382 (размер 0,85 × 0,71 хра-
пится в музее Афон Карахисара) тоже содержит про-
клятие на двух языках: придаточное его предложение
написано по-гречески, главное — на фригийском языке:
ος αν τουτω τω μνημειω κακως προσκοιζει η τοις προσγεγραμ —
μενος υπεραντιον τι πραζη, με δεως хε ζεμελωс хε τιτετιχη-
μος ειτου. На памятнике нет больше никаких надписей,
кроме угрозы тому, кто испортит могилу. Верх стелы
украшен резьбой, а на панелях — изображения гребня
и двух молоточков для двери, имеющих форму го-
ловы льва, держащего в пасти кольцо (в двух нижних
частях панели). Возможно здесь, как и в анало-
гичных памятниках, поставленных в районах централь-
ной Фригии, подобная охранная формула на фригийском
языке была необходима, чтобы ее поняли местные жители,
из которых, вероятно, не все знали греческий язык.

Довольно многочисленна группа проклятий, написан-
ных местным населением на греческом, правда, иногда
искаженном, языке. Одной из разновидностей таких про-
клятий является формула, встречающаяся на надгробном
рельефе из окрестностей Филомелиона в восточной Фри-
гии (совр. Акшехир) (МАМА, VII, № 199, размер 1,44 ×
× 0,53): ос αν τουτω τω μνηματι κακως ποιζει, οϊχω, βιω, τω
σωματι αυτου... (текст на этом месте обрывается). Здесь
отсутствует глагол во второй половине фразы, которая
буквально звучит так: «кто этому памятнику сделает
плохо (надо было бы повторить еще раз: «будет плохо»),
дому, жизни и телу его», т. е. осквернителя могилы.

Интересно и следующее проклятие, написанное на гре-
чском языке (SEG, I, 2, № 460; см. также МАМА, VII,
№ 210): тот, кто повредит могилу и надгробную стелу
αυτης φως λιποιτο хε ηλιου το φως («да будет лишен зрения
и солнечного света»). Такое же проклятие дословно по-
вторяется в МАМА, VII, № 246, из восточной Фригии
(совр. Гозорен). Иногда текст не ограничивается прокля-
тием тому, кто испортит могилу, а содержит указание на

размер штрафа (SEG, IV, 1, № 194). О том, что сельские жители считали самым худшим в жизни человека, говорят и другие «проклятия». Характерна в этом отношении надпись (МАМА, IV, № 20), найденная в деревне Ишиклар, во Фригии, километрах в 15 к юго-востоку от совр. Афьон Карахисара (размер 0,33 × 1,04). Надпись сделана на греческом языке, но имеет большие лингвистические погрешности. Видимо, для автора текста, местного жителя, фригийский язык был более употребительным. Нарушителю могилы угрожают следующими карами: ὄρφανὰ τέκνα, βίον ἔσχατον, οἶκον ἔρημον — («отсутствием детей, окончанием жизни, пустым домом»), а также тем, что его супруга будет скорбеть о потере детей.

Другое «страшное» проклятие: «да будет он проклят детьми его (нарушителя могилы) детей» (МАМА, IV, № 27, из местечка Сеулун, в 7 км к юго-востоку от Афьон Карахисара) — καὶ αὐτὸς ἔστω τέκνων τέκνοις ὑποκατάρατος. Встречается и такая надпись с проклятием, написанным на греческом языке: εἴ τις τῷ τύμβῳ κακοεργέα χεῖρα προοίσει, ὄρφανὰ τέκνα λίποιτο χῆρον βίον, οἶκον ἔρημον (МАМА, VII, № 147a).

Аналогичные проклятия бывают и в надписях рабов: они также грозят грабителю могилы всяческими бедами, и в первую очередь тем, что его дети останутся сиротами. В МАМА, I, № 294, из Атланди (1,26 × 0,46) Гераклия ставит матери Евтюхиаде и отцу Агатону надгробный памятник. Текст надписи сохранился лишь частично, но слова ὄρφανὰ τέκνα λίποιτο там также имеются (на рельефе изображены две фигуры — мужская и женская. Надпись несомненно не христианская).

Из сельских областей дошли и иудейские проклятия, весьма напоминающие греческие. Так, проклятие ἔσται αὐτῷ ἀρὰ ἰς τὸν οἶκον καὶ τέκνα τέκνων (МАМА, VI, № 277) издатели тома относят к иудейским, основываясь на словах τέκνα τέκνων ἀρὰν (проклятие детям детей)⁴⁶. Последняя формула с упоминанием τέκνοις τέκνων была распространена в поселениях в районе совр. Афьон Карахисара и встречается в ряде надписей (МАМА, IV, № 28 и др.). Имели место случаи, когда в роли «карающей десницы», если нарушена сохранность могилы или надгробного па-

⁴⁶ См. Exodus, XXXIV, 7; СВ, р. 654, № 566; см. также IGRR, IV, № 638.

мятника, должно было выступить божество (МАМА, IV, № 91): $\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu \delta\epsilon \alpha\upsilon\tau\omega \kappa\alpha\kappa[\acute{\omicron}\nu] - \delta\iota \kappa\omicron\iota\tau\acute{\iota}\sigma\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota \pi\acute{\omicron}\varsigma \tau\acute{\omicron}[\nu] \theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$. Видимо, подразумевалось, что божество имеет вполне реальные возможности наказать осквернителя могилы. Примечательно, что бог — покровитель общины, имевший этникон деревни, как правило в данной роли не выступал. Функции защиты могилы выполняли обычно боги не локальные, а общегосударственные, божества более крупного масштаба. Характерна в этой связи одна из кликийских надписей, в которой некий Неон, сын Энголея (Νέων Ἐγγόλεως), обращается за помощью к подземным богам и Гелиосу, прося их защитить могилу его и его жены от чьего-либо посягательства (МАМА, III, № 56). Это обращение к $\tau\omicron\upsilon\varsigma \chi\theta\omicron\nu\iota\omicron\upsilon\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\acute{\omicron}\nu \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\iota\omicron\nu$ « Ἥλιον » интересно тем, что здесь сочетаются два типа божеств. Любопытен также эпитет Гелиоса — $\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\iota\omicron\nu$. Он указывает на то, что, вероятно, в деревне существовал какой-то местный культ Гелиоса, который, возможно, был богом — покровителем общины.

В других надписях — из Элайуссы, Себасты и Канителиды — Гелиос встречается в сочетании с Луной⁴⁷. Оба считаются охранителями могилы. В МАМА, III, № 56, Гелиос упоминается вместе с подземными богами. Аналогично обращение к богам в надписи из Корики (МАМА, III, № 225A). Ее поставил Атта, сын Ахтиоха, в честь своей дочери Амалии (или Аммии): того, кто причинит вред этой могиле, да постигнет кара Гелиоса и подземных богов ($\tau\acute{\omicron}\nu$ « Ἥλιον $\kappa\alpha\iota \tau\omicron\upsilon\varsigma \acute{\omicron}\pi\acute{\omicron} \gamma\tilde{\iota}\nu \theta\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$).

Все проклятия, о которых шла до сих пор речь, в той или иной мере типичны. И есть лишь несколько надписей, резко отличающихся от остальных. Например, надгробный памятник Аврелия Клодия, сына Сагария, из деревни в восточной Фригии (сов. Пирибели) (МАМА, VII, № 260). Надпись местная, фригийская, на рельефе изо-

⁴⁷ Например, МАМА, III, № 111: если кто испортит или захватит могилу да поразят его $\acute{\omicron}\delta\epsilon \text{Ἥλιος} \kappa\alpha\iota \eta \text{Σελήνη}$. В данной надписи интересно упоминание имени Гелиоса и Селены с артиклем. Человек, поставивший этот надгробный памятник, был воином, насколько можно судить по изображению на рельефе, высеченному в скале (размер 2,45 × 1,70). Там стоит воин в коротком хитоне, держа в левой руке меч, а в правой — копьё (*Keil J. und Wilhelm A. Reisen in Kilikien.* — «Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien», phil.-hist. Kl., XLIV, 1896, S. 58 f., N 133, 134).

бражен бог Мен, сидящий на лошади. Эффект ее воздействия рассчитан на благожелательное отношение. Последняя фраза этой надгробной надписи звучит так: «насколько хорошо будет мне, [настолько] вдвое тебе воздаст бог» ($\delta\sigma\alpha \epsilon\delta\epsilon \mu\omicron\iota, \delta\iota\pi\lambda\alpha \sigma\omicron\iota \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\alpha\pi\acute{o}\delta\omicron\iota\tau\omicron$). В другой надписи из восточной Фригии (совр. Кади Оглу) (МАМА, VII, № 377) — схожий вариант проклятия, но прямо противоположного смысла: $\delta\varsigma \acute{\alpha}\nu \tau\omicron\upsilon\tau\omega \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\nu\tau\omega \tau\acute{\alpha} \delta\iota\pi\lambda\alpha$ (т. е., если кто-либо этому памятнику причинит вред, то будет ему вдвое). В этой формуле также пропущено одно слово (как и в аналогичном проклятии из МАМА, VII, № 260), но смысл его ясен.

Комментируя надпись № 377, У. Калдер считает ее христианской и показывает, каким способом языческая формула проклятия заимствуется затем христианами. Однако вряд ли надпись № 377 была христианской — крест, который изображен в акротерии, сделан небрежно и производит впечатление позднейшего, а другие предметы указывают на обычный языческий ритуал.

Следует отметить, что подобные моральные угрозы часто сопровождалась указанием на необходимость уплаты штрафа в случае ограбления или вторичного захоронения — видимо, одних угроз было недостаточно. Штраф этот должен был платиться в пользу казны той общины, где была расположена могила и которая должна была ее охранять. Практика наложения штрафов за повреждение могилы или за повторное захоронение засвидетельствована в Ликии в эллинистический период, в Кари, Лидии, в западной и центральной Фригии. Как свидетельствуют эпиграфические данные, она была широко распространена и во времена Римской империи. Так, в восточной Фригии известен этот обычай в Иконионе⁴⁸, где из 41 эпитафии в 28 говорится о штрафе за ограбление могилы. Указание на штраф как правило было лаконичным: «если кто-либо осквернит могилу, платит такой-то деревне столько-то денариев». Характерна надпись Татии, ее мужа Мосха и дочери Татарион (МАМА, VI, № 19, из Денизли, размер 0,95 × 0,51), где в последних строках памятника говорится: «εἰ δὲ μετὰ τὴν ἡμετέραν τελευτὴν ἀπίθῃσει τις τῶν προγεγραμμένων, ὄσει τῷ χωρῷ τῷ Ἐλεῖνο-κχπριτῶν*φ». Тем самым подразумевалось, что сельское

⁴⁸ «Revue Philologique», XXXVI, 1912, p. 48.

поселение, в данном случае хорион Элейнокапритов ⁴⁹, дает живущему там крестьянину какие-то гарантии охраны его семейной усыпальницы.

Определенную роль в местных культах играли магические надписи и вотивные таблички, имевшие, видимо, для жителей общины того времени известный магический смысл, который понять не всегда можно. В качестве примера такой надписи приведем МАМА, VI, № 361. Это колонна, обнаруженная при раскопках в верховьях долины Тембриса (совр. Эгрете), ее высота — 1,60 м., диаметр — 0,33 м. Текст следующий:

το λυχνικον ζδμδ
τριδματαπα ζδγαи
[·] δπαπδ [· · · · ·] λ
λδ [· ·] μα [·] μα ατ [·] ια
εδμβαиδ

К той же категории надписей относятся и вотивные таблички с посвящениями божествам в каких-то исключительных случаях — с просьбой о том или ином деле, о здоровье близких и своем собственном. Известна, например, вотивная надпись, хранящаяся в музее Афон Карахисара (МАМА, VI, № 387), которую поставил Харитон (имя его без патронимикона) за здоровье сына Зевсу Алсену, покровителю деревни Алсены. На небольшой (0,36 × 0,21) табличке изображен стоящий мальчик, который держит в левой руке гроздь винограда. Ребенку на вид лет 6—8. Памятник грубой работы, выполнен из дешевого материала — видимо, у отца не хватило средств, чтобы заказать что-то более дорогое. Это обращение к богу-покровителю вселяло у общинника надежду, что ребенок будет жив и Зевс Алсен выполнит просьбу небогатого, вероятно, неполноправного жителя общины, несмотря на его бедность.

Надпись с просьбой о своем здоровье содержит рельеф, который посвятила богине Артемиде (МАМА, VI, № 388, размер 0,38 × 0,16) некая Ксеуна (Ξευνα). Имя это очень редко — оно встречается в сельских районах Малой Азии еще всего лишь два раза (МАМА, I, № 33 и V, № 15, R7). По определению Л. Згусты ⁵⁰, имя это

⁴⁹ О термине «хорион» см. Голубцова Е. С. Сельская община..., с. 28.

⁵⁰ Zgusta L. Op. cit., S. 368, § 1063—2.

фригийское, даже точнее — восточнофригийское. На вотивной табличке, которая, очевидно, передавала портретное сходство, изображена молодая, красивая женщина с обнаженной правой грудью. Издатели VI тома считают, что на рельефе изображена богиня Артемиды. Возможно, что посвящение Артемиде сделано с той же целью — богиня должна была исцелить больную.

Известны также небольшие вотивные рельефы богу Осю (MAMA, VI, № 389, размер 0,30 × 0,15), богине Ангдистис (Ἀγγῑστῑς, MAMA, VI, № 390, размер 0,51 × 0,25), богине Андкси (Ἀεξ Ἀνδξῑ, MAMA, VI, № 395) и ряд других.

Таким образом, из всех местных культов в сельских районах Малой Азии наиболее древним и наиболее распространенным был культ Матери богов. Имелись ее различные модификации. Известна Ангдистис, богиня, культ которой был широко распространен во Фригии. Не случайно Страбон называл ее Великой Фригийской богиней. Известна также четырехликая Мать богов, культ которой имелся в сельских общинах Центральной Фригии и Галатии, есть Анаит с ярко выраженными восточными чертами, культ богини Кибелы и др.

Культ Матери богов был как общегосударственным, так и локальным. Она была покровительницей многих сельских общин, которые давали ей свой этникон.

Все изображения Матери богов указывают, что это было сельскохозяйственное божество, богиня плодородия и урожая.

Она изображалась обычно сидящей на троне с колосьями зерна, гроздьями винограда, рядом с ней находились головы быков, овцы. Символом Матери богов был лев



Рельеф с изображением богини со змеей (MAMA, VII, № 6)

или два льва, сидящие друг против друга. На вотивных рельефах она изображалась обычно в местной фригийской одежде и фригийском колпаке.

Мужские божества в пантеоне местной религии были Аттис, Тиос, Мен. Из них последний был наиболее популярен.

Это было также сельскохозяйственное божество, бог — покровитель общины. Он, так же как и Матерь богов, имел этниконы в качестве локального бога. Мена общинники представляли себе различно. На одних рельефах он стоит с копьём или жезлом в правой руке, за плечами перевернутый серп Луны — символ этого бога. На других он изображался с головой быка, что подчеркивало его сельскохозяйственный характер, на третьих — в образе всадника, воина и защитника, с копьём в правой руке и с серпом луны за плечами. Характерно, что обычно Мен изображался во фригийском головном уборе. Помимо этих местных богов общинники поклонялись также обожествленным силам природы — Гелиосу, Селене, Потамосу, шимфам. Религия сельской общины была демократична. Этим богам поклонялись все без различия социальные слои общества. Посвящения свидетельствуют о различном социальном и имущественном положении дедикаторов. Богу — покровителю общины ставит вотивный памятник небольшого размера из дешевого материала с грубо сделанной надписью раб или небогатый вольноотпущенник, ему же посвящают мраморные стелы с художественно выполненными рельефами местная интеллигенция и богачи общинного масштаба.

Всем этим богам в сельских районах воздвигались храмы, имелись жрецы, отправлявшие их культы и проводившие религиозные празднества в масштабах либо одной общины, либо целой округи.

Боги местного пантеона — восточные, фригийские, карийские, лидийские и другие испытывали на себе влияние богов эллинских. Культ Кибелы праздновался иногда с культом Артемиды, культ Матери богов — одновременно с культами Афины и Зевса. Этот процесс можно выделить уже как определенную эллинизацию, сказавшуюся в области идеологии и религии.



ЭЛЛИНСКАЯ И РИМСКАЯ МИФОЛОГИЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СЕЛЬСКОГО ЖИТЕЛЯ МАЛОЙ АЗИИ

Божества греческого пантеона были широко распространены в сельских районах Малой Азии. Как и божества малоазийские, они имели двойкий характер — богов общегосударственных и богов — покровителей общины.

Характерно, однако, что греческие боги на местной почве, сохраняя свое имя, приобретали не свойственные им раньше туземные черты. Наиболее популярным божеством, заимствованным из греческого пантеона, был Зевс, хотя имели немалое значение и культы Геракла, Феба, Аполлона, Артемиды, Диониса, Гермеса и др. Культ Зевса был и общегосударственным, и локальным, на что указывают этниконы этого божества. То же самое можно сказать о культе почти всех греческих богов.

Наличие бога — покровителя общины имело двойкий результат: с одной стороны, обращения к богу приобретали своего рода «утилитарный» характер — общинник обращался с просьбой и надеялся, что она будет выполнена. С другой стороны, бог не был больше громовержцем, восседающим на троне и взирающим на всех с высоты Олимпа, обращаться к которому можно было только в исключительных случаях, божеством, к которому обращался только жрец города, молитвы которому возносили и с просьбами обращались полисы и коллегии. В сельской местности религия не являлась чем-то высшим, недоступным. Любой житель общины мог просить Зевса, Артемиду, Аполлона — любое божество о спасении своей овцы, о здоровье своего быка, о благополучии собаки или лошади.

Имело место непосредственно обращение человека к богу по схеме — например «такой-то — Зевсу». Вполне допустимы были вотивные надписи такого типа, как, например, МАМА, VII, № 105, из окрестностей Тириея (совр. Ильгин), представлявшая собой алтарь (размер $0,43 \times 0,19$) с изображением быка, кисти винограда и лаконичной надписью: «Манес, сын Менекрата, — Зевсу» ($\Delta\iota\iota$); или МАМА, VII, № 130, из Месарлыка (район античного Адрианополя): некто, сын Евримедонта, — Зевсу Величайшему; или МАМА, VII, № 453, из Булдука (восточная Фригия): «Потос — Зевсу Плодородному» ($\Delta\iota\iota \text{ Εὐχάρτω}$).

Та же формула — в одной из галатских надписей (IGRR, III, № 153, из совр. Каралара), в которой выражены одновременно три просьбы: за победу императоров, за самих себя и за своих собственных четвероногих ($\tau\epsilon\tau\rho\alpha\pi\acute{\omicron}\delta\omega\upsilon$).

Целый ряд малоазийских памятников показывает, что Зевс из бога античного пантеона к первым векам нашей эры превратился в бога, которому поклонялись сельские жители самых отдаленных уголков Фригии, Ликаонии и других областей. Это подтверждается, во-первых, спецификой памятников и тем, кто их ставил, а во-вторых, теми прозвищами и этниконами, которые сельские жители давали божествам античного пантеона, делая их покровителями своих деревень.

Остановимся на обоих этих вопросах. Очень важно выяснить, какой социальный контингент составляли поклонявшиеся Зевсу и ставившие в его честь вотивные памятники сельские жители. Одним из характерных рельефов следует назвать посвящение Зевсу Величайшему — $\Delta\iota\iota \text{ Μεγίστῳ}$ (МАМА, VII, № 1). У. Калдер датирует надпись примерно 200 г. н. э. Памятник (размер $1,14 \times 0,46$) найден в районе Лаодикеи Комбусты (совр. Мейданли). Зевс, изображенный по пояс и одетый в тунику, держит в правой руке сноп колосьев и гроздь винограда. Слева от него — большая гроздь винограда. Посвящение сделано ойкономом — рабом Евкарпом, который видел в Зевсе покровителя крестьян и их урожая. Интересно, что Евкарп, ставя эту вотивную стелу, считал Зевса божеством плодородия и урожая, который мог помочь в случае засухи и неурожая. Тому же Зевсу как богу плодородия поставил вотивную стелу Элий Пай-

дзон (МАМА, VII, № 476, из Котю Ушак в восточной Фригии, размер 1,04 × 0,55). Бюст Зевса находится на передней панели памятника, на левой — гроздь винограда, на правой — голова быка. И здесь, таким образом, Зевс предстает как бог плодородия.

Неполноправный житель общины Хармидеан — Филет — за здоровье своих хозяев ставит votивный памятник Зевсу Олимпийцу и Деметре Плодоносящей — $\Delta\iota\ \iota\ \text{Ὀλυμπίῳ καὶ Δῆμητρι καρποφόρῳ}$ (IGRR, III, № 17). Следует сказать, что эпитет Зевса в этой надписи — $\alpha\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\kappa\alpha\omicron\varsigma$ — чрезвычайно редко встречается в сельских районах Малой Азии. Отметим также сельскохозяйственный мотив Деметры, к которой обращались с молитвой за хороший урожай.

Зевсу Величайшему ставит votивную стелу [.....] сын Валента, имя которого не сохранилось (МАМА, VII, № 521, из восточной Фригии). Судя по этому имени, надпись позднего происхождения, середины III в., что свидетельствует о сохранении культа Зевса Величайшего и в то время.

В сельских районах известны и другие посвящения $\Delta\iota\ \text{Μεγίστῳ}$, но уже не как местному божеству, а как главе греческого пантеона. Ему посвящает, например, стелу вольноотпущенник императоров Марк Аврелий Евклид (МАМА, VII, № 107, из Лагины, совр. Ильгин). Он был рабом, а затем отпущенником или Марка Аврелия, или Коммода и не знал своей родины, не знал местных богов общины, родился в каком-нибудь императорском имени. Зевс, которому он поклоняется, — уже не покровитель отдельной деревни, а бог «государственного масштаба». Тому же общегосударственному богу Зевсу посвящает



Посвящение ойконома Евкарпа Зевсу Величайшему (МАМА, VII, № 1)

вотивную стелу Космион, раб—верна императора (МАМА, VII, № 135, из восточной Фригии, совр. Эльдеш). И для него Зевс является в первую очередь сельскохозяйственным божеством, которое изображено на рельефе с двумя колосьями в правой руке, прижатой к левому плечу. И здесь, как и в предыдущей надписи, верна императора, не принадлежавший ни к какой общине и не знавший культа местного, обращается к культу общегосударственному.

Зевсу Величайшему посвящает стелу сельский житель (имя его не сохранилось), сын Евримедонта (МАМА, VII, № 130). Для него Зевс так же является покровителем сельского хозяйства, как и те многочисленные Зевсы, которые являлись покровителями отдельных общин и «этниконы» которых нам известны из надписей. На стеле видны не только бюст Зевса и слева орел, его символ, но и плуг, что указывает на его функции как сельского божества.

Зевсу как общегосударственному божеству поставлен памятник Деметрией, дочерью Бакхия, уроженкой Ларисы (МАМА, IV, № 49). Он найден в Шохут Касабе (район античной Синнады). Это стела белого мрамора (размер 0,72 × 0,49). На пьедестале в профиль сидит Зевс, в правой руке он держит символ громовержца, а в левой — какой-то предмет, который определить нельзя из-за плохой сохранности. Перед ним, также в профиль, стоит жрец или тот, кто приносит ему жертву, в правой руке он держит нечто круглое, в левой — корзину. Сверху — два орла.

Издатели IV тома У. Баклер, У. М. Калдер и У. К. Гутри датируют надпись рубежом II и III вв. н. э. Они отмечают также в примечании к надписи, что изображение выполнено «в сельском фригийском стиле, не затронутым влиянием греческого искусства» (прим. к № 49). Следует, однако, не согласиться с мнением издателей и сказать, что памятник этот ближе к восточному искусству, чем к произведениям, вышедшим из-под резца фригийских мастеров, известным нам в большом количестве. Он специфичен и по манере изображения не имеет аналогий во Фригии. Скорее всего, можно допустить, что его создал египтянин или сириец, переехавший на жительство куда-то в район Синнады. Такие случаи зафиксированы источниками. Известен, например, египтянин, живший в Кизике и происходивший из γένος Αἰγυπτίαν ἀπὸ χωρῆς θμενταμῆρωσ τοῦ Θερινίτου νομοῦ (IGRR, IV, № 151). Однако, несмотря

на восточную манеру резчика, ясно, что перед нами изображение Зевса Громовержца с его атрибутами.

Целый ряд памятников посвящен Зевсу Бронтону, который иногда в надписях называется Зевс Бронтонт, иногда только Бронтонт, просто «бог». В МАМА, V, № 16 из Эскишехира (размер 0,56 × 0,36) Зевсу Бронтону ставит посвятельную надпись раб, имя которого не сохранилось. В МАМА, V, № 153 Аполлон, сын Эпинейка, ставит за здоровье быков посвятельную стелу Бронтону (размер 0,66 × 0,34). Стела эта имеет изображение двух бычьих голов в яре. Наконец, в МАМА, V, № 17 перед нами посвящение по обету богу вообще (τοῦ θεοῦ), под которым издатели подразумевают Зевса Бронтонта, сопоставляя эту надпись с другими, ей аналогичными ¹.

Иногда в посвящениях Бронтонт сочетается с каким-нибудь другим божеством. В качестве примера приведем надпись (МАМА, V, № 18, поставленную Санктосом, сыном Санкта (Σάνκτος Σάνκτου), и его женой Амией, дочерью Гая, Μη-τρι [.] τη καὶ Βροντῶντι. Любопытно сочетание в одной надписи имени Sanctus с обращением к языческим богам. Здесь Зевс Бронтонт соседствует с Матерью богов, эпитет которой, правда, в надписи не сохранился ².

Тому же Зевсу Бронтону посвятили votivную стелу серого мрамора (размер 1,10 × 0,84) члены семьи, о социальном положении которых говорят их имена (МАМА, V, № 111). Одного из них звали Элевтерос, второго Эпафродит. Вероятнее всего, оба были рабами или вольноотпущенниками. Постановка ими votivной надписи не локальному божеству общины, а общегосударственному показательна: возможно, что они не входили в число жителей общины, отправлявших исповедовавшийся там культ, и чувствовали себя «чужаками». Изображение на этой стеле типично для надписей с посвящениями Зевсу Бронтону — это орел с распростертыми крыльями.

¹ Например: «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1888, S. 866, N 10.

² Комментатор надписи Кокс предлагает восстановить лауну как γλυκῆτα, но этот эпитет маловероятен. Скорее всего, здесь заключен этникон богини, образованный по названию деревни. Что речь здесь идет о Матери—Богине, а не о матери дедикатора, свидетельствует сама надпись, где посвящение μητρι [.] τη и Βροντῶν соединяются союзом καὶ (καί) — богиня такая-то и бог такой-то.



*Мраморный алтарь
из Йеренгюме с изобра-
жением Зевса Ктесия
(МАМА, VI, № 87)*

Популярен был культ Зевса Бронтона в деревнях, расположенных между Дорилеем и Наколеей, сельскохозяйственном районе, где Зевс играл роль божества — покровителя земледельцев.

Иногда Зевс Бронтонт имел локальные эпитеты в культах отдельных деревень. Известно, например, посвящение из деревни Ведзаитов (совр. Сюпю Орен) (МАМА, V, № 157) — $\Delta\iota\iota$ Βρο-
ντωντι Ἰουάδιω. Издатели надписи предполагают, что под Ἰουάδιος имелся в виду этникон деревни Ἰουάδα (совр. Авдан), расположенной в 3—4 км от места нахождения этой надписи.

Общегосударственный характер имеет и культ Зевса Ктесия — Κτήσις (МАМА, VI, № 87, совр. Йеренгюме, район Гераклеи) или Κτήσιος (МАМА, V, № 175). В первом случае на памятнике (размер 0,59 × 0,23) бюст Зевса выполнен в чрезвы-

чайно интересной манере, отличающей этот рельеф от других, происходящих из сельских местностей Малой Азии. Бюст Зевса — в центре рельефа, слева от него пёс, поднявший лапу, справа — молния. Зевс бородат, без головного убора, волнистые волосы спускаются ниже ушей. Его лицо напоминает лицо мужчины с саркофага из Синнады³.

Вторая надпись — посвящение Зевсу Ктесию — сделана Марком Серeanом, уроженцем деревни Серей, находившейся на месте совр. Авдана.

Издатели VI тома МАМА отмечают, что эпитет Зевса в этих сельских надписях был эпитетом императора Трая-

³ МАМА, IV, № 82; см. Голубцова Е. С. Сельская община..., с. 107, рис. слева.

на ⁴. Его символ — молния — присутствует на этих рельефах, как и вообще на рельефах с изображением или посвящением Зевсу.

В деревнях Малой Азии имеются многочисленные посвящения Зевсу Сотеру. В надписях часто встречается форма $\Delta\iota\ \Sigma\omega\tau\eta\rho\iota$ (МАМА, I, № 6; см. также I, № 3, 4). Характерны изображения на указанных стелах: в МАМА, I, № 4 изображена голова быка — мотив явно сельскохозяйственный; на рельефе МАМА, I, № 7 из Кадин Хана изображен бюст Зевса, держащего в одной руке сноп колосьев, а в другой — гроздь винограда.

Целый ряд эпитетов, которыми наделен Зевс, позволяет видеть в нем божество — покровителя сельских жителей и сельского хозяйства: Εὐκαρπός , Ἐπικάρπιος , Καρποφόρος Καλλικαρπός , Καρποδότης . Все они включались в Πανεπήκοος , типично анатолийский эпитет божества по своему происхождению, имевший сельскохозяйственный характер.

Зевсу Эпикарпию, богу плодородия, посвящена также надпись из Каппадокии (совр. Дейрмен-Дереси) (IGRR, III, № 128). Обращает на себя внимание текст votивной надписи в честь греческого бога Зевса, датированной правлением римского императора: «При Нерве Траяне, императоре Себасте Германике Дакике $\epsilon\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \theta'$ ». Надпись эта относится к 105/6 г. Неясно, какие причины побудили дедикатора, носившего имя Капитон и имевшего этникон Τιλλεύς , датировать временем правления императора свое обращение к богу плодородия. Ответ на этот вопрос связан, очевидно, с личностью этого Капитона — может быть, он был ветераном, получившим от Траяна участок земли, или вольноотпущенником, работавшим в императорском имении.

Помимо того, что Зевс являлся общегосударственным божеством, он был и богом локальным, покровителем общины. На тот факт, что божества греческого пантеона имели также чисто местное значение, указывают, во-первых, их локальные эпитеты, а во-вторых, и в меньшей степени, те функции, которые сельские жители им придавали.

Приведем следующий пример: Зевс Евридамен был покровителем сельского поселения, носившего, вероятно,

⁴ Weber W. Untersuchung zur Geschichte des Kaisers Hadrian, S. 49.

название Евридама. На наличие подобной местности в Малой Азии указывал еще У. Рамсей⁵. Это подтверждается также одной из надписей, найденной в районе совр. Сениргента, в 10 км к северо-востоку от Аполлонии (МАМА, IV, № 184, размер 0,64 × 1,07). Судя по надписи, функцией Зевса было не только выступать в роли защитника и покровителя этого поселения, за что он имел эпитет *Εὐριδάμενος*, но еще и карать тех, кто нарушает сохранность могил жителей этого поселения. В данной надписи ему вменялось в обязанность: *τις ἄν τούτω ἴρῳω κ[ακῆν] χέρα προσοίσι, ἔστω κεχαρισμένος Δεὶ Εὐροδ[αμενῶ]*. Об аналогичной роли Зевса — покровителя той же деревни — говорится и в надписи МАМА, IV, № 213 с посвящением *Δεὶ Εὐριδάμηνῶ*. Содержание надписи неизвестно, стела обломана; сохранился лишь фрагмент размером 0,18 × 0,76, где упомянуто имя Зевса с эпитетом. Обе надписи датируются II—III вв. Почитание Зевса Евридамена не ограничивалось постановкой почетных декретов. Существовал его храм, культ этого божества отправлял специально избиравшийся жрец.

В местечке Бюйюк Кабажа найдена еще одна надпись II в. н. э. (МАМА, IV, № 226, см. также SEG, VI, 592) с упоминанием жреца этого бога, Элия Телесфора (размер памятника 1,27 × 0,53). Текст ее таков:

«Элий Телесфор

Жрец Зевса Евридамена

Согласно обету, данному Зевсу,

На собственные средства

Поставил статую богу

Никатору вместе с пьедесталом»

Ἄλιος Τηλεσφόρος... .]

ἱερεὺς Δεῖος Εὐρυ [δαμενοῦ]

κατὰ κέλευσιν τοῦ Δ[εῖος]

ἐκ τῶν εἰδίων ἀναλ[ωμάτων]

ἀνέστησα τὸ ἄγαλμ[α θεοῦ?]

Νεικάτορος σὺν τῷ [βάθρῳ?]

Издатели надписи считают, что культ бога Никатора, о котором говорится в тексте, был занесен в этот район еще в эпоху Селевкидов и, следовательно, Аполлония была колонией, основанной Селевкидами. Не касаясь вопроса о том, как и когда попал в Малую Азию культ

⁵ Ramsay W. Op. cit., p. 359 f.

Никатора, отметим только, что надпись эта обнаружена не в античной Аполлонии, а в одной из деревень на территории Тиманда.

Для данной темы важно подчеркнуть другую сторону вопроса — жрец бога Зевса Евридамена, бога локального, бога какой-нибудь одной деревни или группы деревень, ставит статую богу, имеющему общегосударственное значение. Какие причины вынудили Элия Телесфора обратиться к покровительству божества более могущественного, мы, к сожалению, не знаем. Приведенный в надписи аргумент — что это было сделано «по обету данному Зевсу», — ничего не объясняет.

Зевс был покровителем ряда деревень в районе Дионисополя. Известен, например, рельеф с посвящением Зевсу, имеющему локальный эпитет Γρῶσος (МАМА, IV, № 268, из Бахадинлара, район античного Дионисополя). Первые две буквы эпитета восстановлены предположительно, однако несомненно, что перед нами этникон Зевса, который был покровителем деревни Гросы. Памятник представляет собой мраморную стелу с изображением крылатого скачущего всадника, обращенного влево, который в правой руке держит какой-то круглый предмет⁶.

Несомненно, что этот крылатый всадник и есть божество — покровитель деревни. Кстати, образ этого Зевса-всадника перекликается с образом других богов-всадников, покровителей сельских общин, в которых было развито коневодство. Сюда можно отнести, например, бога-всадника, именовавшегося Σῶζων (МАМА, VI, № 34).

Возможно, что к числу тех же разновидностей Зевса относится Зевс Сотер, посвящение которому поставлено Пустумием Филиском и Пустумией Северианой, дочерью Аполлотеймида, жителями одной из деревень в окрестностях Nikei, в Вифинии (IGRR, III, № 49, совр. Чалтик). Оба они вряд ли принадлежали к местным жителям общины. Судя по их именам, это, скорее, греки или римляне. Не случайно надпись, посвященная Зевсу Сотеру, начинается исконным греческим ἀγαθῆ τύχη. К сожалению, о внешнем виде этого Зевса судить нельзя из-за отсутствия фотографии или рисунка памятника.

⁶ Опубликована надпись: JHS, X, 1889, p. 225, № 13; см. также СВ, p. 155, № 57.

Известно также посвящение локальному богу Зевсу Фатнию (*φατνίω*), которому поклонялись жители деревни или какого-то частного имения, носившего, видимо, имя Фатна (?) (МАМА, I, № 7) и расположенного поблизости от Кадин Хана, где была найдена эта надпись. В сельских районах Малой Азии известен Зевс Керавний (см. посвящение *Διὶ Κεραυνίω* — МАМА, I, 7а; его можно сравнить с IGRR, III, № 1057 — *Διὶ Μεγίστῳ Κεραυνίω*). Имеется посвящение Зевсу Оркамачейту, покровителю деревни Оркаманы, неизвестной из других источников (МАМА, VI, № 242 и 243 из района Акмонеи, совр. Баназ). Издатели VI тома МАМА связывают название этой деревни с племенем *ὄρχαρχοί*, о котором говорится у Страбона (XII, 5, 2). Следует, однако, отметить, что точных данных по этому вопросу не имеется.

В № 242 изображение Зевса сохранилось неполностью, однако чрезвычайно выразительна его правая рука, тщательно сделаны складки хитона. МАМА, VI, № 243 — в хорошей сохранности. Памятник грубой работы, но изображение Зевса сохраняет общие черты с более тщательно выполненными фригийскими памятниками (например, МАМА, VI, № 87). На лицо Зевса из МАМА, VI, № 243 чрезвычайно похоже изображение Зевса с другого вотивного рельефа МАМА, VI, № 244, найденного в том же районе (поблизости от Акмонеи) и поставленного Зевсу (*Διὶ*) без этника неким Монтаном. Однако там Зевс, как и на предыдущем рельефе, — с бородой, без головного убора, с волосами, причесанными на прямой пробор и ниспадающими до плеч.

Свидетельством локального культа Зевса следует считать и посвящение Зевсу Исиндию. В одной из деревень в окрестностях Тиманда найдена надпись, в которой 14 человек с именами, лишенными патронимикона, ставят посвящение Зевсу Исиндию (*Διὶ Ἰσινδίῳ*)⁷. Естественно поставить вопрос, о какой Исинде идет речь и почему в районе Тиманда появилась надпись с посвящением Зевсу Исиндию. Всего в южной части Малой Азии известно три поселения с таким названием, из них одно — город на карийско-писидийской границе. Эта Исинда, наиболее вероятно, связана с надписью МАМА, IV, № 227, поскольку там также существовал культ Зевса и полис Исинда

⁷ МАМА, IV, № 227 из Йазту Верана.



Фрагмент votивного рельефа с изображением Зевса Оркамейта
(МАМА, VI, № 242)

Вотивная стела с посвящением Зевсу Оркамейту
← (МАМА, VI, № 243)



Фрагмент мраморной votивной стелы с изображением головы Зевса
(МАМА, VI, № 244)





Стела с изображением ребенка: посвящение Зевсу Алсану за его здоровье (МАМА, VI, № 387).

его мастерской; может быть, он являлся богатым человеком, имевшим обслуживавшую его челядь — слуг, поваров, конюхов и т. д. Эти рабы, вывезенные на чужбину, остались верны своему божеству — Зевсу Исиндию, которому они поклонялись у себя на родине. Предположение о рабском статусе почитателей Зевса Исиндия подтверждается и чрезвычайно скромным видом поставленного ими почетного декрета — это плита из известняка небольшого размера (0,47 × 0,43 × 0,45) с грубо сделанной надписью. Издатель датирует ее II или III в. н. э.

Таким образом. Зевс из района восточной Азии и западной Галатии (МАМА, IV) известен с этниконами: Γρῶσιος (№ 268), Εὐρουδαμενός (138, 184, 213, 226), Ἰσίνδιος (№ 227), Μοσσυνεύς (№ 265), Σωτήρ (№ 309), Τυγίσιος (№ 266).

⁸ Ruge, in: RE, Bd. IX, Sp. 2083.

Только в надписях Фригии и Карики (MAMA, VI (Зевс встречается с эпитетами (а возможно, и этниконами): Ἄλσειός (№ 387), Διόνυσος (№ 360), Κελαινεύς (№ 180), Κτήσιος (№ 87), Ὀρχαμανεΐτης (№ 242 и 243), Πάνδημος (№ 370), Σωτήρ (№ 2) Τ...μελεύς (№ 1). Известно также синкретическое божество Зевс-Папий⁹. Папий соседствующий с Зевсом, — бог — покровитель скота, что еще раз подтверждает функции Зевса как покровителя сельского хозяйства (MAMA, V, № 182, 213).

Издатель надписи из окрестностей города Кизика, Ф. Хазлук, отмечает и еще один из эпитетов Зевса Χαλάζιος, до сих пор еще не известный¹⁰. Наряду с этим в Малой Азии встречается и Зевс Бенний (Ζεὺς Βέννιος), фригийское божество, которого ряд деревень имел своим покровителем.

Зевс Спаситель (Σώζων) изображался на рельефах стоящим рядом с орлом. Следует сказать, что изображение орла на надгробных стелах Малой Азии — явление чрезвычайно частое. Орел был символом Зевса, а возможно, и священной птицы, в верованиях сельских общин и неплохо «сосуществовал» с античными божествами.

Интересны изображения Зевса и Мена на тех рельефах, где они имеют эпитеты первый — Масфалатен, второй — Тиам¹¹. У Мена местный головной убор — фригийский колпак, он одет в тунику и хламиду, за плечами изображение полумесяца, в руке он держит скипетр, а левую ногу поставил на головку быка. Зевс Масфалатен на рельефах памятников № 667 и 668 изображен по-разному; на первом рельефе перед нами обычное изображение Зевса Этофора, которое имеется на многих монетах Греции и Малой Азии после Александра Македонского, а отчасти на фригийских и лидийских монетах эпохи Империи. На втором рельефе от головы Зевса расходятся солнечные лучи; здесь он представлен как местный солнечный бог.

Чрезвычайно любопытно, что в сельских общинах Малой Азии глава греческого Пантеона Зевс считался покровителем деревень и имел эпитет Κοματικός. Так он назван, например, в надписи из совр. Деркоза (античн.

⁹ JHS, V, 1884, p. 260, N 12.

¹⁰ JHS, XXIV, 1904, p. 21, N 4.

¹¹ LBW, III, № 667, 668, вторая половина II в.

Дельканы): на рельефе он стоит, опираясь на скипетр ¹². Сельские жители обращаются к Зевсу со своими нуждами и просьбами, считая, что он им должен помочь. Крестьяне той же деревни Дельканы посвятили Зевсу Кометику рельеф в честь некоего Филона, сына Аполлона, который в надписи назван φιλότιμος. Л. Робер полагает, что термин этот адекватен εὐεργέτης ¹³. Видимо, Филон был покровителем деревни Дельканы и оказывал различные благодеяния ее жителям. Любопытно, что посвящение сделано не каким-то отдельным общинником или должностным лицом, а всеми крестьянами (Διὶ Κομητικῷ κομηῆται Δελκανοί).

В другой надписи из деревни Дельканы, посвященной Зевсу Кометику, ему приносят в жертву быка ¹⁴. Многочисленные посвящения Зевсу Ольвию, покровителю крестьян, найдены южнее озера Маниас, возможно, на месте, где находился храм этого бога ¹⁵.

Из поздних малоазийских надписей известен эпитет Зевса Селевкий (из Лидии, в районе Кулы). Л. Робер предполагает, что это было божество, почитавшееся в одной из македонских колоний эпохи Селевкидов, а затем акклиматизировавшееся в стране ¹⁶.

В одной из меонийских надписей II в., найденной в окрестностях Кулы ¹⁷, молитвы возносятся сразу трем богам — Зевсу Масфалатену (Διὶ Μασφαλατηνῷ), Мену Тиаму (Μηνὶ Τιάμῳ) и Мену Тиранну (Μηνὶ Τύρανῳ). Ф. Соколовски считает, что эпитет Масфалатен носит семитический характер, однако ничем не подтверждает свое предположение. Есть, как кажется, большие основания связывать данное название с названием одной из деревень в окрестностях совр. Кулы.

Большая группа посвящений поставлена по обету, данному божеству (κατὰ κέλυσιν). На одном из таких рельефов (МАМА, I, № 5) изображен Зевс с бородой и развивающимися волосами, в правой руке он держит

¹² «Hellenica», X, 1955, p. 38.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibid., p. 43.

¹⁵ «Revue Philologique», XIII (65), 1939, p. 190; Robert L. Etudes Anatoliennes. Paris, 1939, p. 205 sq.

¹⁶ Robert L. et J. Hellenica, VI, 1948, p. 25.

¹⁷ Sokolowski F. Lois sacrées de l'Asie Mineure, Paris, 1955, p. 52, N 19,

гроздь винограда. На противоположной стороне колонны — два колоса, справа бюст солнечного бога с расходящимися в виде сияния лучами. Κατὰ κέλευσιν Зевсу Фатнию поставил также алтарь ойконом Εὐ [.....] — его имя полностью не сохранилось (МАМА, I, № 7). Ставятся надписи κατὰ κέλευσιν и Аполлону (МАМА, I, № 9, из Кадин Хана) и другим божеством греческого пантеона.

Интересно сопоставить сельских Зевсов, покровителей деревень, с Зевсами, которым поклонялись жители полисов. Вопрос этот в целом для Малой Азии еще не изучен, разработан он только для одной Карии в монографии А. Ломонье¹⁸, в основном на материале карийских городов. Для Миласы, например, как отмечает А. Ломонье, можно указать, прежде всего, святилище трех местных Зевсов: Кариоса, Лабранда, Осогоа. Происхождение их неясно, так как они не соответствуют трем первоначальным племенам Миласы. Интересны описания святилищ этих Зевсов, которых мы не имеем ни из одного района Малой Азии.

Местонахождение святилища Зевса Кариоса находилось на акрополе Миласы. Однако, по мнению Л. Робера, то, что принимали за Augustaeum, и было храмом Зевса Кариоса¹⁹.

А. Ломонье, изучая истоки этого культа, приходит к выводу, что Зевс Кариос не являлся ни национальным, ни муниципальным богом и в жизни Миласы играл незначительную роль.

Святилище Зевса Лабраунда, второго из миласских Зевсов, находилось в Лабранде, горной коме в 12 км. к северу от Миласы. Кома сначала была независима, но в начале I в. до н. э. присоединена к Миласе. Это святилище — роща, засаженная платанами, в которой был бассейн с рыбками (Plin, HN, XXXII, 16).

А. Ломонье, неоднократно посещавший эти места начиная с 1932 г., дает его подробное описание: «Святилище имело 216 м. в длину и 200 м. в ширину. Оно находится на пяти террасах, идущих уступами по 5 м. каждый. Наверху, в западной части, находился главный храм и ниже — два храма тех же размеров, ориентированные с востока на запад. Эти два здания-храма назывались

¹⁸ *Laumonier A. Les cultes indigènes en Carie, Paris, 1958,*

¹⁹ *REG, XIV, 1951, p. 14—15.*

ἀνδρόνες в надписях, найденных там же. Первое было посвящено Идреусу, второе — Мавсолу. Что же касается большого храма, то он также был посвящен Идреусу. Это был ионический периптер с 6×8 колоннами и целлой $16 \text{ м.} \times 25 \text{ м.}$, который был построен по образцу аналогичного храма Афины Полиады в Приене. Там же находилась церковь византийского времени, также ориентированная на восток, как храм и андронес.

Восточная сторона святилища расширяется веером и занимает площадь $80 \times 28 \text{ м.}$ Портик из 11 колонн — 37 м. длины и $8,45 \text{ м.}$ ширины. Эспланада шириной 40 м. К югу вымостка 50 м. одним концом выходит на эспланаду, другим на южную террасу.

Восточный край святилища состоит из нескольких зданий. Площадка примерно в 30 м. соответствовала агоре. Святилище замыкалось на юго-востоке зданием гипостиля — три ряда колонн по 7 штук (из них 13 еще стоят). Имелось своеобразное военное укрепление в конце пятой террасы.

Все конструкции выполнены в одной и той же технической манере — правильные гранитные блоки, хорошо выточенные и монолитные колонны из мрамора. Мощность поддерживающих стен толщиной $1,3 - 1,8 \text{ м.}$, укрепленных кое-где рядами комнат, была рассчитана на ливни и зимние холода. Там есть несколько источников, которые сохранились и в настоящее время. Священная дорога шла от Миласы с юга и огибала святилище»²⁰.

А. Ломонье считает, что в III в. до н. э. из этих трех Зевсов лидирующее положение занял Зевс Осогоа²¹. Его святилище находилось неподалеку от святилища Зевса Лабрандского. Оно находилось на берегу моря, куда могли заходить корабли.

Сейчас раскопками Миласы подтверждается, что святилище находилось вне стен города²². Ломонье пишет: «Часть святилища сохранилась. Это циклопическая стена, прислоненная к склону горы и обращенная на восток. Перпендикулярно к этой стене идут гладкие колонны; их 14, расположенных на равном расстоянии одна от другой и имеющих диаметр 80 см. каждая. Немного ниже есть развалины четырех колонн с канелюрами». Портик

²⁰ *Laumonier A.* Op. cit., p. 49.

²¹ *Ibid.*, p. 48.

²² *Ibid.*, p. 104.

имел размеры 100×200 м., храм находился внутри него. Первыми же эти развалины обнаружили Ле Ба ²³ и А. Ломонье в 1932—1933 гг.

Часто посвящениям Зевсу Бронтону сопутствует изображение двух орлов или орла на надгробных стелах. Так, на рельефе, найденном в восточной Фригии (МАМА, VII, № 337, из Синанли, размер $1,35 \times 0,53$), помимо обычных предметов, встречающихся почти на всех рельефах (зеркало, веретено, прялка, гирлянды виноградных листьев), ниже надписи крупным планом (занимая примерно половину рельефа) изображены два орла с распушенными крыльями, повернутые головами друг к другу. Над орлами справа и слева летят голуби, собираясь сесть на головы орлам.

Вообще голубь или два голубя на надгробных рельефах время от времени встречаются на памятниках, не имеющих никаких христианских символов. К таковым относится, например, МАМА, VII, № 346, из восточной Фригии (памятник, поставленный Антигонией и Фотионом матери Евтюхе). Там на панели в двух нижних отделениях вместо обычных зеркала, гребня и других предметов, сопровождавших женщину в загробный мир, изображен в левой панели сидящий голубь, обращенный вправо, и в правой панели — сидящий голубь, обращенный влево. Сверху в акротерии — стоящая женщина между двумя кустами винограда.

Два орла с распростертыми крыльями изображены на посвящении Меннея Гиллиона (он же Мосос) народу деревни Плинненов, поставленном им на собственные средства (МАМА, IV, № 137 I—II вв., размер $1,14 \times 0,48$). Заметим, что деревня эта находилась километрах в 5 к западу от Аполлонии.

В том же районе (совр. Кючюк Кабажа) полноправный зажиточный сельский житель Элий, сын Асклы, поставил своей жене Мамме, дочери Деметрия, памятник хорошей работы (размер $0,69 \times 1,12$), где в акротерии изображен орел с широко распростертыми крыльями и с опущенным вниз клювом (МАМА, IV, № 178). Мотив орла с распростертыми крыльями иногда встречается и на памятниках-источниках, поставленных у дороги, откуда брали воду для питья (например, МАМА, IV, № 196,

²³ ВСН, V, 1881, p. 99—101.



*Мраморная панель с изображением орла — символа Зевса
(МАМА, VI, № 62)*

размер $0,59 \times 1,07$). В данном случае изображению орла сопутствует интересная деталь — на плите источника, где посредине сидит орел, справа и слева от него — ладони с вытянутыми пальцами правой и левой руки. Издатели отмечают, что подобное изображение встречается редко — и как правило не на источниках [надпись МАМА, IV, № 92 и одна из эпитафий с Кипра (SEG, VI, № 803); см. также МАМА, VII, № 165]. Во всяком случае, любопытно, что изображения человеческих рук, протянутых ладонями вперед, соседствуют с изображением орла.

Изображен орел и на одном из памятников из Йазту Верана (около античного города Тиманда, размер $0,52 \times 1,22$). Интересно, что, кроме орла, никаких других изображений на рельефе, датируемом II или III в. н. э., нет. В надписи говорится, что Феодор, сын Папия, на собственные средства поставил памятник своим родителям, имена которых он не считал нужным называть (МАМА, IV,

№ 262). Поскольку изображение орла часто сопутствует посвящению Зевсу Бронтонту (МАМА, V, № 111), причем без каких-либо других изображений, и является его символом, ясно, что и здесь имеется в виду посвящение именно Зевсу.

Орла с распростертыми крыльями мы видим и на посвящении Зевсу и Гермесу из Денизли (МАМА, VI, № 1), где оба божества изображены с их атрибутами — молниями, двойной секирой, Луной.

Однако наиболее интересен из всех изображений с орлом рельеф МАМА, VI, № 62 из совр. Болы (район античного Трапедзополиса). Надпись кратка: Ἀπολλώνιος Μευεχράτου Φω... В отличие от упоминавшихся выше рельефов, где орел является своего рода символической или аллегорической фигурой, здесь он один занимает $\frac{3}{4}$ стелы. Рядом с ним небольшая фигурка женщины. Орел раскинул крылья, голова его поднята и повернута вправо, клюв приоткрыт. Резчик, который делал этот рельеф, тщательно проработал отдельные детали — отчетливо видно каждое перышко на теле орла, на его мощных крыльях. Сакральный характер этого изображения несомненен.

Изображение орла встречается и как одна из деталей надгробного рельефа, а не только на votивных памятниках. В этих случаях он обычно помещен в самом верху надгробного памятника и под ним — мужские и женские фигуры или бюсты. Такова, например, надпись МАМА, VI, № 362 из сельских местностей (совр. Олуджак) в верховьях Тембриса, где орел сидит на пьедестале под аркой в самом верху памятника, а под ним фигуры мужчины, женщины, мальчика и традиционно изображаемые предметы — гребень, зеркало, корзина, пара быков, запряженных в плуг, и гирлянды виноградных листьев.

Изображен орел в акротерии и на памятнике, поставленном Татасом сыну Папилу (Παπίλω) (МАМА, VII, № 164).

Редким является изображение орла и двух резвящихся дельфинов справа и слева от него в МАМА, VI, № 363. Орел также высечен в самом верху памятника, а фигуры мужчины, женщины, ребенка и еще целый ряд предметов находятся ниже.

Появление орла, символа Зевса, на надгробных памятниках расценивается рядом исследователей как проявление «охранных» функций со стороны этого божества, оберегающего могилу. У. Калдер считает, что это была

своеобразная форма угрозы грабителям могилы — наряду с проклятием и штрафом (МАМА, VII, Introd., p. XXXV).

В ряде надписей из сельских местностей посвящение Зевсу сочетается с посвящением другим богам греческого пантеона. Так, в ряде случаев Зевс упоминается наряду с Гермесом (МАМА, VI, № 1, из совр. Денизли, размер $0,52 \times 0,32$). Стела сохранилась частично. На всех ее четырех сторонах имеются изображения. Спереди — орел с раскинутыми крыльями, вокруг него — зигзаги молний. Сверху справа — двойная секира, символ божества, слева серп Луны. С левой стороны — венок. С правой стороны — фигура Зевса, который мечет молнии. С задней стороны стелы — овца.

Культ Геракла, как и культ Зевса, тоже имел двоякий характер — это было и божество общегосударственного пантеона и местное, локальное; Геракл был также покровителем общины, которая избирала его своим защитником.

Подобно посвящениям Зевсу Величайшему, есть votивные надписи Гераклу Величайшему, что не лишает Геракла его сельскохозяйственных функций. Такого рода надпись, например, МАМА, VII, № 131: Евтакт, сын Бонбаста (Βονβαστου) θεῶ μεγίστου Ἡρακλεῖ. На votивном рельефе изображена крупным планом голова быка, справа и слева — грозди винограда, сноп колосьев. Кто был по происхождению Евтакт — сказать трудно. Судя по его патронимикону, он был местного происхождения (в каталоге Л. Згусты это имя отсутствует).

Иногда рельефы с посвящениями Гераклу имели лишь его символ — быка, а изображение самого бога отсутствовало. К подобным памятникам следует отнести МАМА, VII, № 131, из восточной Фригии.

Посвящений Гекате в сельских районах Малой Азии известно сравнительно немного, но наиболее часто они встречаются во Фригии²⁴. Известны посвящения ей, трогательные своей непосредственностью, например votивная табличка из района Афьон Карахисара ($0,22 \times 0,11$) некоей Маммы за здоровье своих детей (МАМА, IV, № 2). На табличке изображены совсем маленькие девочка и мальчик. В том же районе найдено votивное посвящение Гекате размером $0,32 \times 0,14$. Оно представляет собой три одинаковые фигурки богини, стоящие во весь рост

²⁴ JRS, XVI, 1926, p. 88 sq.

вокруг одной колонны. На голове у каждой из них — полос. Центральная фигура в обеих руках держит по светильнику. Все три одеты в спускающиеся складками до земли хитоны (МАМА, VI, № 402).

Посвящение Гекате сделано народным собранием одной из деревень, находящейся на месте совр. Татар Кеви. Надпись (SEG, VI, № 178) лаконична: Ἐκάτη· Ἡ κόμη κατὰ χρησμόν («Гекате. Деревня, по предсказанию оракула»).

Алтарь с этой надписью, найденный в районе Себасты, имеет изображение богини Гекаты. Трудно сказать на основании этой надписи, носил ли культ Гекаты характер постоянного общедеревенского культа, либо постановка данного алтаря была связана с каким-то эпизодическим событием в жизни деревни.

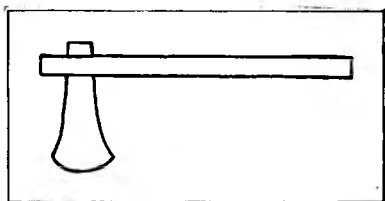
Интересна мраморная стела с посвящением богине Гекате и Фебу. В центре рельефа — бюст богини, а справа от нее — виноградные листья, слева — грозди винограда. Внизу молоток с длинной ручкой или секира (возможно, это эмблема Феба). Вокруг головы богини — гирлянда из листьев. Размер памятника 0,55 × 0,36. (МАМА, VI, № 241, из района Акмонеи, совр. Эмираз). Текст надписи:

Ὁ Φαῖβος καὶ ἡ
σώτηρα θεά.
Μνητίας Μάρκος
Μηνοφάντου
ἀνέ[θ]ηκεν
ὑπὲρ Τίου.

Таким образом, алтарь посвящен двум божествам — Фебу, богу Солнца, и Гекате. Ее эпитет σώτηρα θεά упоминается на монетах города Апамеи²⁵. Возможно, что эти божества являлись покровителями какой-нибудь сельской общины, находившейся на территории Апамеи (см. LBW, III, № 767).

Среди божеств греческого пантеона, которым поклонялись сельские жители Малой Азии, следует назвать и Артемиду. Известно, например, посвящение Артемиде, сделанное по обету Аврелием Агатоном (МАМА, IV, № 49b) из района города Синнады, совр. Эфекой, километрах в 20 к юго-востоку от Аффон Карахисара.

²⁵ Head B. V. *Historia numorum*. London, 1912, p. 667; см. также CB, p. 568.



*Молоток или секира
(эмблема Фоба)*



*Богиня Артемида и жен-
щины посвятельница
(МАМА, VI, № 411).*

О том, как представляли себе сельские жители внешний вид Артемиды, позволяет судить votивный рельеф, найденный в районе Акмонеи (совр. Сусуз) (МАМА, VI, № 411, размер 0,49 × 0,25). Богиня изображена стоящей на пьедестале в нише между двух колонн. Одежда ее, доходящая до пола, хорошо проработана резчиком и спускается мягкими складками. Справа и слева — две женские фигурки, на головы которых она опустила руки (кроме того, в правой руке богиня держит какой-то круглый предмет). Памятник очень отчетливо дает представление о религиозных представлениях дедикаторов: обе женщины, сделавшие посвящение Артемиде, на рельефе представлены примерно в $\frac{1}{3}$ роста богини, стоящей в своих ниспадающих до пола одеждах, выпрямившись во весь рост.

Другое посвящение Артемиде, имеющей этникон Μαλεϊτικῆ , несомненно позволяет считать ее покровительницей одной из ликийских деревень, носившей название Малейта или Малейтика (SEG, XVII, № 685).

Имеется еще целый ряд посвящений Артемиде, однако следует отметить, что большинство из них группируется

ся в одной и той же местности — около городов Синнады и Аполлонии, в восточной части провинции Азии и западной Галатии (от совр. Афьон Карахисара в 30—50 км. к югу).

В некоторых из этих посвящений Артемида имеет эпитет *Ἐλαφοφόρος* — «оленинесущая». Как определяют его издатели IV тома МАМА У. Баклер, У. М. Калдер и У. К. Гутри, это было ее культовое имя (примечание к МАМА, IV, № 91). Интересно встречающееся в том же районе собственное имя *Ἐλαφοφόρος*, несомненно связанное с тем же самым культом.

Одни из надписей, посвященных Артемиде, издатели IV тома датируют II в., а другие даже концом III в. (например, МАМА, IV, № 49b), что является еще одним подтверждением устойчивости культа Артемиды в сельских районах Малой Азии даже в то время, когда христианство постепенно начинает завоевывать определенные позиции.

Среди греческих божеств, «ассимилировавшихся» в местных условиях, можно назвать Деметру, которой жители общин на городских землях ставят многочисленные памятники *ὕπερ καρπῶν*, как то сделали, например, крестьяне деревни Хармидеан, находившейся в провинции Вифиния — Понт, в середине II в. н. э. (IGRR, III, № 36). В другом аналогичном посвящении Деметре за урожай (IGRR, III, № 17) богиня наделена эпитетом *καρποφόρα*.

Жрица Деметры Арета, дочь Деметрия, из деревни Лирботонов, находившейся на земле города Перги, посвятила этой богине, построив на свои средства башню с двускатной крышей (SEG, VI, № 672 — *τὸν πύργον δίστευον*). Наличие жрицы Деметры в этой деревне указывает, что Деметра была одной из богинь, имевшей там «официальный», общедеревенский культ.

Поклонялись сельские жители Малой Азии и Аполлону. Его культ и храмы имелись в различных местностях — не только в прибрежных районах западной Малой Азии, но во Фригии и других, внутренних, центральных районах. Известны и жрецы этого культа. В МАМА, IV, № 1 упомянут Менофил, сын Онесима. Надпись сделана на колонне белого мрамора (высота — 0,50 м., диаметр 0,28 м.), служившей, возможно, пьедесталом для не дошедшей до нас статуи Аполлона (ср., например, МАМА, IV, № 49c).

Интересны рельефы с изображением Аполлона — по ним можно судить о том, как сельский житель Малой Азии представлял себе внешний вид этого греческого божества. На одном из таких рельефов Аполлон представлен стоящим на пьедестале, левой рукой опирается на алтарь, в правой держит какой-то предмет (жезл или скипетр). С левой стороны от него бюст бога с расходящимися лучами, справа — сидящий на пьедестале волк (МАМА, I, № 9, из Кадин Хана). Тот же мотив — на рельефе МАМА, I, № 286, где символом Аполлона также является волк.

«Специализация» этого божества известна недостаточно: можно сказать лишь, что жители деревень ставили благодарственные надписи Аполлону в случае благоприятного исхода путешествий, либо прося у него благополучного возвращения (МАМА, I, № 10).

Встречаются, хотя и редко, посвящения и Аполлону Лукию. Их известно несколько. Одно — это стела белого мрамора (размер $0,96 \times 0,63$) из Илькбуруна (в 20 км. к северо-западу от Дорилея) (МАМА, V, № 87). Несмотря на то очень хорошо сохранившийся рельеф, можно утверждать, что там был изображен Аполлон Лукий с присущими ему атрибутами, а кроме того, конь, бык, орел, волк, гирлянда, орнамент. То же божество мы видим на другой стеле из Илькбуруна (МАМА, V, № 88). Низ ее обломлен; размер оставшейся части $0,51 \times 0,37$. Аполлон Лукий там изображен во фригийском колпаке. Иногда ему сопутствует волк (МАМА, V, № 11 — посвящение Ὀσίω Δίαίω также имеет изображение волка).

Следует отметить, что для Фригии подобный головной убор характерен, и сельские жители часто облачались во фригийский колпак тех богов, которым они поклонялись²⁶.

Резко отличается от всех других культов Аполлона своей социальной окраской культ Аполлона Лермена. О нем свидетельствуют надписи, найденные только в одном районе Малой Азии — около античных городов Дионисополя, Гиераполя и Блаунда. Они опубликованы в IV томе МАМА (№ 269—290). Правописание эпитета Лермен различно: № 269 — $\Lambda\epsilon\rho\mu\eta\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$; № 270 — $\Lambda\upsilon\alpha\rho\mu\eta\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$; № 275 А — $\Lambda\alpha\rho\mu\eta\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$; № 280 — $\Lambda\alpha\beta\eta\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$; № 286 — $\Lambda\upsilon\epsilon\rho\mu\eta\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$; № 276 с — $\Lambda\alpha\rho\beta\eta\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$; № 282 — $\Lambda\epsilon\rho\mu\eta\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$. Надписи эти

²⁶ JRS, XV, 1925, p. 173, N 167.

представляют большой интерес для характеристики социальной роли религии в жизни сельского населения Малой Азии. Остановимся на них подробнее.

Святынище Аполлона Лермена находилось в районе, образованном треугольником городов Дионисополя, Гираполя и Гиргалейского союза деревень. От него дошли надписи — посвящения Аполлону № 269, 270, 271, 293, 294, вошедшие в IV том МАМА, манумиссии, опубликованные в том же томе за № 275 b, 276 a (II), (III), 276 b, c, 277 a (II), 277 b, 278 и, возможно, 302, а также исповедальные надписи № 279—290.

Издатели IV тома МАМА дают подробное описание местности, где находился храм Аполлона (Intr. XV). У подножия холма, где было расположено святилище, протекал Меандр, глубокий, с быстрым течением, шириной примерно в 10 м., с ровными берегами, покрытыми кустарником. Дальше от берегов Меандра шли голые скалы высотой в 150—200 м. из песчаника, с мелкими оврагами. На левом берегу стоял священный утес, отделенный с юга широким ущельем. Вдоль гребня скалы было много развалин. В западном углу сохранилось сводчатое здание. Справа — от него Меандр, слева — ущелье с тропинкой, ведущей вниз к маленькому деревянному мосту через Меандр. В древности, как и теперь, посетители, идущие со стороны долины или с севера (там находился город Блаунд), должны были двигаться этой тропинкой, в то время как те, кто шел с юга (где находился город Дионисополь), должны были следовать верхней дорогой по ущелью. Однако и тех и других последний участок пути приводил к восточному скату холма, где находилась единственная удобная дорога. Сводчатое помещение в западной части скалы святилища исследовалось Хогартом²⁷, который считал его остатками усыпальницы. Однако расположенные поблизости хорошо сохранившиеся каменные скамьи позволяют скорее предположить, что это было место религиозных собраний, поскольку оно было расположено рядом с храмом. Это маленькое сводчатое помещение хорошо подходило для исповедей.

Строго на запад от него лежат фундамент и развалины главного храма Аполлона. На западном его фасаде был портик, на что указывает посвящение, сделанное им-

²⁷ JHS, VIII, 1887, p. 376.

ператорским рабом Докимием (МАМА, IV, № 293). Вокруг храма сейчас имеется много хорошо отесанных блоков. Один из них (МАМА, IV, № 273) был, вероятно, карнизом; на нем имеется изображение двусторонней секиры, символа Аполлона (*bipennis*). Издатели IV тома МАМА У. Баклер, У. Калдер и У. Гутри не нашли того блока, о котором говорили Хогарт и Рамсей и который в JHS, XLI, 1930, p. 276 был ими восстановлен предположительно. Северная и южная стороны святилища обозначены только фундаментом и парапетом, сохранившимися частично. Внутри этого пространства были найдены *in situ* три пьедестала с надписями: два на северной стороне (№ 275 и № 277) и одна на южной стороне (№ 276). Все имеющиеся находки, в том числе и надписи (кроме № 294), как будто относятся к периоду Империи. Осталось ли что-нибудь от более ранних времен, можно будет сказать только после новых раскопок.

Остановимся подробнее на найденных около святилища надписях. Как уже было сказано, они были трех видов:

- 1) посвящения Аполлону Лермену,
- 2) манумиссии,
- 3) надписи-исповеди.

Первая и третья группы надписей не отличаются от тех посвящений другим божествам, которые были обнаружены в различных святилищах Малой Азии. Относительно же характера второй группы дошедших до нас манумиссий споры продолжаются вплоть до последнего времени.

Посвящение Аполлону Лермену и его культ были тесно связаны с культом Гелиоса. Это были посвящения божеству Ἡλίου Ἀπόλλωνι Λερμηνῶ (МАМА, IV, № 269). Богатые местные жители этому богу возводили храмы, постройки, алтари и другие культовые сооружения (например, МАМА, IV, № 270).

Это божество в ряде надписей наделено также функциями спасителя и исцелителя. Изображение пораженных болезнью членов человеческого тела в святилище Аполлона Лермена напоминают святилища Асклепия и его функции (например, посвящение θεῷ σωτῆρι — МАМА, IV, № 271)²⁸.

²⁸ См. также: *Wetnreich*, in: «*Athenische Mitteilungen*», XXXVII, 1922, S. 58—59.

В этом же храме, помимо Гелиоса Аполлона Лермена, почиталась и Артемида — Лето; Лето, или Латона, в греческой мифологии мать Аполлона и Артемиды, богини, которая очень напоминала фригийскую мать богов Кибелу. Алтарь Аполлона и Лето назывался $\delta\upsilon\nu\beta\omega\mu\omicron\nu$. Неудивительно поэтому наличие посвященных надписей в святилище Аполлона Лермена, поставленных по обету, данному богине $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\ \tau\eta\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\alpha}\varsigma$ — МАМА, IV, № 272, 274; см. также СВ, р. 155, № 59). Среди посвященных надписей есть такие, в которых говорится о постановке на средства сельских жителей статуи Аполлона Лермена (например, МАМА, IV, № 272 а, датированная 174/75 г.). Изображение этой богини — Матери Лето, которую в данной местности отождествляют с Кибелой, имеется на одном из votivных памятников, надпись которого дошла в плохой сохранности (уцелела только одна строка). На стеле, найденной в Бахадинларе (МАМА, IV, № 295), богиня в хитоне изображена сидящей между двумя птицами, которые что-то клюют с поставленных перед ними тарелок. Ее ноги стоят на специальной скамеечке. Эта поза, расположение фигуры и нарочитая симметрия птиц представляют собой полную аналогию с так называемой «*dame aux colombes*», о которой говорит Грайо в книге «Культе Кибелы»²⁹. О том же можно прочитать у Нильссона³⁰. Об этих священных голубях упоминается и в надписи (МАМА, IV, № 279) из Ортакёя, где говорится $\kappa\epsilon\rho\iota\ \tau\omega\nu\ \kappa\epsilon\rho\iota\sigma\tau\epsilon\rho\omega\nu$ ³¹.

Точно датированное посвящение этой же богине (МАМА, IV, № 314, 139/40 г.) дошло до нас из той же округи (совр. Бекилли, в районе античного города Пепузы). На стеле нет никакого изображения, а только имя дедикатора и имя богини Μητρί Λητώ . Важна точно фиксированная дата, поскольку из других посвящений только одно еще датировано: МАМА, IV, № 272—116/7 г.; МАМА, IV, № 274 — рельеф без надписи и даты; не датирован и МАМА, V, № 295.

Имеется еще один рельеф из Бахадинлара (МАМА, IV, № 274), также изображающий богиню Лето. К сожалению, он сохранился не целиком (есть часть рельефа —

²⁹ *Graillot H.* Le culte de Cybèle. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1912, p. 317, 397.

³⁰ *Nilsson.* Minoan-Mycenaean Religion, p. 309, 340.

³¹ См. также BSA, XXI, 1914—1916, p. 169, N 1.

0,46 × 0,64), голова богини обломана. Фигура облачена в хитон, над ним видна шея и плечи. Хитон на левом плече завязан узлом или пряжкой. По предположению издателей IV тома МАМА, «The relief may have represented Artemis — Leto» (р. 97).

Надписи-манумиссии, найденные в святилище Аполлона Лербена, вызвали большую литературу. Ученые не пришли еще к единому мнению по данному вопросу.

Эти надписи (начиная с МАМА, IV, № 275 b), найденные в святилище, представляют собой свидетельства об освобождении от рабства и оформлены как передача раба богу (так называемые *καταγραφαί*). Не останавливаясь подробно на этих надписях, чему посвящено уже много работ³² и что не имеет прямого отношения к нашей теме, охарактеризуем их вкратце. Дошедшие до нас надписи с *καταγραφαί* однотипны и малосодержательны как источник. Обычно человек, ставящий надпись (следует его имя и патронимикон) *κατὰ ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ* (т. е. согласно воле бога), пишет: *καταγράφω τὴν θρεπτήν* или *τοῦ θρεπτοῦ μου*. Чаще всего дается указание на дату декрета (год и месяц). Отметим, что все эти надписи относятся к II—III вв. Иногда в надписи добавляется, что если кто-либо нарушит постановление бога, он платит штраф фиску и в казну общины.

Представляет интерес самый термин *καταγράφω*, встречающийся в данном контексте также в надписях Фригии и Северного Причерноморья. Здесь его значение далеко от обычного смысла этого слова «подписывать», «вносить в список». А. Г. Периханян передает его как «посвящать».

Рассматривая эти надписи, она приходит к выводу, что «трактовка фригийских *καταγραφαί* как манумиссий — результат механического перенесения греческих правовых норм на местные документы, составленные на греческом языке. Такие перенесения неправомерны, по крайней мере они требуют большой осторожности еще и потому, что священные манумиссии, например, были, видимо, характерны даже не для всей Греции и во всяком случае

³² *Calderini A.* La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia; *Hogarth D.*, *Ramsay W. M.* Apollo Lermenus.— JHS, VIII, 1887; *Oppermann H.* Lairbenos.— RE, Suppl. V; *Периханян А. Г.* Храмовые объединения Малой Азии и Армении (IV в. до н. э. — III в. н. э.). М., 1959, с. 123 слл.; *Голубцова Е. С.* Очерки социально-политической истории Малой Азии, с. 85 слл.

могли сосуществовать с реальными посвящениями»³³.

Таким образом, А. Г. Периханиян считает, что имеющиеся в нашем распоряжении *καταγραφαί* нельзя считать актами освобождения рабов на волю, поскольку они обозначают реальное посвящение в храмовое рабство.

Выдвинутая автором точка зрения вызывает сомнения. Во-первых, почему в Малой Азии рабов посвящали лишь храму Аполлона Лермена? Ведь известны десятки храмов, более значительных и популярных, чем небольшое святилище, находившееся на территории Гиргалийского объединения. Во-вторых, имеются надписи с *καταγραφαί* и из Северного Причерноморья, которые уже никак нельзя считать фригийскими. В-третьих, характерно, что все надписи с *καταγραφαί* упоминают лишь один вид зависимого населения — *δρεπτοί*; с *δοῦλοι* или *καίδισκαι*, часто встречающимися в городах и сельских местностях Малой Азии, этот термин не употребляется ни разу. В-четвертых, для доказательства своей точки зрения А. Г. Периханиян говорит о храмовых посвящениях из Урука, Немруд-дага и Суз, проводит аналогии с Ираном, Месопотамией и Палестиной³⁴. Думается, что если автор категорически отвергает возможность каких-либо общих черт между манумиссиями Греции и *καταγραφαί* Малой Азии, то еще менее правомерно искать аналогии между фригийскими и северочерноморскими памятниками в древневосточных манумиссиях.

Надписи из святилища Аполлона Лермена позволяют сделать следующие наблюдения. Нам неясны причины популярности этого небольшого святилища, затерянного в скалах и ущельях пустынной местности на берегу Меандра. Однако факт этот несомненен — сюда приходили с посвящениями, покаяниями, за исцелением и освобождением от рабства жители многих окрестных городов, в первую очередь Дионисополя, Блаунда, Гиераполя и многих окрестных деревень. В надписях мы находим этниконы *Βλαυνδηνή*, *Μοτελληνή* (MAMA, IV, № 275 b), *Μοτελληνός* (MAMA, IV, № 275 a), *Μοτελληνός* (MAMA, IV, № 275 b II), *Γεραπολείτης* (MAMA, IV, № 276 a), *Σαγαρηνή* (MAMA, IV, № 276 a II), *Γεραπολείτης οἰκοῦσα ἐν Μαμακώμη* (MAMA, IV, № 276 a III), *Διονυσοπολείτης* (MAMA, IV, № 277 a I) и др.

³³ Периханиян А. Г. Указ. соч., с. 126.

³⁴ Там же, с. 126.

Божество, которому они тут поклонялись, носило синкретический характер. Как говорилось выше, культ Аполлона Лермена объединен был с популярным в Малой Азии культом Гелиоса. Его многочисленные эпитеты: Лербен, Ларбен, Лабрен, Лермен, Лармен и др. — возможно, были связаны с фригийским эпитетом бога Аттиса, символом которого была секира (λάβρος)³⁵. Та же секира не случайно имеется на надписях в храме Аполлона Лермена, о чем говорилось выше. Имеются варианты, когда Лермен в надписях называется θεός Ἰλλίος Ἀπόλλων.

Следует отметить, что культ Аполлона Лермена был популярен в той местности, где неподалеку находились города, возникшие, несомненно, первоначально как храмовые центры. Это относится в первую очередь к близлежащим городам — Гиераполю и Дионисополю. Первый из них, насколько можно судить по его названию, первоначально возник как храмовое объединение, переросшее затем в полис; второй, если опять же исходить из его имени, вырос из святилища Диониса³⁶. Характерно, что культы обоих этих городов не уменьшили популярности неподалеку расположенного маленького святилища Аполлона Лермена. Можно даже больше сказать — из надписей ясно, что жители Гиераполя и Дионисополя приходили к святилищу Гелиоса Аполлона Лермена, не довольствуясь своими полисными культами.

В сельских местностях Малой Азии немалое место занимал культ бога-виноградаря, бога-винодела, бога — покровителя урожая — Диониса.

Имеется целый ряд посвящений этому божеству. Наиболее популярным культ Диониса был в южных районах Малой Азии и на средиземноморском побережье, где виноградарство являлось одним из основных занятий сельских жителей.

Красив и эффектен круглый алтарь, увитый гирляндами виноградных листьев и гроздьями винограда, с посвящением Дионису (МАМА, IV, № 229, высота — 0,63, диаметр — 0,32). Он поставлен Меннеем, сыном Артемона Аббы (I—II вв.). Надпись лаконична: Διονύσω Μεννέας Ἀρτέμωνος Ἀββά ἀνέθηκεν. Памятник был найден в деревне

³⁵ «Rheinische Museum», LXI, 1906, S. 150.

³⁶ Об образовании Дионисополя см. Robert L. Villes d'Asie Mineure. Paris, 1935, p. 132—139.



Алтарь с посвящением
Дионису
(МАМА, IV, № 229)



Алтарь из Хаджи Бейли
(МАМА, VI, № 360)

неподалеку от города Тиманда и указывает на наличие культа Диониса в этом поселении. Следует обратить внимание на три имени дедикатора. Имена Менней и Артемон — греческие ³⁷. Имя Ἀββάς ³⁸, как отмечает Л. Згуста, — писидийское и встречается только в двух малоазийских надписях ³⁹. Это указывает на то, что культ греческого бога Диониса был местным деревенским культом того поселения, где жил Менней, сын Артемона Аббы. Греческие имена Менней и его отца говорят о том, что они принадлежали к эллинизованным слоям местного населения, однако дед его Абба, выходец из Писидии, имел местное имя, и, возможно, греческие боги были ему чужды. Данный памятник с посвящением Дионису имеет аналогичность с одним из алтарей, найденных в долине верхнего течения Тембриса (МАМА, VI, № 360, совр. Хаджи Бейли). Также как МАМА, IV, № 229, он представляет собой алтарь из белого известняка. Спереди изображен кратер с гирляндами виноградных листьев, по манере исполнения

³⁷ См. Zgusta L. Op. cit., § 900 — имя Μεννείας.

³⁸ Ibid., № 1—6.

³⁹ МАМА, IV, № 229.

напоминающий предыдущий votивный рельеф, сзади — гирлянда с гроздьями винограда. Размер памятника 0,95 × 0,35. Однако в отличие от МАМА, IV, № 229 этот алтарь посвящен одновременно Зевсу-Дионису (Διὶ Διονύσῳ).

Следует отметить, что синкретическое божество Зевс-Гелиос или Зевс-Сарапис в источниках из Малой Азии известно, однако Зевс-Дионис встречается в надписях впервые⁴⁰. Интересно также добавить, что по орфической традиции Зевс олицетворял собой весну, а Дионис — осень⁴¹, поэтому нет ничего удивительного, что этот алтарь имеет спереди гирлянды из листьев — символ весны и Зевса.

Чрезвычайно интересен текст этой надписи с посвящением Зевсу-Дионису⁴¹:

ὑπὲρ τῆς τοῦ Κυρίου
Καίσαρος νείκης καὶ διαμονῆς
Ταναίτηων νεανίαὶ Διὶ
Διονύσῳ ἀνέστησαν.

Следует отметить, что если «религиозный» аспект данного памятника ясен, то исторический представляет собой загадку.

Во-первых, кто такие были «Танаитенские юноши» (Ταναίτηων), которые поставили эту votивную стелу. Издатели VI тома МАМА считают, что существовала в долине Тембриса деревня Танаита, которая находилась на месте совр. поселка Хаджи Бейли, однако другими надписями этот факт не подтверждается.

Во-вторых, почему эти юноши (вероятно, члены коллегии культа Диониса) ставят votивный памятник в честь победы императора и какое отношение к этой победе имели простые жители одной из деревень.

В-третьих, неясно, о каком из императоров тут идет речь и каким временем датируется надпись.

В-четвертых, обращает на себя внимание название деревни Танаитенов, созвучное с городом Танаитов в Боспорском царстве.

В-пятых, непонятно, почему за победу императора ставилась votивная стела именно Зевсу и Дионису, а не каким-либо другим божествам.

⁴⁰ Известно только одно посвящение Зевсу — Дионису из Фракии (см. Cook, Zeus, II, Cambridge, 1925), p. 282, fig. 178).

⁴¹ См. МАМА, VI, № 360.



Деталь саркофага с гроздьями винограда (МАМА, VIII, № 566)

Перечисленные вопросы требуют дальнейшего изучения.

Характерен для культа Диониса алтарь, найденный в современной деревне Кырка в 15 км. от Эскишехира (античн. Дорилей)⁴², размером 0,83 × 0,44 × 0,41 и примерно той же формы, что и предыдущие votивные памятники. Надпись лаконична: Βάχος⁴³ Διονύσω εὐχάην. Под надписью изображен мужчина (а может быть, это фигура Диониса?), увешанный гирляндами.

Не имея возможности из-за недостатка материала подробно осветить вопросы, связанные с этим культом, отметим лишь причины его популярности в сельских местностях Малой Азии. Дионис был покровителем виноградарства и виноделия, поскольку именно эти занятия являлись наиболее распространенными в этих районах. Понятен и географический ареал культа Диониса: области, где виноградарство было ведущей отраслью сельского хозяйства. Там организовались и специальные празднества, мистерии в честь Диониса, как о том свидетельствуют источники (например МАМА, V, App. KV 6).

Отметим, что в одной из надписей культ Диониса сочетается с культом императора (МАМА, VI, № 240). Эта надпись выполнена на алтаре, поставленном в честь бога Диониса и императора Марка Аврелия и всего его дома (Θεῷ Διονύσω... καὶ τῷ σὺνικατέι οἴκῳ) жрецом катойкии

⁴² МАМА, V, № 168. Имеются также надписи с упоминанием Диониса: ВСН, XXVIII, 1904, р. 191, № 1; МАМА, V, App. KV 6; МАМА, I, № 413 и многие другие.

⁴³ Имя Βάχος очень редко встречается в ономастике Малой Азии.

Ἦο [...] [...] ἡτοιχία Аврелием Полинейком, сыном Полинейка, на свои собственные средства. Он, видимо, был не только жрецом Диониса или культа императоров, а отправлял и оба культа, будучи жрецом катойкии. Интересно специальное указание на то, что Дионис был богом (θεός), и отсутствие этого слова в титуле императоров, хотя для того времени императоры имели уже титул θεός (см. СВ, р. 645, № 547; IGRR, IV, № 641).

Из других богов греческого пантеона в сельских районах Малой Азии посвящения Гераклу встречаются редко — видимо, культ его был меньше распространен, чем культы Зевса, Аполлона, Диониса, игравших роль сельскохозяйственных богов и покровителей деревни. Одним из таких немногих посвящений Гераклу является votивная стела МАМА, VII, № 3, поставленная Менофилом, сыном Мана Калидона (размер ее 0,80 × 0,41), найденная в районе Лаодикеи Комбусты (совр. местечко Согук Пинар). Геракл на этом рельефе представлен стоящим во весь рост, обнаженным и опирающимся правой рукой на свою палицу. В левой руке он держит какого-то маленького зверька.

В центральных областях Малой Азии, особенно Фригии, был распространен культ бога Осия (МАМА, V, 148; VI, № 389). Известны различные варианты этого культа. В восточной Фригии, в одной из деревень, расположенных около Адрианополя, культ богов Ὀσίος καὶ Δίκαιος был общедеревенским. Имелся специальный жрец, который исполнял обряды. Им был полноправный общинник, который носил титул ἱερεὺς (МАМА, VII, № 132). Интересно изображение на алтаре, олицетворявшее этих богов, — две мужские фигуры с сидящим между ними орлом.

Следует отметить, что культ Ὀσίος καὶ Δίκαιος существовал и в расположенном в восточной Фригии городе Филомелионе⁴⁴. Из надписей восточной Фригии это же божество известно не только во множественном, но и в единственном числе. Так, есть посвящение Ὀσίω Δίκαιω, поставленное Деметрием и его сыновьями за спасение самих себя и всех их родственников (МАМА, VII, № 281 а, из Асланли). Тому же богу поставил votивный алтарь размером 1,09 × 0,64 из серого мрамора житель одной из

⁴⁴ «Revue Philologique», XLVI, 1922, p. 130, N 20.

деревень в окрестностях Дорилея Карикос, сын Фиба (Φύβου). Бог этот являлся сельскохозяйственным божеством: на рельефе изображены его атрибуты — голова быка, гирлянда из виноградных листьев и кратер (МАМА, V, № 10, из Эскишехира).

В ряде местностей, например в районе общины Дорилея — Наколеи (совр. Эскишехир), он обозначается в единственном числе $\text{᾽Οσίος καὶ Δίκαιος}$ (МАМА, V, № 184, 185, App. R6). В Дорилее его культ был одним из официальных культов полиса: жрец — πρωτοεργεὺς выполнял там ритуальные богослужения в честь этого божества⁴⁵. Иногда встречается и форма $\text{θεός ᾽Οσίος καὶ Δίκαιος}$, что, возможно, отождествляло его с Δίκη (МАМА, V, прим. к № 183). Неудивительно, что его заимствовали и те общины, которые были расположены на землях Дорилея⁴⁶.

Из того же Эскишехира дошло еще одно, чрезвычайно интересное посвящение. Это алтарь серого мрамора (0,92 × 0,43), имеющий изображения на всех четырех сторонах (МАМА, V, № 11). Спереди — задрапированный бюст мужчины с головой, окруженной лучами, справа — задрапированный бюст мужчины с завитыми волосами, под ним — волк, стоящий на какой-то плите или подставке, слева — бюст мужчины, на голове у него конической формы колпак (форма его сохранилась плохо). На четвертой стороне памятника — женская фигура во весь рост в коническом, фригийской формы головном уборе, одетая в длинную одежду; она держит в правой руке весы с двумя чашами, а в левой руке какой-то неизвестный круглый предмет. Надпись: $[\text{ὑπὲρ τοῦ}]$ $\text{θρέφαντος, σωτηρίας καὶ ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἰδίων πάντων ᾽Οσίῳ Δικαίῳ εὐχῆν}$. Эта женская фигура на алтаре — возможно, Дике, со своими обычными атрибутами — чашами весов. Изображение подобной же задрапированной фигуры с весами дошло из Дорилея⁴⁷. Конечно, здесь трудно отличить Дике от Немесиды, которая имела те же функции и также изображалась с весами⁴⁸. Дике, реже встре-

⁴⁵ «Jahreshefte», XI. Berlin, 1908, Beiblatt 197 ff.

⁴⁶ Посвящение тому же ᾽Οσίῳ Δικαίῳ имеется и в надписи из совр. местечка Куиуджак (приблизительно посредине между Дорилеем и Наколеями. — МАМА, V, App. R6).

⁴⁷ «Archäologischer Anzeiger», XXVII, 1912, col. 594, N 7.

⁴⁸ Например ВСН, XXXVIII, 1914—1915, p. 89, fig. 1, из Фессалоники, где она названа $\text{θεὴ Δικαία Νέμεσις}$. Аналогичное изображение обнаружено на Фасосе, а также на монетах Малой Азии.

чающаяся во Фригии, широко распространена в Примессе, городе, избравшем ее богиней-покровительницей⁴⁹. На его монетах изображен храм этой богини⁵⁰, имя ее — *Dikaiosyne*. В Дорилее мы находим изображение одной только Немесиды⁵¹. В Гиераполе и Лаодикие⁵² это посвящение несколькими богам одновременно — например, на рельефе МАМА, V, № 11 из Эскишехира (Дорилей) есть посвящение *θεῶι Ὀσίῳι καὶ Δίκαιοι*⁵³.

Рельеф МАМА, V, № 11 интересен тем, что Дике отождествляется с *Ὀσία* (см. прим. № 183). *Ὀσίῳι Δίκαιοι* часто изображается с нимбом лучей (см. № 183), на что указывают надписи из Дорилея.

Бюст с правой стороны памятника МАМА, V, № 11 — возможно, Аполлон, который отождествляется с *Ὀσίῳι Δίκαιοι* в № 183 и часто изображается с волком (МАМА, I, № 9).

Из Селевкии на Каликадне (Киликия) дошел ряд посвящений *θεῶι Ὑψίστω*, богу, которому, судя по ономастике, ставили посвящательные стелы и местные, и эллинизованные жители. Это, например, посвящения поставленные Афинеем (МАМА, III, № 1), Аммией (МАМА, III, № 2), Диогеном (МАМА, III, № 3).

Второе из этих трех имен, женское имя Аммия, согласно данным Л. Згусты, является одним из самых распространенных в Малой Азии туземных женских имен и встречается почти во всех ее областях — в Вифинии, Мисии, Лидии, Карию, Ликий, Фригии, Писидии, Галатии, Киликии⁵⁴.

То же божество *θεῶι Ὑψίστωι* — упоминается и в Лидии. К. Буреш отождествлял его с Зевсом, поскольку на вотивных рельефах оно изображается сидящим на троне на горной вершине⁵⁵. Понятно, почему его называли *χορυφαῖος* и *ἀκραῖος*.

⁴⁹ Catalogue of the Greek Coins of Phrygia. British Museum, p. 368, N 37.

⁵⁰ Ср. надпись из Афон Карахисара — JRS, 11, 1912, p. 260, № 20-SEG, VI, № 175.

⁵¹ Catalogue..., p. 196, 198, pl. XXV, 4.

⁵² Ibid., p. 237, 323.

⁵³ О культе Дике в Малой Азии см. также «Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien», 1923, S. 54.

⁵⁴ Zgusta L. Op. cit., S. 59f, § 57—16.

⁵⁵ Buresch K. Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte. Leipzig, 1898, S. 119.

В этой связи следует учесть следующее обстоятельство: иногда Зевсу приписывают ряд эпитетов, за которыми скрываются представления о других, возможно, местных, божествах. К ним можно отнести, например, бога $\Sigma\acute{\omega}\zeta\omega\nu$, культ которого (а также храмы и жрецы, совершавшие жертвоприношения) существовал в окрестностях Лаодикеи (МАМА, I, № 8 б).

У. Рамсей (СВ, р. 262 sqq.) считает его греческой разновидностью бога Сабазия, о котором Страбон (X, 3, 15) сообщает, что он также принадлежит к числу фригийских божеств и был сыном Матери богов. Возможно, этот $\Sigma\acute{\omega}\zeta\omega\nu$ адекватен богу $\Sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ (МАМА, I, № 6). Возможно, что ему поклонялись жители деревни, находившейся в окрестности Лаодикеи Комбусты (совр. Схар Орен) (МАМА, I, № 5) — его изображение есть на этом памятнике с нимбом солнечных лучей. Издатель I тома МАМА приписывает его солнечному богу, но доказательств никаких не приводит.

Известен из надписей и $\kappa\alpha\nu\epsilon\pi\acute{\eta}\rho\kappa\omicron\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (МАМА, I, № 8), также, возможно, отождествляемый с Зевсом.

Интересен культ двенадцати богов ($\delta\acute{\omega}\delta\epsilon\kappa\alpha$ $\theta\epsilon\acute{o}\iota\varsigma$) в Ликии, посвящение которым встречается в ряде надписей (SEG, XVII, № 678, 679, 682, 688). Культ этот был распространен и в городах. Там были его храмы и жрецы, должности которых продавались⁵⁶. Об этом культе сообщают также Полибий (IV, 39, 5 сл.) и Аполлоний Родосский (II, 540, схолии). Оба автора, однако, ограничиваются беглым упоминанием, не приводя подробностей. Так, у Полибия сказано: «устьем со стороны Понта является так называемый Гиер, где, как рассказывают, Ясон на обратном пути из Колхиды впервые принес жертву двенадцати божествам» (IV, 39, 5—6).

Посвящение «великим богам», $\theta\epsilon\acute{o}\iota\varsigma$ $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\varsigma$, найдено в районе полиса Тимагда (совр. Йазту Веран) (МАМА, IV, № 228). Этот памятник, небольшой по размеру (0,59 × 0,33) поставили Аврелий Пасикрат, сын Аполлония, и его отец. На рельефе изображены: в центре — сидящий верхом мужчина, который пронзает копьём дикого кабана, голова которого видна под конем. На правой панели памятника — стоящая мужская фигура. Меж-

⁵⁶ Об этом свидетельствует декрет, найденный в Халкедоне, III в. до н. э. См. *Sokolowski F. Lois sacrées de l'Asie Mineure*, p. 11 N 2.

ду этой фигурой и головой всадника — предмет, напоминающий стол. Ниже — кабан, убегающий от двух напавших на него собак. Рельеф интересен, так как тесно связан с представлением сельских жителей о великих богах, как называли Диоскуров. Их считали покровителями всадников и охотников, изображали либо сидящими верхом на лошади, либо идущими пешком и держащими в руках копьа. На данном рельефе один из Диоскуров изображен верхом, другой — стоящим, между ними — какой-то предмет (стол?). Надпись издатели датируют III в. н. э. Следует отметить, что для этого времени представление о великих богах Диоскурах в сельских районах Малой Азии идентифицируется с представлением о θεοὶ μεγάλοι Κάβειροι (ТАМ, II, № 550), имеющих еще более характерные местные черты, чем культ Диоскуров.

О Диоскурах и о том, как их представляли в сельских районах Малой Азии, можно судить по вотивному рельефу, найденному в Центральной Фригии и хранящемуся в настоящее время в музее Афьон Карахисара (МАМА, VI, № 409). Надпись там отсутствует, но сам рельеф представляет несомненный интерес (размер 0,59 × 0,64). Диоскуры изображены в виде всадников, один из которых обращен вправо, другой влево. Между ними стоит богиня. На всаднике слева остроконечный колпак, он держит в правой руке bipennis — обоюдоострую секиру. Женщина, задрапированная в одежды до ступней ног, подняла правую руку к лицу, а левой придерживает локоть правой. Второй всадник, стоящий справа, подвнял правую руку, а левой опирается на круп лошади. Этот тип вотивной стелы весьма часто встречается в Писидии⁵⁷.

Известно еще одно посвящение Диоскурам, из Памфилии (Лимира. — IGRR, III, № 728), где Диоскуры названы «Спасителями» и к ним наравне с богами обращается Нейкострат, вольноотпущенник императора.

Культы римских богов в сельских районах Малой Азии встречаются очень редко. Приведем примеры. В поселении в районах полиса Тиманда найден алтарь с надписью на латинском языке, посвященный Herculi Restitutori (совр. Йазгу Веран) (МАМА, IV, № 231). Текст

⁵⁷ Chapouthier F. Les Dioscures au service d'une déesse. Paris, 1935, p. 22—44, N 2,6,7,8,10,11,12,16,22; см. также JRS, XIV, 1924, p. 27, № 5; ТАМ, II, 5.

лаконичен и не содержит ничего, кроме имен дедикатора и бога. По внешнему виду памятника (размер 0,99 × 0,53), не имеющему никаких изображений, о нем сказать больше ничего нельзя. Датируется он I—II вв.

Чрезвычайно интересен вопрос о том, был ли распространен в сельских местностях культ императоров, где именно и в какой степени. Например, в городах Малой Азии известны храмы, посвященные римским императорам, со своим штатом жрецов, крупными храмовыми владениями, богатыми угодьями, храмовыми рабами. Эти храмы имелись не только в крупнейших прибрежных полисах Малой Азии, таких, как, например, Милет и Эфес, но и в небольших городках внутренних областей Малой Азии типа Примнесса, Акроена, Докимия и др. Культ императоров отправлялся специальными жрецами (*ιερεὺς* или *ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν* — верховный жрец (МАМА, IV, № 4); иногда эти жрецы назывались *Σακέρδωτος* (МАМА, IV, № 10).

В сельских поселениях императорам и их ближайшему окружению также ставились надписи и статуи, иногда это делали оседавшие в Малой Азии ветераны римских легионов, а иногда и желавшая выслужиться местная сельская знать. И в первом и во втором случаях перечисляются подробно все титулы, звания и заслуги римского императора (например: МАМА, IV, № 234, район Тиманда, совр. Бюйюк Кабажа, 122 г. н. э.: *Imp. Gae-sare divi Traiani f. divi Nerva nepoti Traiano Adriano Aug. pont. trib. p. VI cos. III—XII*). Здесь, как и в городах, ставились мраморные статуи римских императоров из знаменитого синнадского мрамора, большого размера, часто значительно больше человеческого роста. Так, статуя Антонина Пия равнялась 2,22 м (МАМА, IV, № 235). Однако не только это обстоятельство, любопытное само по себе для изучения вопроса о культе императоров, следует отметить особо. Интересно то, что в надписях в честь римских императоров, как в городах, так и в сельских местностях они чаще всего называются *θεοί*: *θεός* Адриан, *θεός* Траян, *θεός* Нерва и т. д. Это наименование встречается довольно часто, отражая и в греческих надписях Малой Азии ту тенденцию к обожествлению императора, которая все сильнее сказывалась в Риме. Типичными были, например, следующие надписи: *θεῶ καίσαρι Σεβαστῶ Οὐεσπασιανῶ καὶ Τίτῳ* (МАМА, VI, № 251, район

Акмоней, совр. Ахат). Имеются посвящения императорам τοῦ σύνπαντος τῶν θεῶν Σεβαστῶν οἴκου (ΜΑΜΑ, VI, № 263, район Акмоней, совр. Ахат).

Интересна в этом плане и надпись, найденная в том же районе Акмоней (совр. Ахат) с посвящением Британику, в котором он назван «сыном нового Зевса Клавдия» (Διὸς νέου Κλαυδίου Καίσαρος). Подобный титул, данный императору, — единственный в эпиграфике сельских районов Малой Азии⁵⁸.

Кульτ императоров в сельских местностях проявлялся и в отождествлении римского императора с богом Солнца. Известны, например, эпитеты, данные императорам в посвячительных статуях: 'Ἡλιος τοῦ κόσμου (LBW, III, № 2398) или 'Ἡλιος τοῦ ὅλου (ΜΑΜΑ, VII, № 107). Термин ὅλος употреблялся идентично κόσμος.

Оба эти эпитета в государственных надписях употреблялись наряду с выражениями δεσπότης τῆς οἰκουμένης или γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότης.

В ряде деревень — возможно, тех, которые находились на землях, принадлежавших императорам, были организованы особые коллегии кайсариастов (οἱ καισαριασταί) для отправления императорского культа. Как определяет Тацит (Ann., I, 73), καισαριασταί — cultores Augusti. Такая коллегия известна из деревни у подножия горы Тмола (совр. Гжок Кайа)⁵⁹. В надписи восхваляется какое-то лицо за то, что оно давало деньги на организацию празднований в честь культа императоров (ἀργύριον εἰς τὰς τῶν Σεβαστῶν θυσίαις). Организовывали подобные празднества ежегодно избиравшиеся брабевты, исполнявшие в сельской общине религиозные обряды⁶⁰. Пожертвования составляли, видимо, немалую сумму, так как благодарная община увековичает жертвователя золотым венком. Подобные празднества в деревнях проводили особые эпимелеты. Мы не располагаем данными, чтобы сказать, были ли то коллегии эпимелетов, избиравшиеся на определенный срок, или общинники, назначавшиеся по какому-либо конкретному поводу. Например, Диоскоме, деревня, принадлежавшая городу Себасте, в 245/6 г. отмечала день рождения императора Цезаря Марка Юлия Филип-

⁵⁸ Prosopographia imperii Romani, II. ed. 2. E. Groag, A. Stein. Leipzig — Berlin, 1933, t. II, p. 186, N 820.

⁵⁹ Buresch K. Op. cit., N 6.

⁶⁰ О брабевтах см. ниже, гл. III, с. 119 сл.

па Германика на собственные средства. По этому поводу община выделила шесть человек, которые в надписи, поставленной в связи с этим событием, названы ἐπιμελησάμενοι (IGRR, IV, № 635).

Следует, однако, отметить, что подобные обряды сохранились в деревнях еще в III в.

Любопытна в этой связи надпись из Лидии, поставленная общиной Сандайнеитов (Σανδαίνειτων) в честь Менофила, сына Клеомена, который выполнял свои обязанности по отношению к культуре «бога императора» — εὐσεβώς и по отношению к общине — φιλοδόξως, действуя так, чтобы угодить обеим сторонам, за что сельчане поставили в его честь почетный декрет (IGRR, IV, № 1155).

Очень часто культ императора в сельской местности сводился к постановке статуи очередного правящего «владыки вселенной». В деревнях далеко не всегда были храмы со жрецами и существовал разработанный ритуал этого культа. Чаше община ставила стацию императора в благодарность за какую-то помощь ей со стороны правящей власти. Иногда статуи императоров около храма или на центральной площади деревни (μεσοκόμιον) ставили разбогатевшие общинники, желавшие выслужиться либо перед римлянами, либо перед магистратами близлежащего полиса.

Видимо, подобный случай имел место с постановкой статуи Септимия Севера Пертинакса, которую воздвиг в местечке, находившемся на месте совр. Ночи (в 20 км к западу от Метрополя) Гай Аврелий Состен (ΜΑΜΑ, IV, № 125). На базе статуи размером 0,89 × 0,56 был высечен полный титул императора: τὸν γῆς καὶ θαλάσσης δεσπότην, αὐτοκράτορα, Εὐσεβῆς, τῶν σωτῆρα πάσης τῆς οἰκουμένης.

Эта статуя была поставлена в 197 г. и не от имени какого-нибудь полиса, а на личные средства (ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων) Гая Аврелия Состена.

Иногда в честь императора ставили статуи с благодарностью за ту или иную милость не отдельные лица, а целые деревни сообща. Например, в надписи IGRR, IV, № 1332 стацию Тиберия Клавдия Цезаря Германика ставит катойкия Тианоллитов (ἡ Τυανωλλειτῶν κατοικία).

Дарейкома построила на собственные деньги храм богам-императорам, римскому народу и богине Деметре Плодоносящей (Ἐξ Δῆμητρι Καρποφόρι). Отметим любопытный момент: община считала для получения урожая

недостаточным факт обращения к богам-императорам и добавила в этот декрет «для верности» богиню Деметру.

В сельской общине сооружались колодцы, источники на средства деревни или частных лиц, и их также посвящали, возможно, соблюдая определенный общепринятый в то время ритуал, римским императорам. Деревня, находившаяся на месте совр. Кассабы, посвятила построенный сельскими жителями источник Клавдию Цезарю Себасту Германику (IGRR, IV, № 1491). Катоикья Селинденов посвятила какое-то сооружение (τὸ ἔργον) отеческим богам и императору Адриану (IGRR, IV, № 1497).

Деревня, название которой в надписи не сохранилось, приняла какой-то почетный декрет в честь «автократора Цезаря Антонина Адриана и Марка Элия императора в четвертый раз» (IGRR, III, № 154). Стела, в которой сообщается об этом решении, была поставлена на центральной площади деревни (ἐν τῷ μεσοκομίῳ).

Интересно и посвящение императору из надписи IGRR, III, № 287, найденной в Исаврии. Флавиан Пий посвятил Марку Аврелию колоннаду из 25 колонн, окруживших, как портик, какую-то мастерскую (τὰ ἐργαστήρια).

Императору Тиберию Клавдию Себасту и Артемиде Себасте были посвящены храм и бани, построенные около него (IGRR, III, № 228).

Как о том свидетельствует надпись LBW, № 2480, жители метрокомии Зоравенов (μητροκομίας Ζοραουηνῶν) на собственные средства построили бани (τὸ βαλανεῖον) в честь победы императора Цезаря Марка Аврелия Севера Александра. К сожалению факт, послуживший основанием для данного декрета, неизвестен, однако несомненно, что перед нами одно из проявлений культа императоров в сельских местностях.

Из деревень известны посвящения, составленные по принципу «некое лицо — императору и деревне». Это напоминает те обращения общинников, которые ставились ими «Зевсу и кометам» — та же наивность и непосредственность. В качестве примера можно привести надпись ⁶¹, в которой сказано, что жительница поселения Татейкометов Корнелия Пульхра посвятила статую Артемиды «автократору Цезарю Траяну Адриану, богине Гере Сабине Себасте и катоикки Татейкометов» (τῇ Τατεικομητῶν

⁶¹ Buresch K. Op. cit., N 1.

κατοικία). Кстати, из этого же места (совр. Кассаба, в 45 км к северо-западу от Тмола) известны еще три посвящения императорам — Германику, сыну Друза (GIG, № 3452), Септимию Северу (№ 3458), императору Клавдию (№ 3453). Источники средств, шедших на организацию празднеств, связанных с культом императоров, были различны. Насколько можно судить по эпиграфическим данным, часть денег поступала из средств общины. В поставленных по данному случаю декретах отмечается обычно, что катойкия или кома проводят празднование на собственные средства (τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, ἐκ ἰδίων или ἐκ τῶν δημοσίων χρημάτων). Определенную сумму составляли также завещания и частные пожертвования. Так, например, житель катойкии Тейренов в Лидии часть своих денег и земельных угодий завещал катойкии при условии, чтобы доходы, полученные с этих земель, шли на ежегодное празднование дня рождения императора (IGRR, IV, № 1666: καθ' ἕκαστον ἔτος τῇ γενεθλίῳ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου τῶν Ἀυτοκράτορος. Имя императора в данной надписи отсутствует. Видимо, дедикатор делал свое пожертвование не в честь какого-то определенного императора; ему было неважно, кто именно стоит у власти, он хотел лишь обеспечить праздник в своей родной деревне.

Мотивы античного изобразительного искусства нередко появляются на рельефах и памятниках сельских районов Малой Азии. Интересен, например, вотивный рельеф на фрагментарной стеле 0,44 × 0,95 в честь человека, который поставил источник, выведя воду из... (в надписи сохранились слова τοῦ ὕδατος ἐκ...), опубликованной в МАМА, VII, № 140 из района Адрианополя (совр. Аркит Хан). На рельефе — крылатая Нике и две пары танцующих нимф, причем левые из них держат в руках кимбалы.

На саркофаге из Доган Хисара (1,14 × 2,21 × 1,21) имеются изображения головы Горгоны большого размера: на правой и левой стенке саркофага — по одной, на центральной — две, по обеим сторонам от *tabulae ansatae* (МАМА, VII, № 147). Интересно, что Аврелий Мнесифей, сын Калликрата, помимо античных мотивов, прибегает — в целях угрозы нарушителю — к формуле ὄρφαλα τέκνα λίποιτο χῆρον βίον οἶκον ἔρημον, широко распространенной в сельских общинах, особенно в центральных районах Малой Азии.



Саркофаг из восточной Фригии с фигурками эротов (МАМА, VIII, № 574)

Известен также фрагмент памятника, найденного в восточной Фригии в районе Гослу (МАМА, I, № 317), представляющий рельеф с головой Горгоны (размер 0,43 по вертикали и 0,42 по горизонтали). Надпись отсутствует, но обращение к античному мотиву в одной из далеких деревень восточной Фригии показательно само по себе.

Изображение это встречается и в других частях Малой Азии — в Галатии, в восточной части провинции Азии, Кари и др. (см. МАМА, V, VI).

Античные мотивы нередки на резьбе надгробных памятников и саркофагов. Так, на саркофаге, найденном в совр. Хоназе (МАМА, VI, № 51), изображены гирлянда, перевитая лентами, над ней — головы медуз, а справа и слева от медуз — фигуры Эрота. На том же саркофаге вырезана и фигура Nike.

Античные мотивы ярко проявляются и в стихотворных надгробных эпитафиях Малой Азии. Кто их сочинял, кто их писал — можно, конечно, только догадываться. Имена стихотворцев остаются неизвестными, авторство их в надписях не указывается. Для этих эпитафий характерно одно: они все написаны по античным образцам. Как правило в них упоминается Аид, есть злая Мойра, справедливая, но неумолимая Тюхе (см. МАМА, VII, № 201,

из Акшехира, восточная Фригия). Размеры этих эпитафий различны — от 5 до 20—25 строк, но основное их содержание более или менее стандартно и основано, в первую очередь на мифологических сюжетах.

Таким образом, к началу нашей эры боги греческого пантеона играли фактически ту же роль покровителей общины, ее сельского хозяйства, защитников жизни самого крестьянина, его близких, его скота и урожая, что и местные божества. Характерным было то, что греческие боги в сельских районах Малой Азии, сохраняя свои имена, приобретали туземные черты. Это не были уже боги, восседающие на Олимпе, вззирающие на всех с высоты, обращаться к которым можно было только в исключительных случаях. Общинник возносил им мольбы по любому поводу, который казался ему важным.

Популярными были все боги эллинского пантеона, но особенно Зевс. Функции его как бога-громовержца были заменены функциями верховного покровителя и защитника общины и крестьянина.

Дионис стал покровителем виноделов и виноградарей, культ его был распространен особенно в тех районах, где виноделие являлось определяющей отраслью сельского хозяйства. Там проводились специальные празднества и мистерии в честь этого бога. В сельских районах существовал и культ Деметры как богини плодородия, Артемиды, богини-охотницы, Аполлона, которого иногда местные жители отождествляли с богом Солнца. Распространен был культ богов священных и справедливых — *Ὅσιοι καὶ Δίκαιοι*, культ Дике, культ бога-спасителя. Богам античного пантеона, как и местным богам общины, поклонялись все сельские жители без каких-либо социальных ограничений. Религия общины была демократична. Она никому не запрещала возносить молитвы своему богу-покровителю, будь то раб, вольноотпущенник, свободный и полноправный общинник или крупный — по местным масштабам — землевладелец.

Боги античного пантеона по своим функциям подразделялись на локальных, — покровителей общины, имеющих их этникон, — и общегосударственных. Однако и те и другие имели одинаковые функции богов-покровителей сельского хозяйства. Они изображались на надгробных памятниках с различными сельскохозяйственными мотивами — колосьями или снопом зерна, гроздьем винограда,

сельскохозяйственными орудиями, пашущими или запряженными в плуг быками. В ряде районов Малой Азии, в которых было развито коневодство, Зевс и Аполлон изображались в образе бога-всадника; характерно, что обычно их облачали в местную фригийскую одежду. Боги античного пантеона в сельских районах Малой Азии, как и боги местные, имели свои храмы, своих жрецов, которые отправляли их культы, совершали религиозные обряды и празднества.

Изучение вопроса о проникновении богов античного пантеона и их ассимиляции в общине показывает, каким именно путем шел процесс эллинизации местного населения, какие черты приобретали эллинская мифология и религия в сельских районах Малой Азии.



СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭТИЧЕСКИЕ
ЭЛЕМЕНТЫ
В МИРОВОЗЗРЕНИИ ОБЩИННИКА

Религия оказывала влияние на все стороны жизни сельской общины. Особенно сильно оно проявлялось в сфере социальных отношений общины, ее отношений с окружающим миром. Религиозную окраску приобретали как союзы общины с окрестными полисами, деревнями и племенами, так и вражда с ними.

Интересен в этом отношении материал карийских городов — Аполлонии, Таб, Гераклеи, Себастополиса, Кидрамы. Здесь наряду с чисто греческими культами Аполлона и Артемиды существовал еще культ «богини с покрывалом», который Л. Робер, крупнейший исследователь истории Карики, определял как местный¹. Это легко можно проследить по изображениям на монетах. «Богиня с покрывалом» часто встречается, например, на бронзовых монетах Себастополиса. Она обращена в фас, рядом с ней высокая колонна, впереди два воина в касках, каждый из которых вооружен большим овальным щитом. По мнению Л. Робера, эти два воина-героя отождествляют две группы местного населения — горных и равнинных салейцев, живших вокруг Себастополиса в юго-западной Карики². Это изображение на ряде монет Себастополиса дополняется небольшой группой животных у подножия колонны. На одной из них, например на трупке лежащего оленя, сидит орел³. На монетах различных городов это изобраа-

¹ *Robert L. et. J. La Carie*, II, p. 297.

² *Ibid.*, p. 331.

³ *Imhoof — Blumer F. Kleinasiatische Münzen*, T. I. Bithynien. Wien, 1901, Pl. XXVI, 9.

жение варьировалось. На бронзовых монетах более позднего времени можно видеть орлов, машущих крыльями (см., например, находки в Улукое).

На монетах этих городов встречается изображение святилища «богини под покрывалом». отождествить эту богиню с одним из известных нам культов трудно из-за недостатка источников. Несомненно, однако, что она имела характер не локальный, поскольку изображения богини под покрывалом найдены также в Кидрамах, Табах, Гераклее. Возможно, что именно о ней говорится в надписи из окрестностей Кидрам времени Антонина Пия, поставленной при пожизненном жреце Матери богов Спарксены (Μητρὸς Θεῶν Σπαρξηνῆς) ⁴. Эта Матерь богов, вероятно, и была той местной богиней, которая изображалась на монетах юго-западной Карики. Отметим, что эпитет богини Σπαρξηνῆς с сочетанием ξη или ξα был типичен для Малой Азии. Возможно, что она отождествлялась с Μητρὶς Ὀρεῖα, святилище которой находилось между современными поселениями Медет и Килкили. Любопытна следующая подробность: этот культ был распространен в ряде карийских городов и деревень, за исключением лишь одного города — Аполлонии, где не обнаружено ни одной монеты этого типа, — обстоятельство, которое вряд ли случайно. Очевидно, по какой-то причине Аполлония не хотела иметь в обращении монет с изображением местной богини, культ которой связан с местным культом племен салейцев. Как отмечает Л. Робер ⁵, некоторый свет на эти обстоятельства проливают две надписи Аполлонии, правда, значительно более раннего времени, эпохи Селевкидов (вероятно, середины II в. до н. э.) ⁶. Одна из них поставлена в честь некоего Деметрия, который восхваляется за то, что наладил финансовые отношения между городом Аполлонией и племенами горных и равнинных салейцев. За пышными фразами декрета скрывается вполне определенный смысл: полис с подчиненной ему сельской территории начал взимать в виде налогов произвольно увеличенные суммы податей, а местные племена восстали и отказались выполнять это требование. Для

⁴ Robert L. et J. La Carie, II, № 188, p. 365 — надпись найдена в 4 км. на север от Кидрамы (совр. Багчекой).

⁵ Ibid., p. 297 sq.

⁶ Ibid., N 166, p. 285.

«нормализации» отношений городу пришлось отправлять специальное посольство.

В другой надписи ⁷ говорится об открытой борьбе местного населения против Аполлонии ⁸, борьбе, в которой в качестве посредника между враждующими сторонами выступил Родос. Обе стороны отправили на остров посольства и старались доказать свою правоту. В чем суть этого конфликта, источник, к сожалению, не сообщает. Можно, однако, высказать следующее предположение. Надпись датируется первой третью II в. до н. э. и была поставлена после 188 г. до н. э. Какова была политическая обстановка того времени? С начала II в. до н. э. города Карики находились под властью Родоса. Вторая македонская война, поражение Антиоха и мир в Апамее еще более укрепили положение Родоса, увеличившего свои владения. Возможно, что именно эту ситуацию использовали племена салейцев, восставшие против господства Аполлонии и отправившие на Родос посольство с просьбой перейти из-под власти Аполлонии под власть мощного в ту пору острова. Однако следует отметить, что какая-то часть салейцев поддерживала Аполлонию и решение не было единогласным: в декрете говорится лишь о какой-то части жителей, отправивших посольство на Родос (не случаен *genetivus partitivus* в словах ἀντικειμένους τῶν ἐγγυρίων) ⁹. Посольство салейцев успехом не увенчалось, и они были вынуждены остаться под властью Аполлонии. Недаром в упомянутом выше декрете в честь аполлониата Памфила говорится, что он заключил договор с родосцами, который был обращен на пользу городу.

Этот краткий исторический экскурс позволяет полагать, что и в более позднее время религиозные культы были тесно связаны с политической историей двух интесующих нас сторон — исконных сельских жителей Карики салейцев и греческого полиса Аполлонии. Приведенные эпиграфические и нумизматические данные позволяют сделать некоторые исторические выводы о взаимоотношениях местного населения и города, которому они были подчинены.

⁷ Ibid., N 167, p. 307.

⁸ В надписи определенно говорится πρὸς τοὺς ἀντικειμένους τῶν ἐγγυρίων. Слово ἀντικειμένους ближе всего можно перевести как «противоположные» или «отношения противников».

⁹ Robert L. et J. La Carie, II, N 167, p. 306.

Во-первых, следует оговорить, что эти общины именовали себя (εραϊ κοινά, что означало лишь то, что они группировались вокруг какого-то святилища, вероятнее всего, храма той Матери богов, о которой речь шла выше¹⁰. Однако данное обстоятельство мало чем отличало эти деревни от обычных сельских общин, а положение жителей этих «священных деревень» — от положения обычных общинников. Как справедливо отмечает А. Г. Периханян, «сельская и храмовая общины первоначально совпадали, как совпадали культовый и организационный центры общин. Общинная земля воспринималась как собственность божества»¹¹.

Во-вторых, эти общины обладали определенной долей самостоятельности и, используя политические конфликты того времени, пытались сами определить свой политический статус.

В-третьих. Зависимость деревень салеяцев от Аполлонии ограничивалась лишь уплатой налога, а не какими-либо другими видами повинностей.

В-четвертых. Характерным для того времени является факт, что конфликт между салеяцами и Аполлонией нашел свое выражение в религиозной сфере. «Богиня с покрывалом» была тем оружием, которым сражались салеяцы с Аполлонией и Аполлония — с салеяцами.

Приведенная конфликтная ситуация была нарушением обычного положения вещей, о котором свидетельствует, например, серия надписей из деревни Лирботонов, находившейся на землях города Перги в Памфилии (SEG, VI, № 672—674, 676). Жители этой деревни, кроме своего деревенского культа Аполлона Лирботона, вынуждены были поклоняться также Артемиде Пергае, главному божеству города Перги, ставить ей храмы, организовывать празднества и совершать жертвоприношения.

Крупные землевладельцы деревень должны были тратить часть своих доходов на религиозные празднества, постройку храмов, постановку статуй и т. д. В качестве примера приведем историю знатной семьи из деревни Лирботонов. В серии надписей из этой деревни¹² упоми-

¹⁰ См. гл. I.

¹¹ Периханян А. Г. Храмовые объединения Малой Азии и Армении в IV в. до н. э. — III в. н. э., с. 83.

¹² SEG, VI, № 672, 673, 674, 676, а также, возможно, 678, 681. См. также: Broughton T. R. S. Roman Asia, в серии: Frank T. An Eco-

наются члены одной семьи, имевшей там значительные земельные владения. Родословная этой семьи, насколько можно проследить по ряду последовательных по своему хронологическому порядку надписей, относящихся ко II в. н. э., следующая:



Родословная знатной семьи из деревни Лирботонов

Возможно, что боковой ветвью этой же семьи были Гермей, сын Аполлония Гермейя, и Тем (Θέμος), сын Артемидора, погребенные в саркофаге на кладбище той же деревни, и жрица богини Деметры Арета, дочь Деметрия.

Члены семьи владели значительными земельными участками. Так, лишь один из них, Муас, сын Стасия, оставил в пожизненное пользование своей матери, а после ее смерти завещал храму бога Аполлона, покровителя данной деревни, земли в трех различных местах — Байе, Τρίσιν Ἐλέαις и Ἀρχαία. Другой член семьи, Менней, сын Тимофея, оставил в наследство 1500 денариев на покупку участка, доходы с которого должны были тратиться на устройство пиршеств для всех совершеннолетних жителей деревни и на жертвоприношения богу Аполлону. Третий представитель этой семьи, Тимофей, сын Меннея, тоже, видимо, обладавший немалым количеством земель, на свои деньги отстроил принадлежавшую деревне Лирботонов башню. Назначением ее было служить убежищем от грабителей для земледельцев, обрабатывавших свои земельные участки. Таким образом, все перечисленные члены семьи являлись крупными по тем масштабам землевладельцами. К сожалению, источники не позволяют определенно ска-

onomic Survey of Ancient Rome, 2 ed., vol. IV. Baltimore, 1938, p. 784.

зять, являлись ли они разбогатевшими общинниками или уроженцами города Перги, приехавшими в деревню Лирботонов. Больше, однако, оснований для первого предположения: вряд ли пришельцы стали бы заботиться о местном культе Аполлона, устраивая религиозные пиршества на собственные деньги или отстраивая башни для крестьян.

К боковой ветви той же семьи принадлежала жрица богини Деметры Арета, дочь Деметрия, из деревни Лирботонов (SEG, VI, № 672), которая посвятила этой богине, построив на собственные средства, башню с двускатной крышей (τὸν πύργον δίσκετον). Наличие жрицы Деметры в деревне указывает на существование там «официального» общедеревенского культа богини. Показательно также, что жрица Арета принадлежала к семье местных крупных земельных собственников и входила в состав деревенской аристократии. Таким образом, вся жизнь этой богатой сельской семьи определялась их «взаимоотношениями» с религией, с культами, с жрецами. Не последнюю роль играли здесь и жертвования, делаемые ими в пользу храмов.

Отношения долгового рабства также испытывали непосредственное влияние и контроль местного деревенского культа (или культов, поскольку в одной и той же деревне их могло быть несколько), деревенской религии, деревенских жрецов. В качестве примера можно привести свидетельство надписи, поставленной жителями лидийской катойкии Тадзенов, находившейся на земле Филадельфии¹³. Целесообразно привести ее текст полностью, несмотря на его плохую сохранность: «Мену Петраейту и Мену Лабану. Метрофан и Флавиан, сыновья Филиппика, были оставлены родителями сиротами, и девять человек в деревне злоумыслили против них и тайком похитили из их дома списки пахарей и другие записи, и, так как они были опутаны заимодавцами, катойкиа Тадзенов, считая это позорным... и божество отомстило, наказало и погубило злоумышлявших против них...» (текст конца надписи неясен).

¹³ Buresch K. Aus Lydien, S. 113 = IGRR, IV, N 1381. Об этой же надписи см. Steinleiter F. Die Bericht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. München, 1913, S. 33—34; Периханян А. Г. Указ. соч., с. 103 сл. См. также: Magie D. Roman rule in Asia Minor. Princeton, 1950, p. 1022, n. 69.

Видимо, в упоминающихся в надписи «списках пахарей» (ἀρόντων ἐγγράφα) и других записях (ἑτέρα εἶδη)¹⁴ имеется в виду не перечисление имен общинников, а указание на определенную задолженность общинников в уплате форося или выполнении литургий. Предположение это подтверждается и упоминанием в тексте надписи о заимодавцах, в зависимость от которых попали девять человек (ὑπὸ δανείστων). Есть основания предполагать, что похищенные документы представляли собой записи, сделанные для всей общины, а не «индивидуальные обязательства, хранившиеся в доме члена общины», как считает А. Г. Периханиян¹⁵.

Можно думать, что упоминающийся в надписи катоик Тадзенов Филиппик, отец двух малолетних детей, выполнял в общине какие-то административные функции, а возможно, был комархом и финансовую отчетность деревни хранил у себя дома.

Следует отметить также, как сурово община расправилась с теми девятью крестьянами, которые хотели украсть эти документы и избавиться от своих финансовых обязательств. Слова «божество погубило злоумышлявших» вполне определенно свидетельствуют об этом. Интересен религиозный характер этого документа. Во-первых, он начинается с посвящения двум божествам — Мену Петраейту и Мену Лабану. Оба этника Мена — и Петраейт, и Лабан — из других надписей неизвестны. Появление их в надписи катоикки Тадзенов не совсем понятно: Мен, покровитель этой катоикки, должен был иметь этникон Тадзен и именоваться Мен Тадзен. Почему жители катоикки Тадзенов посвящают эту надпись Мену — покровителю двух других деревень, при нынешнем состоянии источников представляется загадочным. Не совсем ясен и конец надписи: какое именно божество подразумевается под словом θεός и почему оно не названо Меном, как это имело место в начале надписи? Не следует удивляться, однако, тому обстоятельству, что расправе над девятью общинниками, была придана религиозная окраска — их, конечно, наказало и погубило не божество, а

¹⁴ Выражение ἑτέρα εἶδη не совсем ясно и в других малоазийских надписях не встречается. Тут, видимо, имеются в виду в отличие от списка пахарей какие-то другие записи, в которых указывалось на задолженность общинника.

¹⁵ Периханиян А. Г. Указ. соч., с. 104.

сход общинников, вся катойкия в целом, но облечено это было, по обычаю того времени, в религиозную форму.

Важно поставить вопрос о том, связано ли было поклонение различным божествам с теми или иными социальными слоями. Другими словами, имелась ли в религии сельских общин та тенденция, которая затем очень отчетливо прослеживается в раннем христианстве, представлявшем себя как религия «труждающихся и обремененных», которым оно сулит утешение?

Приведем ряд примеров.

Одним из источников, дающих представление о социальных моментах в организации религиозных культов, о тех социальных слоях общины, которые принимали участие в поклонении сельским божествам, свидетельствует надпись из Кизика, изданная Ф. Хазлуком¹⁶. Следует привести ее текст, состоящий из двух частей (А и В), полностью:

«А. Зевс Халадзий, Спаситель, при Дионисии...

В. Фракиокометы посвятили богу стелу за хороший урожай, за невредимость плодов, а также за здоровье и спасение землевладельцев (γεωκτητῶν), пришедших к богу (τὸν σωερχομένιον ἐπὶ τὸν θεόν) и живущих (κατοικοῦντων) в деревне фракийцев. Медий, сын Стратона, богу и кометам, будучи первым диойкетом деревни, стелу на собственные средства восстановил».

Эта небольшого размера стела (0,62—0,82 м) I в. до н. э., найденная в Пандерме в хорошей сохранности, состоит, по мнению издателя, из двух частей. Более древней он считает надпись А, более поздней — В. Само по себе утверждение о одновременности написания двух частей этой надписи — безусловно правильное. Об этом совершенно определенно говорится и в тексте надписи — Медий, сын Стратона, восстановил ее (ἀποκατέστησεν) на собственные средства. Более поздней правильнее считать только ту часть, которая начинается со слов «Медий, сын Стратона», и до слова «восстановил».

Интересны сложившиеся в этой деревне социальные отношения. В надписи упоминаются следующие категории: первая — γεωκτηται (букв. «землевладельцы»), вторая — объединившиеся вокруг божества, третья — живущие в деревне.

¹⁶ Hasluck F. Op. cit., p. 21—23, N 4.

Термин $\gamma\epsilon\omicron\kappa\tau\iota\tau\alpha\iota$ вызвал различные толкования. Ф. Хазлук видел в них людей, которые могли арендовать землю у Кизика¹⁷. М. И. Ростовцев высказал предположение, что под геоктитами следует понимать крестьян, кометов¹⁸. И. С. Свенцицкая говорит, что «геоктиты были людьми, получившими право на индивидуальное владение землей в пределах этой деревни. К сожалению, нельзя выяснить, были ли они гражданами полиса или выделились из сельской общины»¹⁹.

Из всех вопросов, поставленных данной надписью, наиболее интересным представляется тот, на который дал неточный ответ М. И. Ростовцев и не дали никакого ответа Ф. Хазлук и И. С. Свенцицкая, а именно — были или нет геоктиты кометами, а в конечном счете — членами общины.

Для решения этого вопроса следует отметить одну деталь надписи, не использованную предшествующими исследователями: за здоровье и спасение этих трех категорий — геоктитов, объединенных вокруг божества и живущих во Фракиокоме, — ставит надпись четвертая категория жителей этой деревни — кометы Фракиокоме, т. е. тем самым первые три категории кометами не являлись. Остановимся еще раз на каждой из них в отдельности. $\Sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$ ἐπὶ τὸν θεόν И. С. Свенцицкая переводит как «объединенные вокруг божества»²⁰. Однако глагол $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ означает не только «объединяться», но и «сходиться, собираться». Поэтому кажется более правильным $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$ перевести не как «объединенные», а как «собравшиеся». Т. е. тем самым здесь подразумевается не определенная социальная категория сельских жителей деревни, а люди, пришедшие из сельской округи на какой-то «престольный» праздник, по какому-то единичному случаю. Ближайшее к этому толкование слов $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ ἐπὶ τὸν θεόν дает и Ф. Хазлук, приводя термин τοῦ θεοῦ συναγωγή («собрание, сходка») в одной из надписей Лесбоса и сопоставляя $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$ с $\sigma\upsilon\mu\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota$, что означает

¹⁷ Ibid., p. 23 sq.

¹⁸ Rostowzew M. Studien zur Geschichte des römischen Kolonates. Leipzig und Berlin, 1910, S. 263, Anm. 1.

¹⁹ Свенцицкая И. С. Зависимое население на землях городов Западной Малой Азии в период эллинизма. — ВДИ, 1957, № 3, с. 97.

²⁰ Там же.

«приходить, сходиться»²¹. Случаи обращения к божеству лиц, собравшихся по поводу моления или ритуальных обрядов, не представляли чего-то исключительного и довольно широко известны из малоазиатской эпиграфики. Предположение о «единичности» подобного собрания подтверждает и самый текст анализируемой надписи фракиокометов. Вспомним, что на поклонение божеству (*ἐπι τὸν θεόν*) собрались как «пришедшие», так и «живущие» в деревне фракийцев. Тем самым и во втором термине — *κατοικοῦντες*²² — также нельзя видеть социальной категории кометов Фракиокоме. Возможно, что и геоктиты также не относились к числу живущих в деревне, владея землями по соседству, а живя — в Пандерме или даже в Кизике.

Трудно сказать, что это были за люди. Определенно можно лишь утверждать, что геоктиты и кометы — различные социальные категории, поскольку геоктиты не были членами общины. Мнение И. С. Свенцицкой, что геоктиты имели право владеть землей в пределах деревни²³, ничем не подтверждается. Кометы Фракиокоме выступают как некая единая социальная категория, от своего имени выносящая какие-то решения и ставящая декреты. Эти кометы, члены общины, противопоставляют себя всем другим социальным категориям комы — и тем, кто живет в деревне, но не является членом общины, и тем, кто приходит туда из соседних местностей на религиозный праздник, и даже тем, кто имеет право владеть землей. Следует, однако, отметить, что все эти социальные категории были объединены своей религиозной принадлежностью: они поклонялись все, без всякого различия, одному и тому же божеству, праздновали одни и те же праздники, отправляли одни и те же обряды.

Поклонение различным локальным общинным божествам не связано было с какими-либо социальными различиями. Их культы отправляли и сельская аристократия, и рядовые общинники, и рабы, и вольноотпущенники. В то же самое время локальные божества считались покровителями и общины в целом, и каждого общинника в отдельности. Этим объясняется то обстоятельство, что

²¹ *Hasluck F.* Op. cit., p. 21 s|q., N 4.

²² Здесь этот термин употребляется не в значении «военные поселенцы», а в смысле «живущие, обитающие».

²³ *Свенцицкая И. С.* Указ. соч., с. 97.

встречаются посвящения божеству, сделанные от лица той или иной деревни, наряду с посвящениями одного лица или одной какой-нибудь семьи. Так, жрец возносит просьбы Зевсу и Аполлону за здоровье всех кометов — без исключения и без каких-либо социальных градаций (ὄπιρ τῆς αὐτοῦ σωτηρίας καὶ τῶν χωμῆτων πάντων — МАМА, V, № 173). В то же самое время вольноотпущенники или рабы Карик и жена его Эльпида обращались к Зевсу Бронтону с просьбой о спасении всех своих родственников (бросаются в глаза последние слова, особо выделенные в надписи — возможно, речь об этом шла во время какой-то эпидемии).

На отсутствие социальных градаций при отправлении религиозных культов указывают также обращения и посвящения в молитвах «богу и кометам» (τῷ θεῷ καὶ τοῖς χωμῆταις)²⁴. На ту же характерную черту религиозных верований в сельской местности указывает и следующее обстоятельство: к божеству обращались все жители общины, а не какие-то ее социальные слои; все, вознося молитвы богу, были равноправны перед его лицом. Не случайны поэтому надписи в честь того или иного бога, поставленные от имени «мужчин и женщин, свободных и ойкетов»²⁵.

Интересно посвящение Зевсу и господам — Διὶ καὶ τοῖς κυρίοις, встречающееся в надписи из окрестностей Эзан²⁶. Кометы верили, что божество — покровитель деревни — разделяет все их интересы, заботится об их урожае, сохраняет их скот. Именно такая непосредственная связь бога и жителей делала естественными упомянутые выше обращения.

Стелы с посвящениями тем же самым богам — покровителям общины — ставили не только полноправные общинники, но и неполноправные — и рабы, и вольноотпущенники. Характерна стела, поставленная неким Асклепсом (Ἀσκληπίς) своей сожительнице Аммии и сестре Трепте (Θρεπτή). Изображение на этой стеле (МАМА, VII, № 337, размер 1,35 × 0,53), найденной в восточной

²⁴ JHS, XXIV, 1904, или, например, посвящение в ВСН, XVII, 520.

²⁵ КР, III, р. 18, sq., № 18; Sokolowski F. Op. cit., р. 53, № 20 из окрестностей Филадельфии, I в. до н. э., поставленная в честь Диониса.

²⁶ IGRR, IV, N 557-LBW, III, N 851.

Фригии (совр. Синанли), любопытно: два орла с распущенными крыльями, обращенные головами друг к другу. Около орлов — готовые опуститься им на голову голуби. Надпись, имеющая символическое посвящение богам и изображение, поставлена, вероятнее всего, сельскими рабами, о чем можно судить по слову $\theta\rho\epsilon\pi\theta\eta$, использованному там в качестве женского имени, отсутствию в их именах патронимикона и термину $\sigma\upsilon\lambda\beta\iota\omicron\nu$. Предметы, нужные покойным в загробной жизни, — те же, что и на всех надгробных памятниках полноправных общинников: зеркало, веретено и прялка; показательно, правда, отсутствие ключей и молоточка для стука в дверь. Судя по внешнему виду и размеру памятника, эти люди не были бедняками, но возможно, что своего дома у них не было и жили они у господина, отпустившего, а может быть, и не отпустившего их на волю. Во всяком случае, их неполноправный статус несомненен. Однако они ставят посвящение тому же божеству — Зевсу, что и полноправные общинники, изображая его символ в виде двух орлов на своем надгробном памятнике. Имеются также вотивные стелы неполноправных сельских жителей с изображением либо двух, либо одного льва — символа Матери богов.

Стелу с изображением двух львов, хорошо и реалистически выполненных (МАМА, VII, № 112, размер 0,67 × × 0,87), ставит Гай своему сыну Бассу. Оба эти имени — без патронимикона — римского происхождения. Тем не менее, несмотря на римские имена дедикаторов, у них на надгробном памятнике есть местный, малоазийский символ Матери богов — два льва.

Есть еще одна стела с изображением льва (МАМА, VII, № 14а), поставленная С. Rubrio С. f. Pop. с. Rubrius Optatus patrono pietatis causa. Ниже та же надпись по-гречески: $\text{Ὀπτάτος Γαίωι Ροβρίωι πατρώνη φιλοστοργίας ἔνεκε}$. По шрифту Калдер относит надпись ко времени Нерона. К той же семье относится и другая надпись (№ 14 б), поставленная Рубрией. Таким образом, следует отметить, что неполноправные римляне, жители какой-либо из деревень в районе Лаодикеи Комбусты или императорского имения, находившегося в этой округе, приняли вместо исконных римских культов восточный культ Матери богов.

Изображение льва мы видим и на надгробном памятнике (МАМА, VII, № 118, поставленном Татейсой своему



Надгробный памятник, поставленный госпожой своей рабыне (МАМА, VII, № 369)



Надгробная стела с изображением льва и пахущих быков (МАМА, VII, № 32)

мужу Кидрамуесу (оба имени без патронимикона). Оба этих сельских жителя (район Тириея, в совр. Ильгине, — может быть, античная Лагина) — неполноправны. Имя мужа — *Κιδραμουεζ*. Л. Згуста считает, что оно было восточнофригийским²⁷.

Матери богов ставит votивную стелу жительница деревни Дзидзиммены Дада, домашняя рабыня (МАМА, I, № 2). Той же богине возносили молитвы и богатые люди: Иман, сын Левкия, полноправный гражданин, воздвиг в честь Матери богов на собственные средства *περίβολον* (МАМА, I, № 2а).

О социальных мотивах в посвящениях Зевсу Бронтонту можно судить по надписи МАМА, V, № 128, найденной в окрестностях Дорилея (около Авдана) и поставленной Романом, сыном Эпафродита, вместе с его сожительницей Асклепией и детьми в честь Зевса. О социальном положении дедикатора позволяет судить, во-первых, имя его отца Эпафродита (характерное имя раба) и наличие у него сожительницы, а не жены. Скорее всего, Роман был сначала рабом, а затем вольноотпущенником. Поставленная им в честь божества стела — алтарь $1,06 \times 0,50$ с акротерием. Над надписью — головы двух быков в яре.

Аналогична другая стела из того же Авдана, посвященная Зевсу Бронтонту (МАМА, V, № 134, размер $1,32 \times 0,66$) с акротерием, с изображением голов двух быков в яре. Поставившая ее Архестрата, имя которой упоминается без патронимикона, видимо, также не была полноправной гражданкой общины. Карик и Эльпида ставят стелу Зевсу Бронтонту за здоровье всех своих (МАМА, V, 129, из Авдана, размер $1,63 \times 0,65$) — они также не имеют патронимиконов. Число таких стел из Авдана с посвящением Зевсу Бронтонту велико. Это МАМА, V, № 130, 131, 134 и др. Любопытная деталь: надпись ставится в честь усопшего и Зевса Бронтона. Например МАМА, V, 137: жена ставит своему мужу *Βοισαγαρω* *καὶ* *Διὶ* *Βροντῶντι*.

Раб (*δοῦλος*), имя которого не сохранилось, ставит votивный памятник Зевсу Бронтонту (МАМА, V, № 16, размер $0,56 \times 0,36$, из Эскишехира).

Зевсу Оркаманейту поклонялись Муна и Дада, неполноправные жители деревни Оркаманы, не имеющие в сво-

²⁷ Zgusta L. Op. cit., S. 229, § 603—3.



*Надгробная стела с изображением богини и двумя гирляндами
(МАМА, VII, № 126)*



*Вотивный рельеф с изображением Зевса
(МАМА, VIII, № 403)*



*Надгробная стела Таты и Суса отцу Эпагату
(МАМА, VII, № 504)*



Надгробная стела с изображением быков
(МАМА, VII, № 417)

их именах патронимикона (МАМА, VI, № 242). Ему же поклонялся Эпиктет, житель той же деревни, судя по его имени, — раб или вольноотпущенник (МАМА, VI, № 243).

Посвящение Зевсу в МАМА, VI, № 244 тесно связано с изображением на предыдущем рельефе. Это посвящение делает некий Монтан (*Μοντανός*), также не имеющий в своем имени патронимикона. Голова Зевса сходна с изображениями на рельефах, о которых говорилось выше. Как и в № 243, Зевс без головного убора, с бородой, волосы кудрявые, с пробором посредине, спускаются до плеч. Дедикатор, Монтан — также, видимо, неполноправный житель деревни, находящейся неподалеку от Оркаманы (от Ахата, где найдено посвящение МАМА, VI,

№ 244, до Баназа, где размещалась деревня, около 12 км к северо-востоку).

Для характеристики социальных слоев сельских поселений, обращавшихся с молитвами к тем или иным богам, показательна также надпись наемного работника (*μισθωτής*), имя которого издателями предположительно восстанавливается как [Καρτ]ο[φο]ρος и которое не имеет патронимикона (МАМА, IV, № 113а). Этот неполноправный сельский житель ставит votивный памятник сразу двум «главным» божествам сельского пантеона — Гелиосу и Зевсу. Интересны изображения на памятнике: помимо орнамента, — орел и голова быка. Причина постановки памятника неизвестна. В данном случае также неполноправие сельского жителя, возможно даже, не принадлежавшего к числу рядовых общинников и бывшего сезонным наемным рабочим, не могло служить препятствием

при обращении его к любому божеству античного пантеона, к какому бы этот житель ни пожелал.

Подобный «демократизм» религии в сельских районах Малой Азии создавал устойчивую опору языческим культурам в различных социальных слоях сельского населения и противопоставлял христианству свою, искони существовавшую религию, дававшую утешение и надежды любому жителю сельской местности — в равной мере как разбогатевшему общиннику, так и сельскому рабу.

В сельской общине имелись народное собрание и комархи, осуществлявшие «гражданскую» власть, и жреческая прослойка, выполнявшая религиозные обязанности, тем не менее резкого разграничения функций между ними не было. В число «дел» народного собрания входила установка статуй и почетных декретов в честь императоров и различных благодетелей (IGRR, IV, № 1332, 1343). Насколько можно судить по ряду надписей, это делалось на денежные средства общины, которыми распоряжалось народное собрание. В частности, оно принимало решения о строительстве и восстановлении храмов в честь местных деревенских богов (IGRR, IV, № 1352, 1245).

В различных общинах роль народного собрания не была однородной. В одних, как, например, в Кастолле (OGIS, № 488), народное собрание было подчинено герусии и, видимо, имело меньшее значение, чем последняя. Здесь в определенной степени сказалось разлагающее влияние на общину товарных и рабовладельческих отношений полиса, в результате чего выделилась деревенская верхушка, захватившая власть в свои руки. Здесь функции народного собрания сводились к «торжественно-ритуальным» обрядам, установке статуй и почетных декретов, проведению богослужений и религиозных празднеств. Народное собрание не имело законодательной власти.

В ряде же общин народное собрание решало все основные вопросы жизни деревни.

Должностными лицами, выполнявшими административные и религиозные функции в общине, были комархи и брабевты. Определенные административные функции имели и жрецы этих общин. Всем сходом, всем народным собранием сельские общины принимали решения о чествовании своих благодетелей на празднованиях, имевших определенно религиозную окраску и часто сопряженных с об-

ращением к богам-покровителям. Так, в одной из лидийских катойкий увенчиваются золотыми венками члены одной романизированной семьи, ставшей благодетелями, «эвергетами» этой катойкии²⁸, возможно, являвшиеся вольноотпущенниками Марк Антоний Метродор и Марк Антоний Глюкон. Самый факт увенчания золотыми венками на средства общины в эпитафике сравнительно редок, поэтому можно предположить, что Метродор и Глюкон оказали какие-то выдающиеся по своей щедрости благодеяния. Очевидно, последние в равной мере касались всех жителей, поэтому в чествовании принимала участие вся катойкия. Для большей торжественности решение (названное, как и в полисах, *φίσιμα*) было высечено на стеле белого мрамора и выставлено для публичного обозрения. Особенно пышно звучит последняя фраза этого декрета «навек должно остаться в памяти благодеяние (εὐεργεσία) этих мужей и благодарность катойков».

Народное собрание катойкии Сасотра, принадлежавшей Филадельфии, также принимает решение о почестях жителю катойкии на своем сходе²⁹. В связи с данной надписью возникает вопрос о происхождении этих благодетелей. Поскольку почитаемое лицо, Аврелий Антонин, имел этникон *Φιλαδέλφηνος*³⁰, житель Филадельфии, следовательно, он не был общинником, а приехал в катойкию из города Филадельфии, на землях которого Сасотра была расположена. Эта лидийская надпись — одна из немногих, которая указывает на происхождение этих благодетелей: они, видимо, не всегда были местными уроженцами, среди них определенный процент составляли жители тех городов, на землях которых эти общины находились.

Увенчание тех или иных благодетелей сельских общин принимало характер религиозных обрядов и было связано с общедеревенскими празднествами, к которым оно иногда приурочивалось. Проводили эти празднества совместно административные и религиозные власти деревни — комархи и брабевты, несомненное участие в их организации принимали жрецы.

²⁸ Buresch K. Op. cit., N 23.

²⁹ Ibid., N 48.

³⁰ Форма этника *Φιλαδέλφηνος* вместо официального *Φιλαδέλφεις* упоминалась в более позднее время и имеется у Стефана Византийского (напр., ¹Ἀπάμεια-²Ἀπαμῆος-³Ἀπαμῆνος).

Большинство деревень имело двух комархов, которые воплощали в себе верховную общинную власть, часто выполняя и религиозные функции. По сообщению одной из надписей, они избирались ежегодно (SEG, VI, № 6). Однако на этом основании еще нельзя сказать, что подобный порядок имел место во всех без исключения общинах. Возможно, что в ряде деревень комархи исполняли свои функции по нескольку лет подряд.

Число комархов также, видимо, не было всюду одинаковым. Имели место случаи, когда в деревне по тем или иным причинам был только один комарх (например IGRR, III, № 886).

Комархи выполняли самые разнообразные обязанности. Известно, например, что оба комарха катойкии, находившейся в Кассабе (Лидия), наблюдали за возведением статуи Афродиты, поставленной на деньги богатой женщины Корнелии Пульхры (IGRR, IV, № 1492). Иными словами, комархи выполняли функции эпимелетов. Возможно, они взялись за это дело ввиду его особой важности — статуя была посвящена императору Адриану и его жене Гере Сабине (надпись эту ее первый издатель К. Буреш датирует 126—136 гг.)³¹.

В обязанности комархов входило также проведение различных земельных операций. В деревне Лирботонов, например, принадлежавшей городу Перге, комархи сдавали в аренду землю, полученную комой по завещанию от одного из богатых общинников³², часть денег они отдавали в сокровищницу Аполлона, божества — покровителя общины, а другую — на проведение ежегодных празднеств, приуроченных к дню рождения дедикатора.

Относительно других должностных лиц деревни, исполнявших религиозные функции, — брабевтов — из источников известно сравнительно мало. Д. Маги считает, что именно брабевты были первыми официальными лицами деревни. В историографии высказывалось мнение о религиозном характере этой должности. Например, Канья определяет ее следующим образом: «*Pagorum et collegiorum annui magistratus, qui sacra ritu celebranda et honores tribuendos communi pecunia curabant*» (IGRR, IV, прим. к № 1304). Ту же точку зрения разделяет Д. Маги, кото-

³¹ Buresch K. Op. cit., S. 1, N 1.

³² Вероятно, размер их был немалым — это было три участка в различных местностях (SEG, VI, N 673).

рый отмечает, что обязанностью брабевтов было увенчание и награждение почетными декретами, а также наблюдение за жертвоприношениями и религиозными празднествами.

Религиозный характер этой должности многократно подтверждается источниками. Участие брабевтов в религиозных празднествах выражалось, видимо, в покупке масла, хлеба и животных для жертвоприношения и задачи их народу³³.

Однако функции брабевтов, безусловно, отличались от обязанностей жрецов: первые исполняли своего рода финансовые, а может быть, и «хозяйственные» поручения, связанные с жертвоприношениями. Возможно, что одной из обязанностей брабевтов было также наблюдение за строительством сооружений культового характера — храмов, алтарей и т. п. (IGRR, IV, № 1497). Немалое значение имело и отправление императорского культа. Так, брабевты катойкии Селинденов, расположенной на землях Кайсарей Трокеты, Гераклид, сын Аполлония, и Тиберий Юлий Кайкилиан выполняли обязанности эпимелетов при строительстве какого-то сооружения, посвященного императору Адриану (IGRR, IV, № 1497). Нам недостаточно известно, из каких социальных слоев избирались брабевты. Можно сказать лишь на основании одной из надписей (IGRR, IV, № 1304), что эта должность не была пожизненной и брабевты избирались ежегодно (в этой надписи они прямо названы *οἱ κατ' ἐνιαυτὸν τασσόμενοι βραβεύται*). Показательно слово *τασσόμενοι* — «избиравшиеся». Видимо, избирались они народным собранием общины из числа общинников.

Следует отметить также и финансовый характер этой должности, о чем вскользь говорит Канья: «*communī pecunīa curabant*». Очевидно, брабевты были обязаны не только заботиться о финансах общины, но и собирать деньги, которые уплачивались в качестве государственного налога. О размере налога и о порядке этого сбора внутри общины источники ничего не сообщают. Однако известно, что в деревнях, принадлежащих городам, брабевты сдавали эти деньги номофюлаку, а тот передавал их в императорскую казну. Вероятно, при этом имели место зло-

³³ Buresch K. Op. cit., N 6; IGRR, IV, N 1348, где термин *ἀρτοκρέα* Канья трактует как «*panis cum carne, visceratio*».

употребления, так как, например, мостены восхваляют помофюлака Менодора Тютейда, который передавал все деньги, собранные брабевтами мостенов, в императорскую казну и ничего не утаивал (IGRR, IV, № 1348). К сожалению, в этой надписи не указывается, с какой целью собирались деньги, но, вероятно, то была ежегодная подать римлянам³⁴.

Обязанности брабевтов в деревнях чрезвычайно отличались от того, что имело место в полисах, где βραβευτής — распорядитель и судья на общественных играх, вручавший награду победителю.

Любопытно отметить, что во всех известных нам упоминаниях о брабевтах подчеркивается, что они избирались сроком на один год, — очевидно, это обстоятельство имело существенное значение для жизни общины. Например, в надписи из Гжок Кажа у подножия Тмола (I—II вв. н. э.) говорится о τῶν κατ' ἐνιαυτὸν βραβευτῶν³⁵ или упоминаются также οἱ κατ' ἐνιαυτὸν τασσόμενοι βραβευταί (IGRR, IV, № 1304). Встречаются и οἱ κατ' ἐνιαυτὸν ἀποδεικνύμενοι βραβευταί (ΚΡ, I, № 183) или οἱ κατ' ἐνιαυτὸν αἰρούμενοι βραβευταί³⁶. Эти три причастия — τασσόμενοι, ἀποδεικνύμενοι, αἰρούμενοι — несколько отличаются друг от друга по смыслу: первое из них (от глагола τάσσω) имеет значение «назначаемые», второе близко по смыслу к первому, третье (от глагола αἰρέω) обозначает «избираемые». Различия эти, видимо, существенного значения не имеют — во всех перечисленных выше случаях брабевтов избирало или назначало народное собрание общины.

Как правило, брабевтов в комах было два. Встречается лишь один случай, из всех нам известных, когда деревня имела одного брабевта: это деревня около Кулы в Лидии (ΚΡ, I, № 183). Чем объясняется подобная особенность, неизвестно, но, вероятнее всего, это просто случайность.

Таким образом, для характеристики должности брабевта важны следующие обстоятельства. Во-первых, что брабевтов избирало или назначало народное собрание деревни; во-вторых, этих должностных лиц было два; видимо, таким способом обеспечивался известный контроль за

³⁴ Tac. Ann., II, 17; CIL, X, N 1624.

³⁵ Buresch K. Op. cit., N 6.

³⁶ Ibid., S. 10.

финансовой деятельностью брабевтов; в-третьих, они назначались на очень короткий срок — их полномочия были действительны только один год. Вероятно, это также имело целью предотвращение возможных злоупотреблений, связанных с распоряжением финансами сельской общины. К сожалению, неизвестно, в какой именно форме брабевты отчитывались перед общиной. Во всяком случае, можно предположить, что народное собрание, которое ежегодно их назначало, требовало от них и ежегодного отчета.

Следует подчеркнуть черты различия и сходства между должностями комарха и брабевта. Комархи, как и брабевты, избирались обычно по два человека на один срок, что исключало опасность единовластия и подразумевало определенный контроль за деятельностью каждого из них. Однако между должностью комарха и брабевта имелось существенное различие. Комархи могли избираться на различный срок, который в надписях даже не всегда указывался. Срок полномочий брабевтов точно определялся и длился только один год; это, как говорилось выше, определялось их финансовыми обязанностями.

Источники ничего не сообщают о соотношении сил в общине и субординации должностей. Можно предположить, что функции комарха и брабевта были разграничены, и оба они отчитывались перед народным собранием.

На основании эпиграфических памятников можно сделать одно наблюдение: в надписях сельских общин часто упоминаются народ, народное собрание и сравнительно редко ³⁷ — комархи и брабевты, осуществлявшие фактически исполнительную власть.

О жрецах и жреческих коллегиях в надписях из сельских поселений сообщается сравнительно немного, значительно меньше, чем о божествах, культы которых они отправляли. Упоминания эти делались примерно по следующей схеме: «такой-то — жрец, или первый жрец, или пожизненный жрец — ставит надпись или декрет в честь такого-то бога», или: «такому-то жрецу его родственники поставили надгробный памятник» (например: «Аполлонию Менофилу, пожизненному жрецу, дочь Эфианасса и родственники Аполлоний, Паулин и Деметрий поставили памятник». — МАМА, IV, № 302).

³⁷ Так, например, о брабевтах в Лидии говорится в КР, I, № 20, 23, 107, 113, 183.

О социальном составе жрецов можно сказать, что они далеко не всегда были полноправными общинниками, а могли являться и вольноотпущенниками. Вольноотпущенником, например, был жрец богини Испелуниены Аврелий Кюрион, сын Гермодора, поставивший своей сожительнице (συυβίω) Дидо, дочери Маммаса, надгробный памятник (МАМА, VII, № 257, из восточной Фригии, совр. Йокари Агиз Ачик). На этот факт с несомненностью указывает не столько его имя в граепопел Аврелий, сколько то обстоятельство, что у него была не жена, а сожительница, как обычно у всех вольноотпущенников. О его неполноправном положении, а может быть, и недостаточных средствах говорит скромный внешний вид поставленного им памятника размером 0,58 × 0,55, лишенного каких-либо рельефов и украшений.

Но наряду с такими «скромными» по своему социальному положению жрецами отдельных небольших деревенских храмов существовали и жреческие коллегии, возглавляемые «первыми» жрецами, и наследственные жреческие должности в храмах крупных сельских общин с многочисленным населением. Вероятнее всего, обычно сельское поселение имело только одного жреца, который отправлял все местные культы, в том числе и культ императора. Известен, например, Аврелий Полинейк, сын Полинейка, который на свои деньги поставил алтарь богу Дионису и римским императорам (МАМА, VI, № 240, из совр. Эмираза, район античной Акмонеи).

Положение жреца в общине было особым: в надписях он обычно фигурирует отдельно от прочих жителей деревни. Часто встречается, например, формула: «за здоровье жреца и всех кометов» (ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ σωτηρίας καὶ τῶν κομητῶν πάντων. — МАМА, V, № 173).

В посвятительных надписях жрецы обычно именовали себя жрецами бога или богини такой-то, покровителя или покровительницы такой-то деревни, выделяя себя из среды деревенских жителей. Например, в упоминавшейся надписи МАМА, VII, № 257: Аврелий Кюрион, сын Гермодора, жрец богини Испелуниены. Это была покровительница деревни, носящей название Испелуна или Испелуниена и не известной из других надписей.

Особенное положение жреца в деревне подчеркивается и надписью СВ, I, № 33, где говорится о том, что жители Моссюны ставят в честь Зевса, покровителя этой деревни,

статую и алтарь на собственные средства. Деньги на это сооружение пожертвовали с одной стороны пожизненный жрец деревни (\acute{o} διὰ γένος ἱερεὺς), а с другой — остальные жители, которые в надписи пренебрежительно называются τὰ δὲ λοιπὰ. Интересно относящееся к жрецу выражение διὰ γένος: в ряде случаев должность эта была наследственной, а затем сделалась прерогативой нескольких семей сельской общины. В одной из деревень, находившейся на земле Лаодикеи (совр. Серай Ону), была семья, в которой отец семейства Тит, сын Лорентия, являлся жрецом (ἱερεὺς), а жена его Мания — жрицей (ἱερίστῃ). Надгробный памятник из хорошего материала, украшенный тщательно сделанной художественной резьбой (размер 1,03 × 0,68), указывает на благосостояние этой семьи. К подобным жреческим семьям относились Дамас и его сыновья, которые являлись служителями культа Аполлона в деревне Чалон, в 15 км к югу от Дорилея (МАМА, V, App. R4). Жрецы в сельских местностях не всегда избирались на определенный срок, а исполняли свои обязанности пожизненно. Должности жрецов именовались по-разному: ἱερεὺς ἐκ γένος, ἱερεὺς ἐξ ἱερέων καὶ προγόνων и т. д.³⁸ Это не касалось, видимо, существа дела: в первые века нашей эры власть жрецов в сельских местностях Малой Азии все чаще становится наследственной.

Должность жреца в деревне могли исполнять не только мужчины, но и женщины (МАМА, I, № 15; V, № 155: εἱερίστῃ; МАМА, I, № 14: ἱαρίστῃμένη). Она тоже могла быть наследственной. Жрица (εἱερίστῃ) имелась в деревне Ведзантов (совр. Сюю Орен) (МАМА, V, № 155), она возносила мольбы богам за всех своих и за деревню (τῆς κώμης). Вероятно, в деревнях были коллегии жрецов. Об этом можно судить по тому факту, что имелись наряду со жрецами и первые жрецы (πρῶτος ἱερεὺς). Интересно, что функцией подобных жрецов было возносить мольбы богам за здоровье общинников (МАМА, V, № 173) и даже их скота. Известна надпись, в которой «первый жрец» Гермис, сын Архестрата, обращается с просьбой к Зевсу Бронтонту о здоровье быков. В некоторых семьях обязанности жрецов выполняли и мужья, и жены, затем эта должность переходила по наследству к детям, а затем

³⁸ BCH, 1891, p. 170; CB, I, № 35.

внукам. Так создается определенная каста жрецов, принадлежавшая к привилегированной прослойке. Иногда в деревнях имеются уже не только жрецы, а особые жреческие коллегии, во главе которых стоит «первый жрец» — *πρῶτος ἱερεὺς*. Членами этих коллегий были самые богатые и привилегированные служители культа богов — покровители деревни.

К таким упоминаниям о жреческих коллегиях относится надпись на votивной стеле, поставленной первым жрецом [...], сыном Антиоха, Зевсу Величайшему. К сожалению, кроме самого этого факта в надписи больше ни о чем не говорится (МАМА, VII, № 432, из восточной Фригии). Неясно, какое поселение существовало на месте нахождения надписи. В наши дни там расположено местечко Дик Кулак, откуда дошла еще лишь одна надпись с фригийской припиской.

Таким образом, остается неизвестным, почему в этой деревне была коллегия жрецов, во главе которой стоял уже упоминавшийся первый жрец (*εἰσαρξάμενος τὸ πρῶτον*). Неизвестно, каковы были обряды, культ, храм Зевса Величайшего, почему жрец поставил данную votивную стелу не на деньги деревни, а на свои личные средства, какие обстоятельства его к этому принудили. Все эти вопросы пока решены быть не могут из-за отсутствия источников.

Источники не дают ответа на вопрос, в какой мере на политическую жизнь общины влияла жреческая прослойка. Безусловно, она имела определенное значение, особенно потому, что являлась наследственной, потомственной. Однако источники позволяют предположить, что жрецы деревни в какой-то мере вынуждены были считаться с народным собранием общины. Это можно сказать на основании надписи МАМА, VII, № 257, найденной в совр. турецкой деревне Йокари Агис Ачик, в 30 км к северо-западу от Кланеоса. Там говорится, что жрец Аврелий Кюрнион, сын Гермодора, сделал угодное богине — покровительнице той деревни, в которой он жил, и народу (*τῇ θεῇ ἀρέσαντα καὶ δῆμῳ*). Трудно сказать, имеется ли в виду под термином *τῷ δῆμῳ* народное собрание общины или сама община. Однако подобное упоминание указывает на определенные ограничения в поведении жреца этой деревни.

Положение жречества в деревнях следует отличать от того, что имело место в общинах теократических, где ре-

лигия и жреческая прослойка играли громадную роль ³⁹. В подобных «храмовых объединениях» было особенно велико значение жрецов, зачастую решавших все дела общины ⁴⁰. В деревнях же жрецы не оказывали большого влияния на все стороны ее жизни, будучи ограничены народным собранием. Не случайно Страбон (XII, 5, 3) говорит, что «жрецы матери богов Ангдистис в древнее время были чем-то вроде властителей, и жреческая должность приносила им большие доходы; теперь же преимуществу, связанные с их званием, сильно уменьшены».

Мы не имеем ни одного свидетельства о продаже должности жреца в сельских местностях, однако для полисов Малой Азии таких законодательных актов — и с очень раннего времени, с V в. до н. э. — довольно много ⁴¹. Ф. Соколовски приводит греческие надписи и декреты, касающиеся различных сторон религиозной жизни Малой Азии. Автором включены, например, законы Пергама относительно регламентации культа Афины Никифоры и культа Асклепия; регламентации культа Диониса на Теосе; интересные надписи о продаже должности жреца Диониса и Посейдона в Приене; ряд религиозных установлений из Милета, касающихся, в частности, культа римского народа и богини Ромы; надписи из Миласы по поводу отношения к культу Деметры и Зевса, а также продажи должности жрецов этих богов. В приложении к книге Ф. Соколовски дается интересная таблица цен на должности жрецов различных богов, а также стоимости жертвоприношений. Цена жреческой должности Аполлона Ликия равнялась 270 драхам; столько же стоила должность жреца *Ποταμός Ἀλέων* (местность в Ликии или Киликии, происхождение которой связано с культом какой-то реки). Самой дорогостоящей и, вероятно, самой доходной была должность жреца Асклепия. Цена ее доходила до 5 тыс. драхм. Самой «дешевой» была должность жреца богини Ге — она стоила всего 10 драхм и, видимо, была малопопулярна. Ф. Соколовски приводит цены жреческих должностей различных Зевсов: жреческая должность Зевса Апотропайоса стоила 52 драхмы, Зевса Басилевса — 230 драхм, Зевса Элевтера — 300 драхм, Зевса Фемия —

³⁹ *Перианян А. Г.* Указ. соч., с. 5.

⁴⁰ Там же, с. 34 слл.

⁴¹ Эти данные собраны в работе: *Sokolowski F.* Op. cit.

140 драхм. Как обстояло дело с продажей должности жреца в деревнях, нельзя сказать точно из-за отсутствия источников. Можно лишь предположить, по аналогии с должностью комарха, о продаже которой мы располагаем точными данными, что и должность жреца в деревне также продавалась. Ряд надписей III в. н. э.⁴² свидетельствует, что в 213/4 г. за должность комарха платили 250 денариев, 12 лет спустя, в 225 г., — 500 денариев, а в 272/3 г. — 1000 денариев. Однако следует еще раз подчеркнуть, что на этом предположении настаивать не приходится из-за отсутствия точных данных.

Таким образом, административную «верхушку» деревни составляли комархи, брабевты, жрецы. Функции их в ряде случаев не различались, комархи часто наблюдали за постройкой различных культовых сооружений, проведением религиозных празднеств в общине. Еще в большей степени сказанное относится к брабевтам.

Комархия как центр деревенской жизни имела какое-то особое помещение, в котором хранилась ее казна, вся документация, архив, списки пахарей (как о том говорилось в надписи из катойкии Тадзенов), списки должников и другие записи. Деревня имела какой-то центр, центральную площадь, обозначавшуюся как *μεσοχώμιον* (IGGR, IV, № 154), на которой выставлялись стелы с решениями народного собрания и ставились статуи. Там проводились деревенские сходы, заседало народное собрание, находился храм божества — покровителя деревни, совершались культовые обряды. Возможно, что в наиболее зажиточных деревнях для заседаний герусии, экклесии и прочих органов управления имелись особые крытые помещения. Менее зажиточные общины проводили эти заседания под открытым небом. В случаях синоиксиса нескольких общин одна из них была «центральной», там находились все органы управления и храмы местных божеств. В какой мере центральная площадь общины была также и рынком, трудно сказать, поскольку прямых указаний в источниках по этому поводу нет, хотя можно предположить, что все общины имели в пределах деревни рынок. Размеры их и количество продаваемых товаров были различны и зависели от уровня развития данной деревни, а также и от потребностей города, находясь в своего рода обратной про-

⁴² КР, III, № 109, 110; ВСН, 1894, р. 539.

порциональной зависимости от этого фактора — чем больше были потребности города в товарах, производимых в деревне, тем меньше их продавали в самой общине.

Деревня была заинтересована в налаживании своего торгового оборота, от которого она получала определенную выгоду в виде пошлин на товары. Не удивительно поэтому сообщение одной из надписей о постройке рынка на средства деревни (*μάκελλον* — IGRR, IV, № 1607). Известно, например, что был рынок в храмовой деревне Байтокайке (IGRR, III, № 1020), посещавшейся многочисленными богомольцами. Видимо, это был своего рода не только религиозный, но и торговый центр. Известна трикомия, расположенная на землях, принадлежавших Дорилею (MAMA, V, № 87, совр. Илькбурун). Входившие в нее три общины объединяло поклонение божеству Аполлону Лукию, изображение которого вместе с его атрибутами имеется на посвянительной стеле⁴³. Трикомия в этом посвящении выступает как единое целое, а не как три отдельные деревни. Это заставляет предположить, что трикомия имела один, общий для всех деревень храм Аполлона Лукия и жрецов, отправлявших культ этого божества. Подобное религиозное объединение соответствовало и политическому — трикомия имела единое народное собрание, насколько можно судить по тому, что эта трикомия ставит от своего имени надписи и декреты⁴⁴. Возможно, что она имела и общий рынок.

Следует поставить вопрос о том, «единобожие» или «многобожие» было распространено внутри каждой конкретной сельской общины. Характерен в этом отношении материал из деревни Сера (совр. Куйуджак), расположенной к северо-западу от Наколеи в 12—14 км⁴⁵. В этой общине были распространены самые различные культы. Жители ее поклонялись Осию Дикаю (MAMA, V, Arr. R6), Мену Уранию и Аполлону (MAMA, V, R7), первый из которых изображался на votивных стелах в

⁴³ Возможно, что то же самое божество изображено и в другой надписи из Илькбуруна — MAMA, V, № 88. Издатели V тома отмечают, что культ Аполлона Лукия во Фригии раньше известен не был.

⁴⁴ Например, MAMA, V, № 86, 87, возможно, № 88.

⁴⁵ На основании надписей можно предположить, что на месте совр. Куйуджака находилась деревня Сера — в MAMA, V, № 176 имеется посвящение Бсннию Сераану, в MAMA, V, № 175 и 177 почетные стелы ставят Зевсу Ктесию Сераане.

виде всадника, Зевсу Василику ($\Delta\iota\iota$ Βασιλικῶ — МАМА, V, App. R8), посвящение которому имелось на барельефе с двумя запряженными быками. Жители той же общины поклонялись и Зевсу Бронтонту, ставили ему надписи за здоровье своих ближних (МАМА, V, App. R9; App. R10). Иногда этому Зевсу посвящают памятники и неполноправные жители общины, например: «Синфор, Александр, Аттал, Гермес и мать их Карика — отцу Аскладу» (МАМА, V, App. R. 11; V, № 179). Помимо Зевса Василика и Зевса Бронтона из той же общины Сераа дошло посвящение Зевсу Ктесию ($\Delta\iota\iota$ Κτησιῶ) (МАМА, V, № 175). В этой общине существовал локальный культ Бенния Сераана, видимо, покровителя данной деревни ($\Sigma\rho\epsilon\alpha\nu\omega$). Однако мольбы о спасении деревни возносятся и Зевсу Бронтонту (МАМА, V, № 178).

В посвященных надписях этой общины культы местные причудливо переплетаются с культурами эллинскими, также прочно вошедшими в религиозные представления крестьянина. Тут и Аполлон (МАМА, V, № 181), и Геракл (МАМА, V, № 182), и Зевс (МАМА, V, № 182), что не мешает тому же дедикатору поклоняться и местному «скотскому» богу Папию (МАМА, V, № 182).

Таким образом, можно сказать, что в этой сельской общине не было такого единого культа, каким был, например, культ Аполлона Лербена во Фригии, который объединял не только всех жителей одной общины, но и служил центром объединения целой округи⁴⁶. Материал свидетельствует о многочисленности божеств, которым поклонялись как полноправные, так и неполноправные жители одной и той же общины, — это и Осий Дикайос, и Мен Ураний, и Аполлон, и Зевс Базилик, Зевс Бронтонт, Зевс Ктесий, Бенний Сераан, Геракл, Папий. Чем объяснить подобное явление? Причины его, вероятно, были различны, поэтому однозначного ответа дать нельзя. Население общин в ряде случаев было пестрым и этнически, и социально. Культ Осия Дикайя, например, был «полицным» культом Дорилея, и возможно, ему поклонялись лица, приехавшие из Дорилея в деревню Сераа (Сераа находилась от Дорилея на расстоянии примерно 25 км к югу). Таким лицом является, в частности, Кальпурний Александр, сын Юлиана, явно не бывший местным уро-

⁴⁶ См. выше, с. 78 сл.

женцем и приехавший туда на жительство (МАМА, V, № 184).

Иудейским влиянием надо объяснить имевший там место культ бога Высочайшего (посвящение θεῷ Ἑψίστῳ — МАМА, V, № 186), поскольку вполне возможно, что в общине Серса жило определенное число иудеев, поклонявшихся этому божеству. Несомненно, что этническая пестрота населения общины наложила свой отпечаток и на ее религиозную жизнь. Имел значение и социальный момент. Ничего нет удивительного в том, что неполноправные жители этой общины ставили надписи божеству Справедливому (Ὀσίῳ καὶ Δικέῳ — МАМА, V, № 185). Местный культ бога Бенния был культом покровителя деревни. Ему в трудных обстоятельствах ставили почетные стелы за спасение общины. При этой пестроте религиозных культов деревни Серса следует отметить важное обстоятельство, отражающее специфику повседневной жизни этой общины: божества, которым поклонялись ее жители, носили преимущественно характер богов — покровителей сельского хозяйства.

Археологические раскопки дали интересный материал, позволяющий представить идеологическую жизнь общины Дельканы, находившейся на земле, принадлежавшей Византию и расположенной на месте совр. турецкого местечка Деркоза.

Бросается в глаза, что жители этой сельской общины осознавали себя как единый коллектив. Вотивные надписи посвящаются Зевсу Дорию и всем кометам в целом⁴⁷. Покровителем всей сельской общины являлся Зевс Кометик — буквально: «Зевс Деревенский». Община обращается к этому божеству как единое целое, как коллектив крестьян со своими просьбами и нуждами⁴⁸. Тому же Зевсу Кометику возносят хвалы все вместе крестьяне деревни Дельканы (χωμῆται Δελκανοί). Наряду с этим община Дельканы, осознавая себя как единое целое, ни на минуту не забывает своей зависимости от Византия, на земле которого она расположена. Декреты свои она датирует пребыванием у власти эпонимов полиса (например ἱερομνημονεύτος⁴⁹ или ἐπί ἱερομνάμονος)⁵⁰.

⁴⁷ «Hellenica», X, p. 17.

⁴⁸ Ibid., p. 38.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibid., p. 17.

Социальные отношения в этой общине, видимо, складывались отнюдь не просто. Филон, сын Аполлония, в надписи, поставленной крестьянами Делькан, восхваляется за его щедрость (*ὑπὲρ τοῦ φιλοτιμίου*)⁵¹. Эта щедрость, несомненно, стоила недешево. Мы не знаем, был ли Филон, сын Аполлония, разбогатевшим жителем Делькан или уроженцем Византия, пытавшимся прибрать к рукам земли этой общины. Несомненно, однако, что подобная щедрость была не бескорыстна и «благодетель» делал все эти благодеяния не даром. На это указывают посвящения богам — покровителям деревни, у которых крестьяне просят защиты и помощи.

Интересно проследить также, каким богам поклонялись жители деревни, которая была расположена на месте совр. Авдана (в древности это район между городами Дорилеем и Наколеей).

Многими надписями засвидетельствовано наличие там культа Зевса Бронтона (МАМА, V, № 125, 126, 128, 130, 131, 134—138). Помимо культа Зевса Бронтона там имелся культ Мена Урания, посвящения которому содержатся в надписях МАМА, V, № 132, 133. Жители той же деревни, находившейся на месте совр. Авдана, исповедовали культ Осия. Посвящение ему имеется в МАМА, V, № 148. Из той же деревни дошло и посвящение Мену Италику (МАМА, V, № 150). Таким образом, и в этой деревне также имелось не одно божество, а как минимум три. Возможно, что там были и другие боги, но до нас не дошли сведения о них. Однако следует еще раз подчеркнуть, что наряду с этими божествами, как местными, так и греческими, у каждой общины имелся свой бог-покровитель, первый из богов этой деревни, о чем свидетельствуют их этниконы⁵². В деревне был храм данного божества, в его честь совершались обряды и религиозные празднества.

Об организации сельских культов свидетельствует надпись из деревни Байтокайки, опубликованная Сейригом⁵³. Остановимся на ней подробнее. Этот документ из Байтокайки, деревни, имевшей храм Зевса Байтокайского, состоит из 5 текстов, один из которых был написан на латинском языке, 4 — на греческом. Документы относятся к разным эпохам. Самый ранний — декрет Анти-

⁵¹ Ibid., p. 38.

⁵² См. выше, с. 23 сл.

⁵³ Seyrig H. *Aradus et Bactocaccé*. — «Syria», 1951, v. 28, fasc. 3—4.

оха, согласно которому царь дарит храму Зевса в вечное владение деревню Байтокайку и ее земли, доходы от которых должны идти на ежемесячные жертвоприношения и проведение религиозных празднеств. Святилище это получило право убежища. В деревне ежемесячно должны были устраиваться две ярмарки, которые не облагались пошлинами. В конце декрета приводится уточнение: Байтокайка — это та самая деревня, которая раньше принадлежала Деметрию, сыну Деметрия Мнасея.

В декрете, данном храму Зевса Байтокайского уже императором Августом, описываются подробности проведения этих ярмарок: надо обязательно сделать так, чтобы все товары поднимались наверх⁵⁴ стараниями агоретов (ἐπί τῆς ἡγορᾶς ἀγορητῶν) и были в распоряжении всех богомольцев, которые поднимаются наверх. Этот храм и ярмарка существовали в течение нескольких веков. Привилегии храма Зевса Байтокайского подтверждаются рескриптом римских императоров Валериана и Галлиена от 253—260 гг. н. э.

Эпиграфические свидетельства об организации культа божеств и храмах очень немногочисленны, поэтому следует привести их возможно более полно. В одной из votивных надписей восточной Фригии (МАМА, VII, № 486, из Бешкавака) сообщается, что Луций Сергий Коринф соорудил храм (τὸν ναόν) и все вокруг него (περὶ τὸν ναόν) Мену [·] πικηρῶ на собственные средства в 89 г. н. э. Название деревни, равно как и этникон Мена, ни из этой, ни из других надписей неизвестны. Дедикатор, несомненно, был вольноотпущенником Л. Сергия Коринфа, имение которого находилось в Ветиссе (МАМА, VII, № 319, 321), однако, получив свободу, не остался там жить и переехал в неподалеку расположенную деревню [·] пюкену. Будучи, очевидно, богатым человеком, он построил на свои деньги храм Мену, богу — покровителю данной деревни, о чем и свидетельствует надпись МАМА, VII, № 486. Интересно, что в этой же деревне существовал культ фригийского бога Аттиса, что подтверждается надписью с фригийской припиской и с изображением коня на фронтоне (МАМА, VII, № 487).

⁵⁴ Сейриг описывает местность, где была расположена Байтокайка: «Дорога от Апамеи до Байтокайки — 2 дня пути, она пересекает Оронт и взбирается по многоэтажному подъему на холм высотой около 1000 метров» (op. cit., p. 195).

О религиозных культах и празднествах в деревне дает возможность судить одна из киликийских надписей II в. (МАМА, III, № 50). Она была выбита в скале в горной местности неподалеку от Селевкии (совр. Силифке), в районе находившейся там в древности деревни Имбриогов. Это чрезвычайно любопытный памятник и по своему внешнему виду (размер скалы $4,6 \times 0,79 \times 0,74$ + колонна 70 см длины), и по тексту надписи. Согласно этому тексту, деревня Имбриогов (Ἰμβριωγῶν ἡ κῆμη) оказывает различные почести Англу, сына Лоллия, его жене Дас, дочери Татея (Ἀγγίλους Λόλλιος καὶ Δᾶς Τατέους), и четверем детям: Οὐάσις, Οὐάνθα, Ἀρβασίς. Четвертого, как отца, звали Англос. Первое из имен женское, упоминается, согласно Л. Згусте, лишь этот один раз в эпиграфике не только Киликии, но и Малой Азии в целом⁵⁵. Второе встречается также один раз и только в Киликии⁵⁶. Третье — также нигде в других памятниках не встречается⁵⁷. Таким образом, имена троих детей имеют местное киликийское происхождение. То же самое можно сказать и про патронимикон их матери — Τετέγης, Τετέους — оно встречается 5 раз и тоже только в Киликии⁵⁸. Получив от деревни Имбриогов почести, жена Англа, сына Лоллия, поставила в честь деревни колонну (κίων), а муж пожертвовал в дар деревне 1200 драхм, с тем чтобы проценты с этой суммы шли ежегодно на проведение праздника παννυχίδι, религиозного праздника деревни. Что это был за праздник, можно сказать на основании изображенного на стеле надписью знака серпа луны, являвшегося символом бога Мена (КР, I, № 24, Abb. 14). К сожалению, четыре последние строки надписи не сохранились, поэтому мы ничего не можем сказать о том, как этот праздник проводился. Бог Мен был достаточно популярен во всех областях Малой Азии, о его культе сохранились многочисленные свидетельства. Однако в горных деревнях Киликии с ее специфическими условиями жизни возможно, что и этот праздник, который праздновался «всю ночь» (ведь слово παννυχίς произошло от составных частей παν и νύξ), имел какой-то особый ритуал культа Мена.

⁵⁵ Zgusta L. Op. cit., S. 394, § 1145—1.

⁵⁶ Ibid., S. 391, § 1140.

⁵⁷ Згуста (op. cit., S. 88, § 85—1) не определяет происхождения этого имени.

⁵⁸ Ibid., S. 510, § 1540—1.



*Посвящение Авсония из Икония, слева Мен с перевернутым серпом
луны (МАМА, VIII, № 300)*

Конечно, встает вопрос, были ли члены этой семьи местными жителями общины Имбриогов. В пользу утвердительного ответа на этот вопрос говорят два обстоятельства. Во-первых, имена детей носят чисто киликийские местные формы, не встречающиеся больше нигде в Малой Азии, а во-вторых, Англ, сын Лоллия, жертвует деньги именно на местный деревенский праздник культа Мена.

Сам по себе факт пожертвования денег богатыми общинниками на различные деревенские религиозные празднества не представлял собой чего-то особенного и встречался в жизни сельского населения довольно часто. Аналогичную ситуацию мы встречаем и в неподалеку от этих мест расположенной деревне Лирботонов.

Согласно одной из надписей, найденной в деревне Лирботонов, богатый житель этой общины Муас, сын Стасия Троконда, завещал три принадлежавших ему земельных участка, находившихся рядом с деревней, богу Аполлону Лирботону (SEG, VI, № 673). Ежегодно избираемые комархи должны были заботиться и сдавать их в аренду, а получаемый доход передавать в сокровищницу Аполлона на покупку вина и мяса для жертвоприношений. Интересна любопытная подробность: Муас, сын Стасия, завещал ежегодно на эти деньги проводить празднества для жителей деревни, но не в честь Аполлона и не в день рождения императора, а в свой собственный день рождения.

Согласно другой надписи из той же деревни (SEG, VI, № 674), Менней, сын Тимофея, завещал 1500 денариев на покупку участка земли, который должен был быть передан местному деревенскому храму Аполлона. Дедикатор точно определил также размер суммы, которая тратилась на проведение пиршества для одного взрослого человека, жителя общины, в честь ежегодного праздника бога Аполлона.

Какой-то житель катойкии Тейренов оставил ей по завещанию пастбища и поля для того, чтобы крестьяне обрабатывали их сообща, а доходы тратили на организацию религиозного праздника в день рождения императора (IGRR, IV, № 1666).

Подобные сельские культы и празднества отличались большой устойчивостью, что тесно было связано с сильными центристремительными силами общины. Не случайно поэтому жители общины, приехавшие в город и живущие там постоянно или временно, поклоняются не городским, а своим, местным сельским божествам, тем, которым они ставили почетные надписи и у себя дома. Такой, например, памятник Зевсу Алсену, покровителю деревни Алсны, поставил Матейс, сын Мана, полноправный общинник, живущий в Аполле. (МАМА, I, № 435, из Аполлы, совр. Джогу.) Возносят мольбы Зевсу Алсену и неполноправные жители этой деревни Теймоклес и Га⁵⁹ (МАМА, I, № 435а). Жители общины, находившейся неподалеку от Тиманда, ставят почетную надпись в честь Зевса Исиндия, бога, которого они почитали, живя в городе Исинде и уроженцами которого они являлись (МАМА, IV, № 227, из Йазту Верана). Зевсу Исиндию ставят вотивный памятник 14 человек, живущих в окрестностях города Тиманда. В южной части Малой Азии известно три поселения с таким названием, из них одно находится на карийско-писидийской границе. Именно эта Исинда, скорее всего, связана с надписью МАМА, IV, № 227. Неизвестно, каким образом эти 14 человек очутились в районе Тиманда, за несколько десятков километров от своей родины. Вероятнее всего, это были неполноправные люди, которых увез их господин⁶⁰. В данном контексте важно подчерк-

⁵⁹ Форма женского имени Га была местной транскрипцией грецизированной $\Gamma\acute{\eta}\varsigma$ или $\Gamma\acute{\eta}$. В Исаврии, например, встречается $\Gamma\acute{\eta}$. (Ramsay W. Op. cit., p. 15).

⁶⁰ См. выше, с. 64 сл.

нуть одно обстоятельство: общинники, переехав на новое место, остаются верны тому богу, которому они поклонялись у себя на родине. В данном случае это был культ Зевса Исиндия.

Поклонение богам приобретало в сельских общинах различные формы. Как говорилось выше, это были обращения к богам от имени всей общины в целом или каждого общинника в отдельности, посвящения за здоровье своей семьи, своих близких. Сравнительно реже это обращения к богам от имени какой-то группы людей или коллегии. В качестве примера подобного обращения можно привести памятник МАМА, VI, № 360, найденный в верховьях реки Тембриса (совр. Хаджи Бейли). Он представляет собой надпись, поставленную танаитенскими юношами за здоровье императора. Текст этой надписи необычен и непохож на посвящения коллегий юношей тем или иным богам, чаще всего Дионису.

Здесь это votivный памятник, поставленный в честь победы императора. Приведем его текст полностью:

[ὕπερ τῆς τοῦ Κυρίου καί]-
σαρος υσίχης καὶ δια-
μονῆς, Ταναίτηνων
νεανίαὶ Διὶ Διονύσω ἀ-
νέστησαν.

Текст надписи требует специального исследования. Неизвестно, в частности, какой римский император имелся в виду (буквы... *σαρος*, хорошо сохранившиеся, определенно свидетельствуют, что речь шла именно о слове *καίσαρος*). Следует, однако, отметить отличительное свойство этой надписи — функцией коллегии юношей было ставить памятник за здоровье римского императора, за его победы (неизвестно над кем), за его всемогущество (*διαμονῆς*)⁶¹.

Интересной формой организации, носившей религиозный характер, были объединения *ἑταῖροι*, функции которых в сельских общинах были не совсем ясны. Известно, что они ставили надгробные памятники членам своих объединений и отправляли какие-то религиозные обряды. Согласно МАМА, VI, № 47, из Денизли, они поставили надгробный памятник хорошей работы (0,77 × 0,56), с лаконичной надписью: *παροδείται χάριν. οἱ ἑταῖροι Γλόκωναν ἐτεῖμῆσεν.*

⁶¹ Об этой надписи см. выше, с. 86.

Изображение на этом памятнике интересно: это мраморная стела с основанием, акротерием и пилястрами. Сверху венки, справа сосуд, между колоннами стоят две фигуры, мужская и женская, обе в одинаковой позе, держа правой рукой одежду около локтя левой. Издатели VI тома считают, что здесь имеется в виду какая-то иудейская ассоциация, и сравнивают эту надпись с OGIS, № 573. Однако предположение это должно быть еще дополнительно аргументировано, поскольку ни внешний вид памятника, ни имя усопшей, ни текст надписи не дают никаких оснований для подобного предположения (см., например, МАМА, IV, № 299).

Об иудейских религиозных объединениях в сельских местностях Малой Азии неизвестно практически ничего. Возможно, что дело ограничивалось проникновением в деревни отдельных иудеев, которые приезжали туда, не меняя своих религиозных убеждений, сохраняя божества, которым поклонялись на родине, и лишь в городах Малой Азии начиная с I в. до н. э. появляются иудейские объединения, которые, вероятно, имели характер объединенных культовых⁶².

В Синнаде был похоронен сын Юлия Артемона, имевший звание ἀρχισυναγωγός — и бывший главой συναγωγῆς, религиозного объединения иудеев, живших в Синнаде (МАМА, IV, № 90). Для самого конца I в. н. э. засвидетельствован подобный же союз иудеев в Акмоне (ἀρχισυναγωγός из IGRR, IV, № 655). Известно, что некая женщина исполняла аналогичную должность в Смирне⁶³.

Характерны представления зажиточной части сельского населения о загробном мире.

Один из надгробных рельефов (МАМА, IV, № 32) дает следующую картину (III в., размер 0,78 × 0,55). Рельеф разделен на три части. По верхнему краю рельефа слова *μνήμης χάριν* ниже — слово *λεχτικάρω* (вероятнее всего, от *λεχτικῆ* «искусство речи»). В двух верхних частях рельефа в чрезвычайно живых и естественных позах стоят фигуры. Слева — женщина с зеркалом, рядом с ней — корзина. В руке она держит гребень. У ее ног —

⁶² Подобные коллегии, во главе которых стояло лицо, называемое неанискархом, известны также из Северного Причерноморья (почти исключительно из Танаиса). См. КБН — 12 надписей из Танаиса, 1 — Боспора, 1 — из Мирмекия.

⁶³ «Revue des études juives», VII, 1833, p. 261.

маленький ребенок. В верхней правой части рельефа — фигура мужчины, также в чрезвычайно естественной позе: он стоит, протянув вперед правую руку, как бы кого-то приветствуя. Рядом с ним — круглый стол на трех изогнутых ножках.

Нижняя часть рельефа не разделена пополам. Там изображены два запряженных в повозку быка, на которой лежат один на другом мраморные блоки. Рядом стоят женщина и мужчина. Изображение на нижней части рельефа также выполнено чрезвычайно художественно, хотя и плохо сохранилось. Издатели датируют надпись III в. Имена женщины и ребенка неизвестны, имя мужчины — *Ἰουήσιμος*.

Представления членов этой семьи о загробном мире, судя по данному рельефу, ничем не отличаются от обычных представлений античности. Сельские жители, ставящие надгробные памятники себе и своим близким, посвящали их Аполлону, Мену, Зевсу Бронтонту и другим богам и делали подобные изображения человеческих фигур, запряженных в повозки быков. Единственное, что отличает этот памятник от обычных малоазийских надгробных рельефов сельских местностей, — это то, что Онесим назван *θεοῦ δοῦλος*. Видимо, здесь можно говорить о каких-то новых моментах в религиозной жизни деревни, хотя, конечно, эта тризна, изображения человеческих фигур и быков свидетельствуют о его языческом, а не христианском происхождении.

Представления о загробном мире раба и полноправного общинника мало чем различались.

По мнению раба и вольноотпущенника, покойный должен был взять туда с собой те же самые предметы обихода, что и полноправный общинник. Для женщины это были веретено, зеркало, прялка, корзина, для мужчины — ключи от дома, молоточек для стука в дверь, замок, нож, иногда сельскохозяйственные орудия. Так, раб Эпафродит считал, что в загробном царстве ему понадобятся гребень, зеркало, кнут, нож, ключи, замок для двери — все те предметы, которые он изобразил на своем надгробном рельефе (МАМА, VI, № 278, размер 1,03 × 0,69). Те же самые предметы изображались на многочисленных надгробных памятниках и у полноправных общинников.

Таким образом, представления о загробном мире носили вполне «демократический» характер: полагали, что независимо от своего положения на земле усопший нуж-

дался на том свете в одних и тех же предметах, будь он полноправным или рабом; считалось, что раба ждала та же загробная жизнь, что и богатого общинника. В религиозных представлениях о загробном царстве у жителей сельской общины не было тех мотивов, которые получили потом широкое распространение в христианстве, — что бедных ждет на том свете утешение от всех земных обид. В религиозных представлениях сельских жителей все, независимо от их социального положения, были равны перед богом — покровителем общины, все одинаково ему молились, ставили посвящения и все должны были быть равны в загробном царстве.

Для характеристики представлений воина о загробном мире интересен памятник, поставленный солдатом по имени Аристон, неполноправным, судя по отсутствию патронимона, себе и своей жене Гикейе (он хранится в Стамбульском Археологическом музее за инвентарным № 3980)⁶⁴. На рельефе изображен головной убор этого солдата — каска с тщательно выполненной отделкой, различные предметы военного обмундирования — его сделанная из металлических пластин кольчуга, поножи, секира, видимо, копьё. Имеются там и предметы, нужные в загробном мире его жене: корзина, зеркало, какие-то коробочки, сосуды, кувшин.

В центре рельефа — столик на трех ножках для совершения тризны или для жертвоприношений. Интересны изображения трех венков в правом углу рельефа. Назначение их точно неизвестно, но можно предположить, что солдат Аристон за храбрость и за свои воинские победы трижды увеличивался лавровым венком. Это обстоятельство считали необходимым отметить и на надгробном рельефе. Рельеф дает довольно полную картину жизни воина и его представлений о загробной жизни: его обмундирование, венки за военные успехи, предметы, нужные усопшему. Все это подтверждает мысль о том, что в представлениях жителя сельской общины о загробном царстве, как полноправного, так и неполноправного, отсутствовал социальный момент, бывший столь сильным в христианстве.

Многие из надгробных памятников изображают застольную тризну по умершему, представляя его в кругу

⁶⁴ Istanbul Arkeoloji Müzeleri. An illustrated Guide to the Greek, Roman and Byzantine architectural and Sculptural collections in the Archaeological Museum of Istanbul, 1968, p. 67.



Мраморная стела из Денизли с изображением надгробной труппы (МАМА, VI, № 50)

семьи. Одним из таких рельефов является стела МАМА, VI, № 50 (совр. Денизли). Стела сохранилась неполностью (только фрагмент размером $0,71 \times 0,76$), надпись отсутствует, однако сильное впечатление производит сам рельеф. Там изображен возлежащий во время пира мужчина, высоко поднявший кубок, который он держит в правой руке. Перед ним стоит столик на четырех ножках, заставленный яствами. Справа от него на земле сидит собака. Слева на рельефе — сидящая женщина с маленьким ребенком на руках.

Внизу — реалистически выполненное изображение трех свиней (кстати, чрезвычайно редкое), обращенных вправо. Поражает жизнерадостность в выражении лица и в позе мужчины. Резчик по камню, выполнивший эту работу, несомненно был мастером своего дела и отчетливо передал портретное сходство. Фигура жены выполнена слабее, и она в худшей сохранности. Одежда, портретное сходство, изображение именно трех свиней, а не двух и не четырех свидетельствуют о том, что резчик имел в виду какую-то

конкретную семью. Судя по тому, как изображена тризна, семья являлась в достаточной мере зажиточной.

Этот надгробный рельеф, как и другие многочисленные памятники того же типа, характеризуют представления сельского жителя о загробной жизни, чрезвычайно отличающиеся от христианских.

*

Вопрос о культурном уровне сельского населения I—III вв., его знакомстве с литературными произведениями того времени, выделении из среды общинников местной интеллигенции, моральных и этических нормах поведения чрезвычайно слабо освещен источниками. Однако для I—III вв. уже можно говорить о некотором слое «культурных» людей в общине, пишущих стихотворные произведения и использующих в них различные мотивы эллинской мифологии. Показательно надгробное изображение представителя сельской интеллигенции в МАМА, IV, № 216. Надпись сохранилась неполностью, имя поставившего ее человека неизвестно. Однако и сохранившаяся часть памятника — достаточно большого размера (0,69 × 1,77). Слева на пьедестале изображен конь, обращенный вправо, в центре — частично развернутый папирусный свисток, справа от него футляр, где торчат шесть палочек для письма. Еще правее — табличка для письма и рядом с ней палочка для письма. Справа — бюст мужчины. Как уже было сказано имя его не сохранилось. Что можно сказать о его профессии? Наличие свитка папируса, табличек для письма показывает, что этот человек по своему культурному уровню принадлежал к сельской интеллигенции. Может быть, он был учителем, возможно, писателем, ученым. Издатели датируют эту надпись II—III вв. (см. также IGRR, III, № 310).¹

Однако очень редко на надгробиях сельской интеллигенции встречались только свиток и палочки для письма. Обычно они сопровождались и другими необходимыми вещами — веретенами и прялками, корзинами для шерсти, садовым ножом (см. МАМА, VII, № 265, из восточной Фригии, совр. Пирибейли).

Видимо, в общине не было резкой специализации, и члены семей сельской интеллигенции должны были, как и другие крестьяне, заниматься виноградарством, пахо-



*Деталь саркофага из окрестностей Афродисии
(МАМА, VIII, № 584)*

той, ткачеством и т. п. К рельефам, поставленным сельской интеллигенцией, следует отнести несколько памятников из деревни в восточной Фригии, находившейся на месте совр. Пирибейли. На рельефе МАМА, VII, № 271 (размер 1,58 × 1,08) вверху античный мотив — горгонейон, ниже — орел, символ божества, еще ниже, на панели, разделенной на шесть частей, — корзина, столик для письма, фигуры мужчины и женщины, садовый нож. Из той же деревни интересен рельеф, поставленный Гаем, сыном Меногена, своей жене Дуде и дочери Момии (оба женских имени, по определению Л. Згусты, фригийские); памятник делится на две части: сверху под аркой — орел, ниже на панели — молоточек, который приделан к голове льва, веретено и прялка, зеркало, столик для письма и т. д.

Интересно изображение на саркофаге (МАМА, VIII, № 584), где две фигуры, задрапированные в античные одежды, держат маски, а одна — лиру.

Следует, однако, отметить, что если на рельефах, относящихся к мужским погребениям, часто встречается изображение свитка, футляра со стилем, табличек для письма и других предметов, указывающих на высокий культурный уровень общинника, то на памятниках женских погребений эти мотивы сравнительно редки. В качестве примера можно привести мраморную стелу МАМА, VII, № 205 (размер 0,88 × 0,57), найденную в восточной Фригии (совр. Акшехир). Стела хорошей работы с акротерием и пилястрами, основание ее обломано, и надпись не сохра-

нилась. На ней изображена женщина, одетая в спускающуюся до земли одежду, держащая в левой руке свиток. Судя по ее позе, одежде, качеству и отделке памятника, перед нами одна из представительниц сельской интеллигенции, может быть, и автор некоторых из стихотворных эпитафий, которые дошли до нас из восточной Фригии.

Аналогично изображение МАМА, VII, № 518, из восточной Фригии. Это стела с эдикулой, в которой изображена женщина, одетая в длинную одежду, складками ниспадающую до полу, и держащая в левой руке свиток папируса, правая рука согнута в локте и поднесена к левому плечу. Перед ней слева столик на трех ножках, на котором стоит чаша. Внизу, под надписью, веретено и прялка, корзина, ключи. Здесь, как и на первом рельефе, перед нами также представительница сельской интеллигенции, однако, надо отметить, что несмотря на изображение свитка папируса, там имеются также изображения веретена и прялки.

О круге представлений и взглядах общинника можно судить по изображениям, которые делали мастера — резчики по камню и которые также в свою очередь были общинниками, на вотивных и надгробных памятниках. Эти рельефы, несомненно, отражали ту действительность, которая была перед их глазами, их представления о загробном царстве, а также их культурный уровень.

Мы знаем имена нескольких резчиков по камню, мастеров своего дела, которые на выполненных ими памятниках оставляли свои имена. Аврелий Татиан, уроженец деревни Катоаны (*Κατοανείτης*) (МАМА, VI, № 275), в 50 км к северо-западу от Афьон Карахисара, *λατόπος*, как он сам себя называл, изобразил на надгробном памятнике Аврелия Александра, сына Трофима, то, чем жил и интересовался его «заказчик», бывший, как и он, сельским жителем. На фрагменте стелы размером 0,53 × 0,40 (правый, нижний угол ее обломан) видны веретено и прялка, палочки и таблички для письма, мешок, завязанный шнурком. Внизу — пара запряженных в плуг быков, гирлянды из виноградных листьев с гроздьями ягод. Несомненно, что Аврелий Александр был земледельцем, как и все жители общины, он имел быков, обрабатывал участок земли. Однако палочки и таблички для письма указывают на его более высокий культурный уровень, чем у рядового общинника. По мысли резчика, его имя написано на двух табличках

для письма, изображенных на памятнике в виде раскрытой книги.

О культурном уровне обитателей сельских местностей некоторое представление может дать ономастика. То, какие имена давали родители своим детям, в определенной степени является показателем их культурного уровня. Интересны, например, сведения из МАМА, V, № 111 об именах членов семьи, жившей в местности неподалеку от Дориля (совр. Суландере). Отца звали Эпафродит, возможно, он был сначала рабом, а затем вольноотпущенником. Мать звали Гедоне. Детей своих они назвали: Хрисогон, Евтюх, Афродисия и Элевтер. Характерно, однако, что эта семья, несмотря на греческие имена членов семьи, поклоняется местному культу Зевса Бронтонта и ставит алтарь, на котором, кроме надписи, имеется изображение орла с распростертыми крыльями. В другой семье мужа зовут Гелиос (Ἡλιος), а жену Γηθία (МАМА, VI, № 279, из района Акмонеи, найдена надпись в совр. Шабане). Имя Γηθία, которое издатели т. VI МАМА не считают греческим, в своде имен Л. Згусты отсутствует. Встречается оно в эпиграфике Малой Азии лишь этот единственный раз. Гелиос — имя греческое, но в качестве личного имени встречающееся довольно редко.

Известен также Гелиос (без патронимикона) из восточной Фригии, совр. Моданли (МАМА, VII, № 404). Имя его имело и разновидности, например Гелиофон (Ἡλιοφών) из местечка Сари Кайа в восточной Фригии (МАМА, VII, № 401). К греческим именам следует отнести и имя Гермодик (Ἐρμόδικος), которое носил житель сельского поселения, расположенного в юго-западной части Ликаонии (совр. Кавак). Родители его, как и он сам, были, видимо, греками: имя его созвучно имени Гармония, одного из участков заговора 514 г. против Писистратидов.

Заслуживает быть отмеченным имя Диадумен, напоминающее нам об известной статуе Поликлета. В данном случае его носил Καίσαρος δοῦλος, бывший сначала рабом в императорском имении, а затем живший около античной Лисии (в 60 км к югу от Афьон Карахисара). В надписи он называется ἱππεῖ (МАМА, IV, № 114).

В связи с этой надписью, найденной в самом центре местных сельских поселений Малой Азии, следует обратить внимание на следующее. Несмотря на неполноправное положение этой семьи императорских рабов, глава

ее носил чисто греческое и редко встречающееся имя Диадумен; текст надписи написан на чистом греческом языке, без каких-либо «местных» отклонений. Профессия главы семьи неясна — издатели предлагают восстановление текста ἰππεύατος . Все это позволяет говорить об определенном уровне культуры в этом сельском поселении.

В надписи, найденной в районе Адрианополя (в совр. Четме) (МАМА, VII, № 169) упомянута женщина по имени $\Gamma\eta\varsigma \text{ Παυίδος}$. Слово $\Gamma\eta\varsigma$ в качестве женского имени в Малой Азии вообще отсутствует. Имя ее отца в им. падеже, видимо, Παυίς , если род. падеж его — Παυίδος . Л. Згуста отмечает, что, кроме этого случая, оно больше не встречается⁶⁵. Возможно, что имя Παυίς представляло собой написанное греческими буквами латинское слово *panis* — «хлеб».

О культурном уровне вольноотпущенников и рабов свидетельствует, например, имя вольноотпущенника Приама, имевшего сожительницу Фаустину. Родители этого Приама, возможно, знали поэмы Гомера (МАМА, I, № 109, из Халдере, размер $1,01 \times 0,49$). Интерес в этом отношении представляет и жившая в Лаодикее семья вольноотпущенников, в которой детей звали Сильван и Ге (МАМА, I, № 110, размер $1,00 \times 0,53$). На рельефе хорошей работы, украшенном пальметтами, изображены женская фигура и корзина со свешивающимися из нее двумя кистями винограда. Имя Ге или Гес — грецизированная форма имени $\Gamma\alpha$, имевшего чисто анатолийское происхождение. Форма его, $\Gamma\alpha\alpha$, встречается также в Исаврии. Известно божество $\Gamma\alpha$ из надписи МАМА, I, № 435 (а) в сочетании с $\Delta\iota$. Грецизация имени $\Gamma\alpha$ в $\Gamma\eta$ в имени сестры Сильвана указывает на определенную эллинизацию этой, местного происхождения семьи неполноправных жителей из района Лаодикеи.

Известно имя Ὀβρανίδης — его носил человек, бывший сыном мастера-каменотеса ($\lambda\alpha\tau\acute{o}\rho\omicron\varsigma$) Состена, неполноправного жителя, судя по отсутствию в его имени патронимикона (МАМА, I, № 111).

Известны из Малоазийских надписей такие имена, как Πλότος (МАМА, I, № 112). Сельский житель Аврелий Нестор ставит своему отцу Калимаку (Καλιμάκου) надгробную стелу (Кадин Хан, размер $1,37 \times 0,42 \times 0,33$).

⁶⁵ Zgusta L. Op. cit., S. 405, § 1197—1.

Источники позволяют проследить, какие имена имели жители одной из деревень восточной Фригии, расположенной на месте совр. Кельхасана, из которой дошло 20 надписей (МАМА, VII, № 495—514). Имена эти следующие:

- № 495 — Александр, Метра, Аполоний
- № 496 — Александр, Авр. Менней, Секунд, Мейр
- № 497 — Папас, Аммас
- № 498 — Лалас, Мана
- № 499 — Коллепа, Паулин, Элиа, Ио
- № 500 — Онесим, Сисиний
- № 501 — Гай, Ге
- № 502 — Домна, Дидос
- № 503 — Магиос, Эйренеос
- № 504 — Татас, Сусус, Эпагатос
- № 505 — Папас
- № 506 — Теймоклес, Люсаниа, Арсиноя
- № 507 — Леонид, Ба
- № 508 — Юлий, Гаилла
- № 509 — Хрисанф, Макария
- № 510 — Гай, Мата, Мана, Аммия
- № 511 — Полейтике, Сенека
- № 512 — Αβιόλα, Лулия, Регин
- № 513 — Ὑλας, Аполлоний, Матар
- № 514 — Авр. Александр, Сюнетиа

Таким образом, из этой деревни всего известно 48 имен, которые распределяются примерно поровну: около трети греческих, около трети римских, и столько же — фригийских. Имена Ио, Ге, Сенека свидетельствуют о том, что местное население, во всяком случае в области ономастики, испытало значительное влияние греческой и римской культуры.

Особо следует отметить, какое место занимал в жизни и психологии сельского жителя того времени его дом, οἶκος. Тому, кто нарушит целостность могилы, почти всегда грозит кара его дому. Это либо просто зло, κακῶς без точного определения, что именно случится с его домом (МАМА, VII, № 199 из Акшехира, восточная Фригия); либо проклятие дому (ἀρὰ ἐς τὸν οἶκον) (МАМА, VI, № 277); либо οἶκον ἔρημον — пустой дом (МАМА, VII, № 147(a)), подразумевается, лишенный вещей, а не домочадцев, так как в том же проклятии содержится еще один пункт — о лишении обидчика детей. На многих надгробных рельефах общинников изображены ключи от дома. Не случайно

ряд памятников, поставленных рабами или вольноотпущенниками, не имеет на своих рельефах этого изображения — ни ключей от дома, ни молоточка для стука в дверь. Вероятнее всего, нередко неполноправные лица не имели собственного жилища и жили в доме своего господина. Этим объяснялось то обстоятельство, что и на надгробном рельефе усопшего подчеркивалось, что он в земной жизни своего дома не имел (см. МАМА, VII, № 337, восточная Фригия, совр. Синамли).

Не только дом, но и семья была опорой и основной ячейкой жизни общины. Сельский житель опирался на членов своей семьи, с ними вместе разделял все трудности и лишения, с ними обрабатывал землю и нелегким трудом получал урожай, с ними и за их благополучие возносил молитвы богам. Поэтому самое страшное проклятие, которое встречалось в надгробных надписях: «да будешь ты в случае осквернения могилы лишен жены и детей». Понятия ἀγόναιον и ἄτεκνον (МАМА, VI, № 213) встречаются в надписях чрезвычайно редко. Общинник как правило имел жену и детей, т. к. в одиночку не мог справиться с жизненными трудностями в крестьянском хозяйстве.

Одно из проклятий в восточной Фригии (МАМА, VII, № 485, из совр. Аткафаси), на памятнике, поставленном человеком по имени Мамас своей сожительнице Бабе и дочери Нане, звучит так: εἰ τις τοῦτο ἔργον ἀδιχίσει, προύγαμον βίον ζήσει («если кто-нибудь испортит это сооружение, найдет жизнь без брака»).

О моральных нормах, которыми руководствовались сельские жители, мы знаем сравнительно немного. Лишь в некоторых надписях указываются те или иные качества, которые выделяли человека среди других, делали его приятным в общении. Характерно, что в большей части надгробных памятников, поставленных мужем жене, делается лишь формальная приписка «на память» — μνήμης χάριν. Иногда сказано: φιλοστοργίας ἕνεκεν («ради благорасположения») (МАМА, IV, № 250) или оговаривается, что муж ставит жене памятник не просто μνήμης χάριν, а называет ее при этом γυνεὴν καὶ γλυκυτάτην (МАМА, IV, № 251). В свою очередь и жена, ставя памятник мужу, очень редко выражает свое отношение к нему, ограничиваясь упоминанием его имени, а иногда профессии. Очень редки случаи, когда жена посвящает памятник «мужу сладчайшему» (ἀνδρὶ γλυκυτάτῳ) (МАМА, IV,



Надгробная стела, постав-
ленная Onesimom сыну Си-
сипию и жене
(МАМА, VI, № 500)

№ 261, из совр. Гюреме, в районе Тиманда, размер 1,22 × × 1,51, памятник с рельефами и виноградными лозами в виде орнамента). В единственном случае (МАМА, VI, № 314, из района Акмонеи, совр. Сузуз) муж называет свою жену, ставя ей надгробный памятник, τῆ σεμνοτάτῃ καὶ φιλόανδρῳ γυναικί («уважаемой и любящей мужа»). Аврелий Мнесифей, сын Калликрата, ставя надгробный памятник своей сожительнице, называет ее ἡ σεμνοτάτῃ σύμβιω («наиуважаемая») (МАМА, VII, № 147). Согласно надписи МАМА, V, № 81, из деревни в районе Дорилея (совр. Кавак), семья Филиппа Пергама ставит надгробную стелу матери его Домне περί τε φιλανδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ εὐτεχνίας. Из надписи мы узнаем о тех качествах этой женщины, которые больше всего ценили сельские жители в своих женах. Достоинства Домны — любящая мужа, благородная, чадолюбивая.

Этому посвящению соответствует алтарь большого размера с традиционными для женских погребений изобра-

жениями зеркала, веретена и прялки. Сын Серапиодор ставит своей матери, которую он называет *μητρί φιλοτέκνω*, надгробный памятник размером $1,62 \times 0,85$ (МАМА, V, № 92, Илькбурун). Юлий, сын Марка, своей жене Аммии Деметрии ставит надгробный памятник, особо выделяя ее качества, — *φιλανδρία, οἰκοθεσποσύνη*, т. е. любовь к мужу и то, что она была хозяйкой в доме (МАМА, VI, № 194)⁶⁶.

В ряде надгробных надписей дети характеризуют достоинства своих родителей, которые они наиболее ценили. Известно, например, что дети называют своего отца *καλλιτέκνω πατρί* (МАМА, VII, № 57, из района Лаодикии Комбусты, совр. Кундераз). Аврелий Панталеон ставит надгробную стелу отцу Телемаху, *πατρί ἀειμνήτω καὶ φιλοστόργω* («отцу незабвенному и нежно любимому») (МАМА, VII, № 200, из восточной Фригии, совр. Акшехир).

Среди моральных категорий в жизни сельского жителя немалое значение имело также данное божеству или кому-то из близких обещание, устное обязательство, которое надо было выполнить, опасаясь кары божества и гнева умершего. Не случайными поэтому были в надгробных надписях слова «*ἀκόλουθως τῇ διαταγῇ*» («согласно условию»). Так, в надписи МАМА, IV, № 178 II—III вв. из Кючюк Кабажи муж не просто ставит после смерти своей жены ей и ее *ἑρεπτοῖς* надгробный памятник, что было бы естественно, а делает это лишь согласно обещанию (*διαταγῇ*), данному им жене перед смертью, о чем упоминает и в надгробной надписи. Видимо, отношения в этой семье были таковы, что муж по собственной инициативе жене надгробного памятника не поставил бы (следует подчеркнуть, что речь идет о полноправных общинниках, о зажиточной семье, имевшей домашних рабов, о жене, которую муж называет *γυναϊκά*, а не *σύμβιον*, о памятнике хорошей работы ($0,68 \times 1,12 \times 0,44$), о надписи, написанной без единой ошибки на хорошем греческом языке. В надписи поражает сухость слога, нет ни одного теплого слова, отсутствуют даже общепринятые слова *μνήμης ἕαριν* — «на память». Отраженный в этой надписи «моральный» конфликт между мужем и женой сказался и при разделе семейного имущества: в тексте говорится о *ἑρεπτοῖ*, принад-

⁶⁶ По поводу последнего термина см. *Robert L. Coll. Froehner*, N 64.

лежавших жепе; естественно думать, что были *ἄρπτοι* и у мужа.

Подведем некоторые итоги. Социальные отношения в общине накладывали большой отпечаток на ее идеологическую жизнь. Общинники четко следили за выполнением каждым из них своих финансовых обязательств. В случае нарушения виновника постигала суровая кара «богов»: сход оформлял свои постановления как выполнение воли божества, исполнял их неукоснительно и жестоко. Это еще больше укрепляло общинные связи, с одной стороны, и повышало роль религии — с другой.

Вместе с тем религия общины была демократична. Все жители общины — свободные, рабы, вольноотпущенники — поклонялись одним и тем же божествам без каких-либо социальных различий. Общинник возносил просьбы божеству за здоровье всей общины в целом, за благополучие «всех кометов». Демократичны были также представления о загробном мире. И зажиточный общинник, и раб, судя по изображениям на их надгробных стелах, считали что на том свете понадобятся одни и те же предметы, что раба там ждет та же участь, что и свободного. Демократичны были и религиозные празднества общины, в которых принимало участие все ее население, без социальных ограничений. Эти обстоятельства в значительной мере способствовали устойчивости и жизнеспособности сельской общины. Имевший место в ряде районов Малой Азии, особенно в западных ее областях, процесс разложения общины, выделения административной и жреческой верхушки шел в достаточной степени медленно и не мог подорвать ее основных устоев.

Сведения источников о культурном уровне сельского населения немногочисленны. К их числу относятся надписи с упоминаниями представителей сельской интеллигенции, изображения на их рельефах свитков папируса, табличек и палочек для письма. К сожалению, неизвестно, каким образом было организовано обучение детей, имелись ли какие-то «школы» и «учителя». Это можно допустить лишь предположительно, учитывая большую грамотность и многочисленные эпиграфические памятники из сельских районов. Ведь известны деревни, из которых дошло по 25, 30, 35 надписей, а на самом деле число их было, вероятно, значительно большим. Стихотворные эпитафии на надгробных памятниках тоже, очевидно, писались

какими-то специалистами. В них часты античные мотивы, все они созданы по общему образцу. Известны также обращения к эллинской мифологии, упоминаются герои поэмы Гомера. Ономастика сельских районов свидетельствует о значительном греческом влиянии. Такие имена, как Гермодик, Диадумен, Приам, Уранид, Плутос, встречаются у жителей сельских общин.

Среди моральных норм поведения общинника первое место занимают добродетели «семейного» масштаба, поскольку именно семья была основной социальной ячейкой общины. Источники пестрят такими определениями, как «чадолюбивый», «любящая мужа», «любящий жену», «любящий родителей» и т. д. Большое место в мировоззрении сельского жителя занимало также отношение к богам, выполнение обета, данного божеству, соблюдение своих обязанностей по отношению к членам общинного коллектива.

Все это были «утилитарные» добродетели, продиктованные условиями жизни самой общины, как «утилитарна» была религия общинника и его сложившееся веками мировоззрение. Крестьянин сохранял этот круг представлений даже на чужбине, живя в каком-нибудь поле и лишенный привычного общинного коллектива. Он поклонялся «своим» богам и не воспринимал иноземные культы. С другой стороны, приехавший в общину и поселившийся там по каким-либо причинам пришелец также оставался адептом «своего» божества. Общиннику не нужны были никакие посторонние религии, не отвечавшие условиям его жизни. Конечно, в сфере идеологии община также не была чем-то единым, как и в сфере социально-экономических отношений. Разложение одних общин и устойчивое сохранение других давали различные модификации, что находило свое отражение и в религии. Наличие в некоторых деревнях многочисленных богов, которым поклонялись крестьяне, свидетельствовало о пережиточных формах кровнородственных отношений, когда эти боги являлись еще покровителями рода. С другой стороны, были и общины, которые имели только одного бога-покровителя. Однако при всех этих обстоятельствах идеологическая жизнь общины была направлена на сохранение и укрепление ее общинной замкнутости, традиционных устоев, уходящих своими корнями в глубокую древность.



СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА И ХРИСТИАНСТВО

Вопрос о распространении христианства в сельских общинах Малой Азии почти совершенно не изучен. Решение его затрудняют два момента источниковедческого характера. Во-первых, отсутствие в большинстве случаев датировки надписей сельских общин так называемого Римского времени — *aetas Romana*; во-вторых, безоговорочное отнесение издателями свода МАМА всех, сколь угодно отличающихся от обычных памятников к памятникам христианским.

А между тем процесс распространения христианства и его борьбу с языческими религиями нельзя трактовать однозначно. Он шел в разных местах по-разному, встречая ожесточенное сопротивление со стороны местных общинных культов. Борьба эта не всегда была успешной для христианства. В ряде случаев религия сельских общин оказывалась живучей, культы богов, которым поклонялись общинники, устойчиво сохранялись столетиями.

Как конкретно шел этот процесс, можно сказать лишь на основе источников, конечно, в первую очередь эпиграфических.

Издатели МАМА ставили своей целью выделить из общего числа малоазийских надписей надписи христианские (в указателе они отмечены жирным шрифтом). Однако критерий, который они при этом выдвигали, сводился лишь к различению двух категорий памятников — христианских и нехристианских. Из-за такого подхода издатели этого свода не учитывали большей группы памятников, уже не относившихся к языческим, но еще не являвшихся христианскими. Другими словами, при подоб-

ном отношении к материалу нельзя ставить вопрос о переходном периоде от язычества к христианству, о том, каким именно образом старая религия отставала свои позиции, а новая их завоевывала.

Специфика этого переходного периода сказывалась во всем: во внешнем виде памятников, изображениях на рельефах, в новой терминологии, символикe, ономастике и т. д.

Остановимся для примера на атрибуции христианских памятников издателями IV и VI томов МАМА.

В том IV всего включено 365 надписей, из них христианских, по определению издателей, — 41. Распределяются они хронологически и географически следующим образом:

- № 32 — конец III в., Акроэн
- № 33 — IV в., деревня Нури Бей
- № 34 — IV—VI вв., Акроэн
- № 35 — IV—V вв., Ишиклар, в 20 км. к юго-востоку от Акроэна
- № 36 — VI в., Акроэн
- № 37 — VI—VII вв., Акроэн
- № 38 — 934 г., Акроэн
- № 91 — включена издателями ошибочно, так как там говорится о культе Артемиды. Синнада
- № 93 — IV—V вв., Синнада
- № 94 — 571 г., Синнада
- № 97 — IV—VI вв., Синнада
- № 103 — конец IV в., надпись не христианская
- № 106 — V—VI в., Атли Хисар
- № 110 — V—X вв., Атли Хисар
- № 102 — VI в., Алайунд
- № 107 — надпись не датирована
- № 100 — VI в., Алайунд
- № 101 — VI в., Алайунд
- № 120B — V—VI вв., Хелидония?
- № 222 — конец III в., надпись точно не определяется
- № 219 — конец III в., надпись точно не определяется
- № 220 — III—IV вв., Аполлония
- № 221 — конец III в., Аполлония
- № 223 — IV—V вв., Аполлония
- № 224 — IV в., Аполлония
- № 264 — не датирована, Тиманд, но издатели ее определенно относят к христианским
- № 225 — середина VII в., Аполлония

- № 358 — не датирована, Евменей. Надпись к христианским отнесена ошибочно
- № 356 — 258 г., Евменей
- № 357 — 273/4 г., район Евменей
- № 353 — 253/4 г., район Евменей
- № 354 — 253/4 г., район Евменей
- № 355 — 255 г., район Евменей
- № 359 — надпись не датирована, район Евменей
- № 360 — III в., район Евменей
- № 320 — конец III в., Пельты
- № 312 — 556 г., Мотелла
- № 323 — около 550 г. Местонахождение неизвестно
- № 321 — даты нет, Пельты
- № 313 — V—VI вв., Мотелла
- № 326 — IV—VI вв., Пельты

Таким образом, по материалу надписей, включенных издателями в IV том МАМА и объединяющих эпиграфические памятники восточной Азии и западной Галатии, можно сделать следующие замечания:

Во-первых, следует отметить сравнительно небольшое количество христианских надписей из общего числа памятников этого района Малой Азии — из 365 надписей, издатели выделяют в качестве христианских только 41 надпись. При детальном же изучении число их еще более сократится — например, вряд ли к христианским можно приписать № 91, 103, 353, 356, 357.

Во-вторых, выделенные издателями 41 христианский памятник хронологически подразделяются следующим образом: а) II — первой половины III в. — ни одного, б) конца III в. — 11 надписей, в) IV—V вв. — 8 надписей, г) V—VI вв. — 12 надписей, д) (вплоть до X в.) — 4 надписи (остальные сомнительны).

В-третьих, по своей географической принадлежности из 41 христианской надписи около 25 найдены в античных городах Акроэне, Синнаде, Хелидонии, Мотелле, Тиманде, больше всего в Аполлонии и лишь около 10 — в сельской местности.

Том VI включает 416 надписей из Фригии и Кари, из них христианскими издатели тома считают 34.

Хронологически и территориально эти христианские надписи распределяются следующим образом:

- № 59 — не датирована, Триполис, христианская
- № 84 — не датирована, Аттуда, христианская

- № 85 — не датирована, Аттуда, христианская
- № 86 — не датирована, Аттуда, христианская
- № 186 — не датирована, Апамея, христианская (?)
- № 171 — VI—VII вв., Табы, христианская
- № 221 — не датирована, Апамея, христианская
- № 222 — 247/8 г. Апамея, христианская (?)
- № 223 — не датирована, Апамея, христианская (?)
- № 224 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 225 — не датирована, Апамея, христианская (?)
- № 226 — 250 г., Апамея, христианская (?)
- № 227 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 228 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 229 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 230 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 231 — 250 г., Апамея, христианская.
- № 232 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 233 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 234 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 235 — не датирована, Апамея, христианская.
- № 238 — V в., Апамея, христианская.
- № 236 — V в., Апамея, христианская.
- № 237 — 600 г., христианская.
- № 336 — не датирована, Акмонея, христианская.
- № 339 — не датирована, христианская.
- № 358 — не датирована, местонахождение неизвестно, христианская
- № 359 — баптистская.
- № 363 — не датирована, найдена в деревне в долине реки Тембрис, христианская (?)
- № 368 — не датирована, христианская.
- № 400 — позднего времени, Акроэн, христианская.
- № 337 — 489/90 г., христианская.
- № 338 — IX—X вв., христианская.
- № 340 — IX—XI вв., Акмонея, христианская.

Эпиграфические памятники Фригии и Карики, объединенные в VI томе МАМА, позволяют сделать следующие замечания:

Во-первых, все надписи, включенные в этот том, в подавляющем своем большинстве не датированы, в отличие от предыдущих томов, что порождает несомненные трудности при работе с ними. Издатели VI тома МАМА не делают попытки предложить свою датировку того или иного памятника.

Во-вторых, из небольшого числа датированных христианских надписей этого тома ни одна не относится ко времени раньше середины III в. н. э.

В-третьих, по своей географической принадлежности из 34 христианских надписей VI тома 18 относится к городу Апамее. Остальные — по 1—2 надписи из различных деревень и городов (Акмодея, Акроэн).

В-четвертых, 5 надписей из 34 датируются временем после V в. н. э.

В-пятых, подавляющее большинство надписей издателями причисляются к христианским только по единственному признаку: наличию формулы $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$ ¹.

Среди издателей всех томов МАМА следует отметить отчетливо наметившуюся тенденцию — при атрибуции надписей преимущество отдавать христианским перед языческими и приписывать христианам те надписи, которые либо были спорны, либо вообще не были христианскими. Это, во-первых, языческие надписи вторичного использования (например МАМА, IV, № 32), в которых ни принципы надгробных изображений человеческих фигур, ни сельскохозяйственные сцены, ни изображения женщин с зеркалами, гребнями для волос и другими предметами женского обихода не были характерны для христианской символики.

Во-вторых, ряд надписей нельзя даже условно относить, как это делают издатели МАМА, к христианским. Приведем примеры. Надпись МАМА, IV, № 91, не имеет креста и никаких других христианских символов. Более того, там упоминается $\epsilon\lambda\alpha\phi\omicron\phi\omicron\rho\omicron\varsigma$, имя, бывшее культовым именем Артемиды и к христианству никакого отношения не имеющее. В IV томе надпись МАМА № 103 также издателями относится, хотя и условно, к христианским без всяких дополнительных оговорок и аргументов. Эта надпись, найденная в районе античной Синнады, не имеет креста; нет также никаких других оснований причислять ее к христианским — ни на основании имен упоминающихся там лиц, ни по их должностному положению.

Безоговорочно как христианская определяется издателями надпись МАМА, IV, № 219, найденная на месте совр. Улуборлу (район Аполлонии). Категорично этого сказать

¹ Об этой формуле см. ниже, с. 161 сл.

нельзя, поскольку на алтаре изображен бюст мужчины, чего, как известно, на христианских памятниках не было. Аргументы, что там есть круг, в котором мог быть крест, и что христианскими именами часто бывали Ἐπιζων и встречающееся в этой надписи Ἀβζαων скорее может служить доводом в пользу переходного периода, когда еще не сформировался единый тип надписей христианских, не выработалась христианская символика.

Во всяком случае, подобное отнесение № 219 к христианским надписям не может быть безоговорочно принято.

Следует также отметить, что далеко не всегда издатели IV тома МАМА относят имя Ἀβζαων к христианским: можно привести в качестве примера МАМА, IV, № 188 из района Аполлонии (размер 0,78 × 0,46), поставленную Аврелием Александром, сыном Ауксана Мила, и его женой Аврелией Амией, дочерью Ауксана Мукрина, их сыну Аврелию Ауксану. Таким образом, каждое из трех лиц, упоминающихся в этой надписи, носит имя Ауксан, но, несмотря на это и на датировку ее III в. н. э., издатели не считают возможным отнести № 188 к надписям христианским. Видимо, одно это имя еще не дает достаточного основания относить надпись к христианской эпохе.

То же следует сказать и о МАМА, IV, № 193, памятнике III в. н. э., заведомо не относящемся к христианским, где также упоминается имя Ауксан.

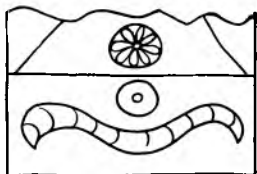
Таким образом, сведения, сообщаемые издателями свода МАМА, нуждаются в несомненном уточнении, так как во всех томах прослеживается одна и та же тенденция: надписи, которые не имеют ярко выраженной языческой символики, причисляются к христианским.

К числу этих памятников следует отнести надписи πρὸς τὸν θεῶν. Тексты с этой формулой, найденные в бассейне верхнего Меандра, издатель VII тома У. Калдер относит безоговорочно к христианским. Он пишет, что эта формула была избрана в качестве отличительного похоронного признака центральнофригийскими христианами перед серединой III века и употреблялась до 273 г.; она была случайно скопирована иудеями и не употреблялась фригийскими язычниками тех времен ².

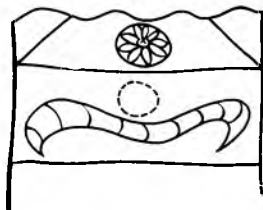
При подобной постановке вопроса автор не допускает какого-либо переходного периода между язычеством и

² Anatolian Studies. Manchester, 1939, p. 15.

христианством. Автор недооценивает силы местных общинных традиций, которые делали в ряде районов подобную замену невозможной даже в IV и V вв. Поэтому целый ряд атрибуций, предложенных издателями МАМА, принять нельзя. Приведем примеры тех случаев, когда отнесение той или иной надписи к христианским памятникам может вызвать возражения.



МАМА, I, № 96



МАМА, I, № 155

На надгробной стеле из Лаодикеи изображен летящий орел, держащий в когтях небольшую гирлянду. Посвятительная надпись гласит, что эту стелу поставила Дас, дочь Филоклея, своему мужу Манусе, сыну Агатоклея (МАМА, I, № 155, размер $1,32 \times 0,47$).

У. Калдер в комментарии к надписи определяет ее как христианскую и датирует III в. Он доказывает свою мысль тем, что сверху на надгробной стеле есть плохо сохранившееся изображение, которое он считает крестом. Изображение же орла он расценивает как обычную христианскую символику.

С подобным толкованием трудно согласиться, поскольку имеется аналогичный, лучше сохранившийся надгробный памятник и также из Лаодикеи (МАМА, I, № 96). Там на стеле между двумя извилинами гирлянды отчетливо виден круг или обруч. У. Калдер на рельефе № 96 определяет его как «band» а такой же, но стершийся круг рельефа № 155 считает крестом. Летящий орел имеется и на рельефе из Схар Орей (МАМА, I, № 150).

На надгробных рельефах часто также встречается изображение орла, обычно летящего, держащего в когтях гирлянду. Такое изображение, например, есть на надгробной стеле, поставленной в Лаодикее Комбусте Мене-клом брату Стратону (МАМА, I, № 85, размер $1,50 \times 0,42$, алтарь из белого известняка).

Представляет интерес и надпись, найденная в восточной Фригии (МАМА, VII, № 126, совр. Ильгин — античная деревня Лагина?). На стеле (размер 0,87 × 0,45) в арке между колоннами изображена женщина с волосами, заплетенными в косы. На голове у нее — колпак или капюшон. Ниже под надписью две гирлянды, сделанные в той же манере, что и косы женщины. Надпись: Ἀρ. Μίθρης τῇ ἰδία ἀδελφῇ Ἀναστασία ἀνέστησεν μνήμης χάριν.

Имя Μίθρης отсутствует у Л. Згусты, однако напрашивается аналогия с персидским именем Μίθρας³. Имя Ἀναστασία показывает, что надпись эта поздняя, относится примерно к концу III в., однако ни в изображении, ни в тексте надписи нет никаких элементов христианства. Два

креста + ✕ грубой работы, сделанные ниже текста совсем

не в той манере, что сама надпись, позволяют предположить, что они появились в более позднее время, чем то, к которому относится надпись. Женщина, изображенная на стеле,— скорее всего, Кибела в ее фригийском колпаке, а может быть, и какая-нибудь богиня персидского пантеона, учитывая имя Μίθρης. Поэтому нельзя так безоговорочно, как делает У. Калдер, относить этот памятник к христианским.

Издатели свода МАМА относят к христианским те многочисленные надписи, в которых проклятие осквернителю могилы выражено в форме πρὸς τὸν θεόν с различными вариантами — πρὸς τὸν θεόν, πρὸς τὸν χριτῆν θεόν, ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν и др. Считается, что под словом θεός обязательно должен был подразумеваться бог христианский. У. Калдер (МАМА, VII, Intr., р. XXXVII) считает также, что в этих надписях, поставленных христианами, «нет никаких следов язычества». А между тем ответ на этот вопрос не может быть сформулирован столь категорично. Надписи эти чрезвычайно различны по стилю и содержанию и не могут быть объединены все под одной «шапкой» как христианские.

Калдер считает христианской эпитафию № 276b из Давулга. Там имеется текст проклятия, который звучит следующим образом: ἐὰν δέ τις τοῦτο τὸ μνημεῖον κακῶς ποιήσῃ, ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν. εἰχοδαέτης δ' ἔθανεν καὶ ἔλιπεν φάος ἡελίου (см. Intr., р. XXXVII). Он выделяет здесь в качестве христианской формулу ἔσται αὐτῷ πρὸς

³ У Згусты (op. cit., S. 315, § 915) есть имя Μειθραα.



Деталь фриза с сельскохозяйственными мотивами и головами быков (МАМА, VIII, № 611)

τὸν θεόν. Интересна, однако, вторая половина этого текста — «двадцатилетним умереть и быть лишенным солнечного света». Слова второй части этого проклятия почти дословно совпадают с языческими проклятиями из МАМА VII, № 210 и № 246 (из восточной Фригии), где говорится *φάος λίποιτο καὶ ἡλίου τὸ φῶς*.

Обе надписи лишены каких-либо христианских символов. Первая поставлена *ὁ δεῖνα*, жителем трикомии, вторая — Аврелиями Марком и Касандром отцу Дулу (*Δούλω*). На втором рельефе есть изображения мужской и женской фигур, что христиане обычно не делали. Следует также отметить, что на одном из надгробных памятников, который поставлен Маммией, дочерью Метрофана, и включает формулу *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν* (МАМА, VII, № 276с), изображены головы быков, чего также христиане обычно не делали и что характерно именно для языческих памятников.

Неясен вопрос о принадлежности группы рельефов, в которых, с одной стороны, отсутствуют какие бы то ни было христианские символы, в первую очередь крест, а с другой стороны, помимо штрафа за порчу могилы содержится и угроза кары божией (например МАМА, VI, № 222: *χωρὶς τούτων τὸν θεὸν κεχολωμένον ἔξει ζῶμεν*, датируется точно — 247/8 г.). На основании последних слов издатели VI тома без оговорок причисляют эту надпись к христианским и на одну доску ставят надписи, в которых упоминается *θεός* (SEG, VI, № 210, 14) с надписью *Ἰησοῦν χριστόν* (CB, p. 526, № 371; см. также CB, p. 471, № 312 и IGRR, IV, № 795).

В данном случае следует обратить внимание на следующее обстоятельство: в надписи № 222 упоминаются два

лица, одно из которых — *πραγματευτής*, а другое — *ἀσίαρχης*. Обе эти должности, по мнению издателей VI тома МАМА, ни разу не исполнялись христианами (см. МАМА, VI, № 60, 204, 276, 374), и вряд ли это было случайно, особенно для должности азиарха. Однако У. Калдер в работе «Philadelphia and Montanism» как и в ряде других статей, посвященных вопросам истории раннего христианства, выделяет выражение *κεχολωμένον θεόν* в христианских текстах начала III в.⁴

Другой пример. Издатели VI тома считают христианской надписью № 358 из района Диоклеи (совр. Ходжалар, в 12 км. к югу от Диоклеи). Это стела (размер 0,89 × 1,34), поставленная Аврелиями (видимо, братьями) Гаем и Менофилом своим детям и женам. Креста в надписи и вообще никаких христианских символов нет. За порчу могилы обидчику угрожают две кары — кара божья (обычная формула *πρός τόν θεόν*), и гражданская — штраф, который должен был уплачиваться *τῷ ταμείῳ* (размер его неизвестен). Это распоряжение, согласно тексту надписи, должно быть записано и передано на хранение *εἰς τὰ ἀρχεῖα* той деревни, в которой жили Гай и Менофил. Таким образом, надпись эта своим обращением к гражданским властям, ничем не отличается от обычных языческих надписей сельских районов Малой Азии.

Мало было угрозы «божьей кары» и жителям деревни в районе Апамеи, поставившим себе надгробный памятник (МАМА, VI, № 226, из совр. Динара). В этой надписи также устанавливается штраф за ограбление могилы, который должен был уплачиваться в государственную казну (*θήσει εἰς τὸ ταμεῖον δηνάρια χειλία*). И в этом случае, как видим, формула *πρός τόν θεόν* сочетается с обращением к гражданским властям.

Издатели IV тома МАМА без всяких оговорок относят надпись № 358 к христианским. Основания для этого следующие: в тексте говорится, что если кто-нибудь будет похоронен в могиле, кроме перечисленных в надписи лиц, «да будет ему кара от бога» (*πρός τόν θεόν*).

Остановимся на содержании надписи и ее внешнем виде. Это алтарь белого мрамора (0,71 × 0,32 × 0,40). Сверху сидит обращенный вправо лев, справа — собака.

⁴ «Bulletin John Ryland Library», VII, 1923, p. 39; см. также «Athenische Mitteilungen», XXIV, 1899, S. 237, № 80.

Кроме того, есть изображения рогов изобилия. Текст самый обычный для малоазийских надписей I—II вв. н. э.; содержание его следующее: Авр. Агапомен построил себе могилу и *tomos*, где могут быть похоронены только он и Аврелий Артемидор, сын Аристиппа. Дальше следует угроза от бога тому, кто нарушит эту клятву, и сообщение, что данное распоряжение будет храниться в архиве (*εις τὰ ἀρχεια*). Издатели считают, что обращение к богу (*πρὸς τὸν θεόν*) должно обязательно означать обращение к христианскому богу и что надпись поэтому христианская. Однако можно вспомнить в Малой Азии много надписей, когда в аналогичных случаях карающие функции исполнял покровитель данной деревни, какой-нибудь Зевс или Геракл, имя которого иногда упоминали, а иногда просто подразумевали (например МАМА, IV, № 184), но которые могли и не иметь никакого отношения к христианству.

Сопоставление надписи МАМА, IV, № 358 с № 184 показывает, что при отсутствии дополнительных сведений и христианской символики надпись эту нельзя относить к христианским, основываясь лишь на словах *πρὸς τὸν θεόν*.

Другим вариантом того же самого выражения, обозначающего «кару богом», является содержащаяся в МАМА, VI, № 225 фраза *ἔστε αὐτῷ πὸς τὸν χριτῆν θεόν*, также лишенная каких-либо дополнительных «христианских» данных. Встречаются также ссылки на гнев бога, *ἡ θεοῦ ὀργή*, в случае порчи могилы (МАМА, VI, № 325, из района около Акмоinei, совр. Баназ). Надпись точно датируется 255/6 г., однако и тогда в ней еще нет никаких элементов христианской символики.

Издатели VI тома МАМА проводят параллель между выражением *ἡ θεοῦ ὀργή* и псалмами (LXXVII, 31); *θεὸν ὀργῆς Κυρίου Σαβαωθ* (Isaiah, XIII, 13); *ὀργή μου* (Jeremiah, XXI, 12). Однако, несмотря на это обстоятельство, саму надпись VI, № 325 они христианской не считают и выделяют ее как нехристианскую (см. указатель к МАМА, VI).

Следует отметить также и то обстоятельство, что сельские жители, призывающие на голову осквернителя могилы различные кары божьи, в большинстве случаев считают это недостаточным и устанавливают определенную сумму штрафа, который должен был уплачиваться в гражданском порядке в казну деревни. Иногда это уплата

штрафа εἰς τὸ ταμίον, как, например, в надгробии Аврелии Афии, дочери Асклы Диона (МАМА, VI, № 228, из района Апамеи, в совр. Дикиджи). Там наряду с формулой εἵσσε αὐτῶ πρὸς τὸν θεόν говорится об уплате штрафа в казну εἰς τὸ ταμίον. В этой надписи нет креста. Однако самым важным аргументом в пользу того, что надпись не была христианской, является изображение на этом памятнике мужчины и женщины, что было широко распространено в античной иконографии, на саркофагах и стелах. Трудно поэтому согласиться с издателями VI тома МАМА, выделяющими эту надпись в качестве христианской.

Приведенные примеры показывают, что подобная категоричность в определении памятников, имеющих формулу εἵσσει αὐτῶ πρὸς τὸν θεόν как христианских кажется чрезмерно прямолинейной. Целый ряд памятников, имеющих эту формулу, заведомо нельзя считать христианскими.

Следует сказать также о надписи МАМА, VI, № 321, из района Акмонеи (совр. Хазанкой), в которой имеется посвящение τὸν θεόν, но которую издатели этого тома, в противоположность предыдущим надписям, не считают христианской. Изображения на рельефе № 321 подтверждают ее нехристианский характер. Это стела размером 1,08 × 0,75, которую сделал каменщик (λατόπος) Евфем. Сверху — мужчина и женщина. С левой стороны от мужчины таблички для письма в виде открытой книги, с правой стороны (около женщины) гребень, зеркало и две палочки для письма (?). Внизу, в каждом из четырех отделов панели — замок, ключи, две таблички для письма, корзина. По краям панели — гирлянды из виноградных листьев. Памятник, хотя и не датирован точно, по характеру шрифта может быть отнесен к III в. Этот надгробный памятник по своему виду ничем не отличается от сотен и тысяч рельефов богам — покровителям общин, которые ставили крестьяне Малой Азии в I—III вв. Посвящение богу (τὸν θεόν) в данном случае не имело никакого отношения к христианству, что подтверждается и издателями надписи.

То же самое можно сказать и о надгробном рельефе из совр. Хатиблара, отстоящего от Хазанкой на расстоянии 10 км (МАМА, VI, № 322). Размеры памятника 1,00 × 0,52. На рельефе — мужчина и женщина, под ними панель, в четырех отделах которой те же предметы.



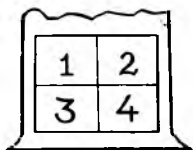
Надгробная стела из Акшехира (МАМА, VII, № 205)

В тексте — посвящение богу, $\tau\acute{o}\nu \theta\epsilon\acute{o}\nu$ без упоминания его конкретного имени. Следует отметить, что рельеф № 322 поставлен не в той общине, что № 321, поэтому об отсутствии упоминания бога — покровителя общины можно говорить не как о случайном факте, а о тенденции, проявившейся в надписях двух отдельных общин, расположенных в той же округе.

Встает вопрос, какого именно бога подразумевали сельские жители под понятием $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Ответ в какой-то мере дает надпись МАМА, VII, № 96 из Кундераза, деревни, расположенной в 10 км к западу от Лаодикеи Комбусты.

Имеющиеся на этой стеле изображения вполне «языческие»: 1) молоточек для стука в дверь, 2) ключи, 3) корзина, 4) веретено и прялка. Форма памятника такая же, как обычные сельские рельефы. Интересен текст надписи. Проклятие в адрес осквернителя могилы звучит обычно — εἴςχ'ι πρὸς τὸν θεόν, однако в конце добавлены слова: καὶ Ἰη(σο)ῦ(ν) Χ(ρι)στὸ(ν). Плохая сохранность памятника, если судить по фотографии, помещенной в т. VII (pl. 6),

Схема надписи
МАМА, VII, № 96



и невозможность видеть эту стелу не позволяют сказать что-либо более определенное. Однако соотношение слов Ἰησοῦν χριστόν и τὸν θεόν свидетельствует, что тут имелись в виду различные понятия. Таким образом, МАМА, VII, № 96 дает лишь один, негативный ответ на вопрос о том, кто был θεός: он безусловно не был Иисусом Христом. Однако, с другой стороны, следует отметить для III в. и другой процесс, характерный для религиозной жизни сельских поселений Малой Азии, который условно можно обозначить как абстрагирование черт божества от какого-то локального деревенского бога-покровителя, носившего эпитет — этникон деревни. К концу III в. в надписях, определенно не являвшихся христианскими и не имеющих никаких христианских мотивов, встречается чаще и чаще посвящение «богу» (θεῶ) без локальных определений. В окрестностях Тиманда (совр. Йазту Веран) Аврелий Пасикрат, сын Аполлония, ставит посвящение богам Диоскурам (МАМА, IV, № 228). Одним поколением позже его сын Аврелий Александр (см. МАМА, IV, № 232 и прим. к нему) ставит посвящение просто богу (θεῶ), уже без конкретных эпитетов. Отсутствие каких-либо изображений на этом памятнике не позволяет сделать никаких других заключений. Несомненно, однако, что «бог» Аврелия Александра, сына Пасикрата, носит уже определенные абстрактные черты, которых не было у божества — покровителя деревни еще за одно поколение до того.

Абстрактное обращение к «богу» без локальных определений видно и в надписи Аврелия Клодия Сагария (МАМА, VII, № 260, из восточной Фригии, совр. Пирибейли). Любопытна формула, стоящая там вместо проклятья, обычного при охране могилы: ὅσα εἰς ἐμοί, διπλά σοι θεός ἀνταπόδοιτο («насколько мне будет хорошо, настолько бог тебе воздаст вдвое»). Иногда этот бог, не имеющий локального эпитета, получает еще какое-то дополнительное определение. Известны посвящения богу-заступнику (θεῷ προσταξάντι или προσταξίσαντι) (МАМА, IV, № 49a), богу справедливому (δικαίος), богу высочайшему (ὑψιστος). Все эти эпитеты, отмечая какие-то качества «абстрактного» божества, не дают ему уже никаких локальных эпитетов и никаких конкретных имен.

Подобному процессу «абстрагирования» божества в немалой мере способствовало и обожествление императора, культ которого становится культом бога. В посвященных надписях Малой Азии император носит титул θεός (см., например, типичную подпись МАМА, IV, № 54 из района Синнады с посвящением Адриану θεὸν Ἀδριανὸν Ἀυτοκράτορος Εὐσεβῆ).

В надписях, ставящихся при отправлении культа императора, обычно добавляют слова Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ (IGRR, IV, № 1087); известны также обращения к императорам πρὸς τὸν θεὸν Καίσαρα (IGRR, IV, № 1155) и многие другие.

Таким образом, анализ надписей, в которых имеется указание на кару божью, почти во всех случаях показывает, что эти надписи христианскими в полной мере назвать нельзя. Применительно к нашим источникам данного типа было бы правильное ввести понятие «переходного периода» от язычества к христианству, поскольку многие источники свидетельствуют, что процесс этот был длительным.

К памятникам переходной эпохи принадлежит МАМА, IV, № 108. Это обломанная мраморная стела размером 0,21 × 0,27. Чрезвычайно индивидуализировано изображение головы и лица женщины, хорошо сохранившееся на мраморе. Наличие креста указывает на христианский характер надписи, однако лицо женщины, сохраняющее отчетливое портретное сходство, чуждо памятникам христианской эпохи, на которых никогда не изображается человеческое лицо.

Одним из примеров надписей переходного периода можно считать МАМА, IV, № 220, найденную в районе Аполлонии и датируемую концом III или IV в. Она представляет интересное сочетание языческих и христианских мотивов. С одной стороны, на нижнем рельефе панели изображены фигуры двух мужчин и женщины. С другой стороны, в тексте надписи имеется указание на должность скончавшегося, Аврелия Пеона, сына Феофила, — он был *πρεσβυτερος*, что уже не может оставлять сомнений, что надпись христианская, однако креста ни в начале, ни в конце надписи она не имела. К тому же типу надписей относится МАМА, IV, № 221, из Сениргента, в окрестностях Аполлонии. По времени она относится к тому же периоду. Судя же по ономастике, возможно, она относится даже к той же семье.

К надписям переходного периода следует отнести МАМА, VII, № 82, из Кундераза, в 10 км. к западу от Лаодикеи Комбусты. Это стела из известняка, размером 1,50 × 0,59. Сверху женская фигура, веретено и прялка, корзина для шерстяных ниток, внизу — гирлянда из виноградных листьев, на которой висят грозди винограда. Таким образом, изображение на этом рельефе такое же, как и на других рельефах, имеющих посвящение местным богам. Надпись: Аврелии (Αὐρήλιοι), сыновья Кириака, девушке (νόμφη) Евпрепусе на память. В тексте надписи нет ни креста, ни каких-либо христианских символов.

У. Калдер безоговорочно относит эту надпись к христианским, исходя из имени *Κυριακός* и из того, что там изображаются гирлянды и грозди винограда. Он ссылается при этом на Евангелие от Иоанна (15, 1), где говорится «я есмь истинная виноградная лоза, а Отец мой — виноградарь».

Следует по этому поводу сказать, что мотив гирлянды из виноградных листьев и грозди винограда на памятниках и рельефах Малой Азии встречается задолго до нашей эры, задолго до христианства.

Таким образом, надпись эту следует отнести к переходному периоду, когда от языческих мотивов на рельефах сохраняется изображение человеческой фигуры, а от христианских — новая ономастика.

Для характеристики идеологии переходного периода большой интерес представляет надгробный рельеф из Олуджака (в долине Тембриса) (МАМА, VI, № 363), по-



*Надгробная стела Аврелия Антиоха, сына Антиоха, верх
(МАМА, VII, № 220)*



*Надгробная стела Аврелия Антиоха, сына Антиоха, низ
(МАМА, VII, № 220)*

ставленный Нейкомахой своему сожителю Матрису (Ματρί σομβίω), себе и детям, которых у нее было трое. Издатели VI тома МАМА относят эту надпись без всяких оговорок к христианским. Однако вопрос этот нельзя решать столь однозначно. С одной стороны, на этом рельефе изображен орел, который был символом Зевса. Кроме того, там есть бюсты мужчины, женщины и ребенка, а также фигура ребенка во весь рост. Как уже говорилось, на христианских памятниках людей обычно не изображали. Имеются там и остальные предметы, нужные усопшему сельскому жителю в загробной жизни: веретено, прялка, сумка, палочки для письма и др. Все перечисленное говорит о том, что этот рельеф имеет типичные атрибуты надписей из сельских районов Малой Азии. Однако,

с другой стороны, сверху рядом с орлом изображены дельфины, о значении которых в искусстве христианского времени говорилось уже неоднократно⁵. Кроме того, в конце надписи есть приписка $\tau\acute{\omega}\nu \theta\epsilon\acute{\omega}\nu \sigma\omicron\iota \mu\grave{\eta} \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$.

Таким образом, надпись эту нельзя в полной мере причислить ни к языческим, ни к христианским.

К памятникам такого же типа, как МАМА, VI, № 363, примыкает следующая разновидность уже более поздних памятников (например МАМА, VI, № 368), найденных в той же местности — по верхнему течению реки Тембриса. На надгробном рельефе там уже нет изображений человека — ни бюста, ни во весь рост. Правда, предметы, сопровождающие его в загробный мир и отражающие представления сельского жителя о потусторонней жизни, остаются прежними — таблички и палочки для письма, сумка, зеркало, гребень, веретено и прялка, две иголки, фляжка. Однако добавляется уже символика, которую можно считать христианской: место орла занимает голубь (иногда два), клюющий гроздь винограда.

В тексте надписей этого периода появляются уже посвящения $\kappa\alpha\tau\grave{\rho}\iota \tau\acute{\omega} \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu \pi\rho\epsilon\varsigma\beta\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\omega$ (МАМА, VI, № 368), что может свидетельствовать о появлении христианской терминологии.

Все эти оттенки в надписях и памятниках данного периода позволяют говорить о переходных моментах, а не о безоговорочном определении этого времени и этих памятников как христианских.

Для понимания специфики переходного периода в сельских районах Малой Азии важно остановиться на характеристике группы точно датированных надписей середины и второй половины III в. К их числу, например, следует отнести надпись, найденную в одной из деревень, принадлежавших античному городу Евмене (совр. Думанли) (МАМА, IV, № 356), точно датированную 258 г. ($\acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon\varsigma \tau\mu\gamma', \mu\eta\nu\acute{\omicron}\varsigma \gamma', \iota'$). Надпись стандартна: перечисляются члены семьи, которые могут быть похоронены в этой усыпальнице ($\kappa\omicron\iota\mu\eta\tau\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\nu$). Есть угроза осквернителю могилы, которой кончается выбитая на камне надпись

⁵ См. Cabrol — Leclercq A. L'histoire de l'art chrétienne, t. IV. Paris, 1930, p. 285; Stebbins. The Dolphin in Litterary. London, 1962, p. 72, 77.

ἔστω επικατάρατος ἐς τὸν ἔθωνα παρὰ θεῶν («да будет он проклят богом навеки»).

Следует отметить, что на этом памятнике (1,22 × 0,38) нет никаких элементов христианской символики, нет креста в тексте надписи; в середине памятника имеется плохо сохранившаяся гирлянда либо рог изобилия, на акротерии — изображение какой-то виньетки или венка (издатели надписи определяют его как wreath). Из имен семи человек, упоминавшихся в надписи, — все греческие, либо римские (Аврелий, Аристон, Александр, Деметрий, Калликлес и др.), и есть только одно имя Павел, которое позже стало употребляться как христианское.

В той же деревне (Думанли) из района Евменеи найдена и другая точно датированная надпись — МАΜΑ, IV, № 357. Относится этот памятник к 273/4 г. (ἔτους τυχ', μηρός I·). Данный памятник лучшей сохранности, чем предыдущий. По своему размеру он несколько меньше (№ 356 — 1,22 × 0,38; № 357 — 0,95 × 0,31). Однако внешний вид и схема расположения надписей на обоих памятниках сходны. Текст надписей на обоих памятниках занимает все свободное место, за исключением лишь акротерии и гирлянды. Надписи одинаково хорошо сохранились. Содержание их близко друг к другу и отличается в основном лишь именами. Об именах первой надписи было сказано выше. Во второй надписи три имени — Аврелий Аристон, Аристон и Дионисида (последняя является сожительницей Аврелия Аристона). Данное обстоятельство говорит о том, что перед нами семьи вольноотпущенников.

По предположению издателей IV тома, Аристон из первой и Аврелий Аристон из второй надписи — одно и то же лицо (см. примечание к МАΜΑ, IV, № 357). Предположение это маловероятно, так как в противном случае пришлось бы допустить, что в 258 г. Аврелий Аристон ставит усыпальницу себе, жене Павле и четверым, видимо, родственникам или своим детям, а 15 лет спустя — усыпальницу своему деду и сожительнице. В настоящий момент данных для подобного предположения нет.

По сравнению с первой надписью проклятье тому, кто нарушит целостность могилы, звучит несколько иначе — ἔστω αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα θεόν. Как видим, и здесь тот же самый θεός, без конкретного имени.

К числу точно датированных надписей, не имеющих

никаких элементов христианской символики, следует отнести и МАМА, IV, № 240 из совр. Бююк Кабаяк (район античного полиса Тиманда), имеющую обычное фригийское проклятье (*ιος θεμου κρομανε ανι μαχα κακων αδδαχε!*) и относящуюся к 259 г.

К той же группе точно датированных надписей, найденных в районе города Евменеи (совр. Карбасан, в 30 км. к западу от Ишиклу, где находилась античная Евменея) относится МАМА, IV, № 353, которую издатели тома безоговорочно считают христианской надписью.

Что представлял собой памятник? Это *tomos* с основанием $0,70 \times 0,40$ без всяких изображений и рельефов. Датировка 253/4 г. (*ετους τλη'*). На передней стороне — надпись хорошей сохранности: «Аврелий Александр, сын Офеллия, приготовил усыпальницу себе и своей жене Алюнии (*Αλυπία*). Проклятие тому, кто испортит могилу, в надписи отсутствует. На основании данной надписи можно сделать следующие замечания: непонятно, почему издатели IV тома МАМА отнесли ее к христианским; кроме того, точная датировка надписи 253/4 г. показывает, что в середине III в. имелись чисто «языческие» надписи, не имеющие никакой христианской символики. Поставил эту надпись, очевидно, вольноотпущенник, на что указывает его имя и отсутствие патронимикона в имени его жены.

Что же дает анализ и сопоставление точно датированных надписей?

Во-первых, можно сказать, что во второй половине III в. надписи, найденные в ряде деревень, расположенных в центральной Фригии, не имеют никакой христианской символики.

Во-вторых, семьи, ставившие эти надписи, принадлежали к неполноправным жителям общины.

В-третьих, проклятие тому, кто испортит могилу и кару должно осуществить божество, которое уже не имеет конкретного названия бога — покровителя деревни, но еще и не является тем канонизированным ортодоксальным богом, который эти черты приобрел уже позднее, в IV в.

Изучение памятников переходного периода требует большой осторожности, в первую очередь с точки зрения их датировки. Это происходит еще и потому, что в христианскую эпоху имели место случаи вторичного использования языческих надгробных памятников. Приведем ряд

примеров. В турецком местечке Докус Деврент Хан к юго-западу неподалеку от Лаодикеи (МАМА, I, № 219) был найден алтарь хорошей работы размером $1,49 \times 0,53$. В середине его — эдикула, содержащая какую-то фигуру, слева от нее изображения молотка и садовых ножниц, справа — веретено и прялка. Перед нами — один из наиболее распространенных типов надгробий зажиточных сельских жителей I—II вв. Надгробие это было использовано для вторичного захоронения: эдикула была лишена стоявшего там изображения фигуры усопшего, на основании алтаря был выбит большой крест. Новая надпись была сделана сверху, старая — уничтожена. Издатель надписи У. Калдер считает, что подобные переделки были произведены в христианскую эпоху.

К памятникам повторного использования следует отнести также стелу МАМА, VII, № 63 (размер $1,11 \times 0,57$). В акротерии — изображения льва, двух женских фигур и корзины. Под текстом надписи — еще одна корзина, а рядом с ней — грубо сделанный крест. У. Калдер с полным основанием расценивает эту надпись как нехристианскую, несмотря на наличие креста. Точно так же издатель VII тома справедливо считает нехристианской надпись МАМА, VII, № 64, поставленную Авр. Александром, сыном Авр. Тиэя (Τιῆου), своей матери Аврелии Проклиане, несмотря на большой, отчетливый крест в акротерии, который был сделан значительно позже, чем сам рельеф.

Характерен памятник МАМА, IV, № 32, из Афьон Карахисара (размер $0,78 \times 0,55 \times 0,14$). Панель его разделена на три части. В первой изображена женщина с зеркалом и корзиной, у ее ног — ребенок; во второй — мужчина с поднятой правой рукой; в третьей — пара быков, запряженных в телегу. Сверху надпись обломана, осталось только слово $\lambda\epsilon\chi\tau\epsilon\iota\kappa\acute{\alpha}\rho\omega$. Между второй и третьей частью — $\text{᾽Ουγίσιμος θεοῦ δοῦλος}$. Издатели датируют надпись концом III в. и без всяких оговорок относят ее к христианским.

Несомненно, однако, что надпись Онесима, раба господня, является вторичной, а первоначально сделанная надпись, равно как и изображения, никогда не принадлежали к христианским.

Тем не менее издатели во введении к IV тому (р. X) расценивают эту надпись как один из христианских па-

мятников. Особо их в этой надписи интересует одно обстоятельство — то, что там сказано θεοῦ δοῦλος, а не δοῦλος θεοῦ и что они считают типичным для криптохристианских эпитафий Фригии III в.

Как «ортодоксально-христианские» издатели IV тома МАМА выделяют пять надписей — № 353—357 [Intr., p. XVI: The five Christian monuments... are all of the orthodox (Eumeneian) type]. Остановимся на этих памятниках более подробно.

Все пять надписей лишены знака креста, с которого обычно начинались и которым кончались христианские надписи. № 354 имеет четкое изображение рыбы, № 355 тоже, хотя и значительно менее отчетливое. На № 353, 356 и 357 отсутствуют всякие изображения, которые могли бы указывать на их христианский характер. К определению всех этих пяти надписей как христианских следовало бы поэтому отнестись с большими оговорками и дать более убедительную аргументацию.

Как было сказано, на двух из пяти надписей (№ 354 и 355) есть изображение рыбы. МАМА, IV, № 354 найдена была в совр. Сирикли (район Евменеи) и имеет точную датировку (253 г.). Это стела с акротерием (размер 0,98 × 0,44). Спереди — tabula ansata. Крестов в тексте надписи нет. Содержание ее стандартно: Аврелия Аффиа, дочь Фругия, поставила усыпальницу себе и своему мужу Диодоту, детям Фругию и Татии и τῆ ἀρετῆ Ῥοδόπη. В конце — проклятие осквернителю могилы: «да будет он проклят богом навеки» (ἔδτε ἐπιχατάρατος παρὰ θεῶ ἰς τὸν ἔσσαν). Изображения на этом четырехугольном памятнике представляют интерес: спереди и сверху гирлянда, увитая лентами, внутри которой — силуэт рыбы. С правой и левой сторон памятника такие же гирлянды с лентами и подвешенными к ним гроздьями винограда, но внутри гирлянд — на том же месте, где спереди силуэт рыбы, — фигуры быков на постаменте ⁶.

Второй памятник с изображением рыбы найден в той же деревне в районе Евменеи (совр. Сикирли) (МАМА, IV, № 355). Он почти такого же размера, как и предыдущий (0,92 × 0,35), поставлен двумя годами позже, в 255 г. Содержание близко к тексту № 354: Аврелий Керинф,

⁶ Опубликован этот памятник был У. Рамсеем: СВ, p. 558, № 445-JHS, IV, 1883, p. 407, № 24.

сын Дионисия, ставит усыпальницу матери Мелтине, Фругию, ее мужу, и т. д. ... В конце — проклятие, аналогичное предыдущему, но более лаконичное — *ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν* («да будет ему кара от бога»).

Изображения на трех сторонах этой стелы похожи на № 354: спереди также гирлянда, увитая лентами, над которой силуэт рыбы, правда очень плохо сохранившийся, — если бы не аналогия с предыдущей надписью, узнать, что это за изображение, было бы невозможно. С правой и левой сторон памятника также гирлянды, увитые лентами, внутри изгиба которых стоят с каждой стороны по быку на пьедестале. Схема расположения изображений на обоих памятниках одинакова.

Знакомство с этими памятниками позволяет поставить вопрос, являются ли изображения рыбы религиозным символом погребенного там христианина или знаком профессии крестьянина и рыболова.

Как уже говорилось выше, у издателей IV тома МАМА нет никаких сомнений в пользу того, что здесь в обоих случаях — христианская символика. Однако по этому поводу следует высказать сомнения: во-первых, расположение рыбы и быка на одном и том же месте над гирляндой (и в обоих памятниках) одинаково. Если бы рыба была символом христианства, ее должны были бы поместить, как символ, выделив в акротерии, и не сопоставлять по значению с быком. Расположение рыбы и быков в обоих памятниках на одном и том же месте заставляет сомневаться в том, что в одном случае имеется в виду символ, а в другом бык — как знак земледельческих работ крестьянина. Скорее всего, значение знаков быка и рыбы было одинаково сельскохозяйственное.

Во-вторых, помимо этих двух надписей известен еще ряд памятников из Фригии, имеющих то же самое изображение рыбы⁷. Это надписи, хранящиеся в Оттоманском музее в Стамбуле под инвентарными номерами 4096—4101. Л. Робер, издавший эти надписи⁸, отмечает, что точное их местонахождение неизвестно, и предположительно относит их к местности между Измитом и Анкарой, в северо-западных районах Малой Азии.

Эти надписи с изображением рыбы часто имели посвящение богу Потамосу, т. е. заведомо не были христиан-

⁷ См. выше, с. 40.

⁸ «Hellenica», X, p. 89 sq.

скими, хотя издатели всех томов МАМА непременно рассматривают этот символ как христианский.

Существует еще ряд памятников заведомо нехристианских, на которых изображена рыба. Чаще всего она встречается в надписях рыбаков, сельских жителей, живших на берегах рек и озер. К числу таких памятников относится МАМА, VII, № 259 из восточной Фригии (совр. Прибейли), где наряду с фигурами мужчин и женщин, головами быков, молотком, корзиной и другими предметами есть изображение рыбы.

Этот мотив встречается не только в надписях и рельефах, но и на деталях архитектурных памятников. На одном из архитравов, например, имеются следующие изображения: две головы быков, соединенные гирляндой, кратер, рыба, гроздь винограда, опять две головы быков, соединенные гирляндой, виноградный лист, орел, символ Зевса Бронтопта. Здесь, несомненно, изображение рыбы никакого отношения к христианству не имело, так как не мог бы христианин обращаться одновременно к символу Христа и символу Зевса (МАМА, VII, № 293, из восточной Фригии, совр. Сувермеэ).

Все сказанное позволяет считать, что изображение рыбы задолго до христианства являлось одним из распространенных на рельефах Малой Азии. Как виноградарь изображал на надгробных и votивных памятниках грозди и листья винограда, камнетес свой молоток, пахарь — быков, точно так же рыбак изображал рыбу.

Христианство, пришедшее в Малую Азию, взяло этот символ из широко распространенных изображений местных сельских рельефов, поэтому как правило памятники, относящиеся к III в. и имеющие изображение рыбы, еще нельзя считать полностью христианскими. То же самое следует сказать и относительно дельфина, как символа христианства. Еще задолго до этого периода изображение дельфина часто встречается на малоазийских мозаиках: сцены с дельфинами, резвящимися в воде, охота на дельфинов, мифологические сцены, изображающие греческих богинь, плывущих на дельфинах через море, и т. д. Появление изображения дельфина на памятнике нельзя связывать обязательно с христианством. Скорее наоборот — христианство взяло также и этот символ из широко распространенного языческого изобразительного искусства Малой Азии.

Следует, однако, сказать, что не только изображения рыбы и дельфина были взяты из античного искусства и превратились затем в элементы христианской символики. Широко известен также мотив виноградной лозы, гроздьев винограда. Тема эта часто использовалась в культуре Диониса, широко она представлена и в изображениях на памятниках сельских жителей Малой Азии. Думается, что значение этого источника в формировании христианской символики еще не достаточно оценено в историографии. Христиане, например, часто использовали изображения одной или двух виноградных лоз, стоящих в вазе. Д. Жоли⁹, Р. Нордхаген¹⁰, Ф. Дейхман¹¹, К. Леонарди¹² и др. приводят ряд аналогий из Геркуланума, Салоник, Равенны. Однако этот христианский мотив полностью повторяет малоазийский памятник МАМА, VI, № 360, найденный в сельской общине в долине верхнего течения Тембриса (совр. Хаджи Бейли, размер 0,95 × 0,35). На нем изображен кратер с двумя виноградными лозами¹³. Посвящен этот памятник Зевсу-Дионису (Διὶ Διούβζω), т. е. тем самым нехристианский характер этого памятника несомненен. Известны также многочисленные посвящения античным богам, на которых изображены грозди винограда. Например, на памятнике с посвящением Зевсу Алсену, покровителю деревни Алсены, имеется фигурка мальчика лет 6—8, который держит в левой руке гроздь винограда (МАМА, VI, № 387). Этот мотив позже стал одним из элементов христианской символики¹⁴.

Не менее интересен еще один мотив, часто встречающийся, как говорилось¹⁵, на памятниках сельских жителей I—II вв. Малой Азии и перешедший затем в христианство, — богиня между двух львов или львы как символ божества. Это был восточный мотив, так изображалась и Кибела, и целый ряд богинь — покровительниц

⁹ *Joly D.* Quelques aspects de la mosaïque pariétale au 1^{er} siècle de notre ère (Colloques internationaux du Centre Nationale de la Recherche Scientifique. Paris, 1965 — мозаика Геркуланума.

¹⁰ *Nordhagen P.* Mosaics. Londres, 1960, pl. VII из Салоник.

¹¹ *Deichman F.* Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna. Baden-Baden, 1958, Pl. 312—313 — из Равенны.

¹² *Leonardi C.* Ampelos. Rome, 1947.

¹³ См. выше, с. 67.

¹⁴ *Daniélov J.* Les symboles chrétiens primitifs. Paris, 1961, p. 42—46.

¹⁵ См. выше, с. 54.

сельских общин Малой Азии, например Матерь богов Клинтена и многие другие. Мотив двух львов вошел затем в христианскую символику — например, в катакомбах Каликста в Риме, где изображен Даниил между двух львов¹⁶.

От надгробных памятников общинников Малой Азии перешел в христианскую символику нимб вокруг головы богов Гелиоса и Аполлона, а в эпоху Империи — императоров и их жен. Он стал одним из распространенных в христианстве¹⁷ мотивов и распространился на изображение Христа и апостолов.

В настоящей работе автор касается только тех вопросов христианской иконографии, которые непосредственно связаны с изображениями на памятниках сельских общин Малой Азии¹⁸.

Таким образом, христианство на определенном этапе своего развития имело еще чрезвычайно много общего с язычеством, воспринимало его готовую символику, фразеологию, культы, обряды. Следует возразить У. Калдеру, который считал, что «христиане, естественно, избегали символов и текстов, связанных с языческими верованиями». У. Калдер объясняет это гонениями на христиан до Константина (VII Intr., p. XXXVI). А между тем изложенное выше показывает, что христиане не только не избегали языческих символов и текстов, но и заимствовали их. Более того, даже в более поздних надписях конца III—IV в., в которых определенно проглядывают черты христианства, отчетливо видны еще элементы языческой религии и социальных отношений того времени. Приведем в качестве примера МАМА, VI, № 221, из совр. Динара (район Апамен). Размер памятника 1,07 × 0,59. В конце надписи стоит крест, на рельефе — венок, две пальмы, птички — все, как будто свидетельствующее о том, что эта надпись является христианской. Однако текст ее ничем не отличается от языческих малоазийских надписей I—II вв.: Ἀὐτ. Εὐχλαίδης Ἐρμῆ θρεπτῶ μνηίας χάριν. Видно, что надпись поставлена вольноотпущенником, что имя, которое он но-

¹⁶ Wirth F. Römische Wandmalerei. Darmstadt, 1968, Pl. XXXIII.

¹⁷ Collinet-Guerin M. Histoire du nimbe. Paris, 1961, p. 263, sqq.

¹⁸ В общем плане работа эта проделана в статье: Delvoye Ch. De l'iconographie païenne à l'iconographie chrétienne.— «Annales archéologiques arabes syriennes», XXI, t. 1—2, 1971, p. 329—345.

сит, типично для языческой, а не христианской ономастики, что в период постановки этой христианской надписи в общине были те же самые социальные отношения, что и раньше, т. е. существовали домашние рабы и отпуск их на волю. Подобные данные тоже говорят об определенном переходном периоде, который имел свою «языческо-христианскую» специфику.

К числу памятников переходной эпохи можно отнести и МАМА, I, № 235, найденную в совр. Сувереке (в 50 км. к северо-востоку от Лаодикеи Комбусты). Относительно него издатель тома У. Калдер пишет, что «ее можно было бы вполне считать христианской (на основании строки 12), если бы не языческое *devotio* в строках 14—17». И действительно, памятник этот производит двойственное впечатление. С одной стороны, на рельефе нет никаких изображений, что сближает его с христианскими; строка 12, в которой говорится о бессмертном боге *θεός ἄφθιτος*, также может свидетельствовать о каких-то христианских мотивах. Однако, с другой стороны, нельзя не обратить внимание и на «проклятие» в адрес грабителя могилы, полностью повторяющее фригийские языческие проклятия I—III вв. Оно звучит следующим образом: *οἶκον ἔρημον καὶ ὄρφανὸν καὶ χήραν γυναικῶν ἀλιτρεύουσαν*¹⁹.

Памятник МАМА, I, № 235 следует отнести к тому периоду, когда христианство заимствует фразеологию, различные понятия и определения из представлений сельских жителей, для которых дом, жена, семья были опорой в их повседневных трудах и заботах²⁰.

К подобным памятникам следует отнести и группу надписей, в которых уже упоминается пресбитер, служитель христианского культа, но самый характер надгробного памятника и представления того, кто его поставил, ничем еще не отличаются от языческих. Приведем примеры.

Среди немногочисленных христианских надписей восточной Азии и западной Галатии в нескольких памятниках упоминается одна из первых христианских «должностей» — *πρεσβύτερος*. Надписи эти не ранние — они датируются концом III—IV вв. В чем их отличие от обычных языческих памятников и обнаруживается ли оно уже в ту эпоху? Остановимся на этих памятниках подробней.

¹⁹ О подобных проклятиях см. выше, с. 49.

²⁰ См. выше, с. 147.



Изображение на надгробном рельефе из района Наколеи (МАМА, VIII, № 499)

МАМА, IV, № 220 из Улуборлу (окрестности Аполлонии, размер 0,73 × 0,37). Содержание надписи стандартно: Дада, дочь Ауксанонта Диогена, своему мужу, пресбытеру (πρεσβύτερον) Аврелию Пеону, сыну Теофила, на память (μνήμης χάριν). В тексте нет никаких упоминаний о божьей каре за порчу могилы, нет креста. Словом, к христианским эту надпись можно отнести только из-за упоминающейся там должности пресбытера. Изображение же на этом памятнике вообще не похоже на христианские: там, в отличие от христианских памятников, ниже текста надписи изображены двое мужчин и женщина. Таким образом, появление в надписи должности пресбытера еще не обозначало, что надпись эта полностью является христианской и по содержанию, и по символике памятника. Скорее это говорит о наличии определенного переходного периода, когда христианство еще только складывалось. Видимо, если судить по датировке надписи, процесс этот в сельских районах Малой Азии только еще начинался к IV в.

Любопытна для того времени и следующая подробность. В языческих надписях обычной была приписка μνήμης χάριν. Этим, как правило, заключались все надписи, в первую очередь надгробные. В надписях переходного периода эти слова сохраняются, но постепенно буква X в слове χάριν начинает заменяться крестом и выглядит это слово как

+ ἀρχι. Это была первая, еще робкая попытка в языческую надпись, не изменяя ее содержания, вставить элемент христианской символики (МАМА, VII, № 121, из Ильгина, в восточной Фригии — может быть, античная Лагина?).

Другим примером памятника подобного рода является МАМА, VII, 417, из восточной Фригии (совр. Керпишли). Изображены на этой стеле мужчина и женщина с опахалом, декоративные гирлянды из виноградных листьев, ниже — обычные изображения сельских рельефов: столик, на котором стоит корзина для складывания пряжи, чаша и еще один столик. Ниже два быка, друг против друга, распряженные, пившие или евшие что-то из бочонка. И само изображение (наличие человеческих фигур), и размеры памятника (0,93 × 0,58), и имена дедикаторов (Аврелий Калликрат, сожительница Ге, отец Левкий) — все это типично для сельского жителя, такие памятники в деревнях известны тысячами. Однако несомненен и крест, отчетливо видный на надписи в слове + ἀρχι.

О том же переходном периоде от язычества к христианству, периоде становления христианства говорят и данные ономастики; местные и греческие имена уживаются с христианскими, христиане заимствуют имена греческие. В Гослу (восточная Фригия, район Акилона) найден надгробный памятник (МАМА, I, № 327, размер 0,80 × 0,54), украшенный колоннами и арками, над которыми — изображение креста. Интересны имена членов этой семьи, в которой рядом с христианским «Павлом» соседствует «Ойкумена». Не случайно также, что у местного фригийского жителя Кусса (Κουζσου)²¹ был сын Аврелий Иоанн (МАМА, I, № 204, из Суверека).

Из точно датированных надписей второй половины III в. известно, что жители сельских общин давали своим детям обычно чисто греческие, а не христианские имена.

Для примера приведем имена членов семьи, жившей в одной из деревень на территории Акмонеи (совр. Баназ) (МАМА, VI, № 325, 255/6 г.). Надпись была поставлена Аврелием Руфом своему брату Гермесу (Ἑρμῆ), двоюродной сестре Руфине, двоюродному брату Парфению и его жене Евелписте (Εὐελπίστῃ). Таким образом, в этой семье во второй половине III в. не было ни одного имени, которое можно было бы считать христианским.

²¹ Zgusta L. Op. cit., § 739—3.

Показательна в этом отношении история имени *Μεῖρος*, которое часто встречается в малоазийских надписях. Имя *Μεῖρος*, *Μῆρος* исследователи считают обычно христианским. На этом основании надпись, если в ней упоминается данное имя, часто относят к эпохе христианства ²².

Л. Згуста отмечает, однако, что это имя было широко распространено во Фригии (особенно в восточной и в прилегающих к ней областях) ²³. Достаточно сказать, что в надписях I тома МАМА, включающих район Лаодикеи Комбусты, Аксилона и городов Полибота, Метрополя, Оркиста и Апполы, оно встречается 37 раз. В надписях, вошедших в VII том МАМА, оно упоминается 29 раз, и ни одна из этих надписей не была христианской. Кроме того, оно встречается в надписях из различных мест Малой Азии, опубликованных в SEG, I, VI, XVI и различных журналах. Далеко не все упомянутые надписи с именем *Μεῖρος* можно отнести к христианской эпохе. Безусловно, нельзя назвать христианской, например, надпись МАМА, I, № 5 с изображением Зевса на одной стороне памятника и солнечного божества — на другой, поставленную Мейром, сыном Наны, «по обету, данному Зевсу». Нельзя считать христианским и памятник, поставленный богу Аполлону Мейром, сыном Таты: там есть изображение стоящего божества, левой рукой опирающегося на алтарь; справа от него сидит волк.

Имя Мейр не является христианским и в целом ряде других надписей (МАМА, I, № 9а, 13, 58, 72, 77, 104, 149). В МАМА, I, № 72, например, Аврелий Аротаос, сын Мейра, Домна и Мейр ставят надгробный памятник сестре Даде. Надпись размером 1,37 × 0,56 не имеет креста, обычно обязательного для христианских надписей. На рельефе — мужская и женская фигуры, тоже как правило отсутствующие в христианских памятниках (имя *Ἀροταῖος* в других надписях Малой Азии не встречается) ²⁴.

То же самое следует сказать и о надписи МАМА, I, № 149 (1,09 × 0,47) с очень интересным изображением на надгробном памятнике, поставленном Мейром, сыном Квинта, матери Ге: там высечен рельеф, на котором два

²² См., например, комментарий издателя I т. МАМА У. Калдера к надписи № 304.

²³ *Zgusta L.* Op. cit., S. 308, § 890.

²⁴ *Ibid.*, S. 95, § 101.

быка в упряжке тянут плуг, что обычно отсутствовало на христианских памятниках. Креста на этой надписи также нет.

Надпись МАМА, VII, № 38 из окрестностей Лаодикеи Комбусты (совр. Невин) тоже не была христианской. Она была поставлена Секундой, Александром и Мейром отцу Оксену (имя это восстановлено предположительно). На памятнике в эдикуле — мужская и женская фигуры. Нет никаких христианских символов, крест отсутствует.

Таким образом, приведенные факты не позволяют имя Мейр безоговорочно относить к христианской ономастике. Оно, видимо, употреблялось задолго до христианства среди имен во внутренних центральных областях Малой Азии и только значительно позже было заимствовано христианами, войдя в список их имен. Уже в более позднюю эпоху, в конце III—IV в., появляются «чисто христианские» имена, но и они чередуются с античными, иногда даже в рамках одной и той же семьи.

Согласно надписи из Кадин Хана (МАМА, I, № 193, размер 0,92 × 0,66), принадлежавшей, видимо, христианам, насколько можно судить по наличию креста в конце надписи, Аврелий Павел дал своим детям следующие имена: Андрагат (Ἀνδράγαθος), Антоний, Харик, Марк и Павел. Тем самым из шести членов одной и той же семьи Андрагат и Харик (или Карикос) носят греческие имена, Антоний — римское, остальные трое — христианские. Возможно, неправильно так резко подразделять эти имена, однако подобное смешение их было вполне возможно в ту эпоху, когда христианство лишь постепенно завоевывало свои позиции и были еще очень сильны античные традиции.

Следует обратить внимание и на следующий факт: слово *χριστιανός*, *χριστιανός* в сельских малоазийских надписях даже конца III в. встречается сравнительно редко. Так, в надписях из Фригии и Карики этот термин встречается лишь три раза (МАМА, VI): № 234 — датируется издателями примерно 275 г., № 235 и № 236 издателями не датированы, но, судя по шрифту надписи, относятся примерно к тому же времени, может быть даже, несколько более позднему.

В районе восточной Азии и западной Галатии (МАМА, IV) тоже только три раза: № 221 — 2-я половина III в. н. э.; № 313 — датирован V или VI в.; № 320 — самый конец III в.

В надписях из восточной Азии и западной Галатии, объединенных в IV томе МАМА, только пять раз упоминаются Христос и апостолы. Хронологически они распределяются таким образом: в надписи № 33 из района Афьон Карахисара упоминается Христос, есть цитата из I послания Филиппиянам. Датируется надпись IV в.; в надписи № 135 упоминается святой Фома (Θομάς); датируется она IX или X в.; в № 12 встречается ἱγίος Κόρικος, но в этой надписи, кроме букв *οκράτορ*, что издатели сами в тексте восстанавливают как [Αὐτ]οκράτορ[α] больше ничего нет; в № 40 на белой мраморной полосе вырезаны бюсты святых Филиппа, Макария, Луки и Пантелеймона. Памятник этот не датирован (размер 0,20 × 1,27), однако происхождение его, видимо, очень позднее — сделанные в той же манере памятники, в том числе и полосы мрамора с аналогичными рельефами, но без медальонов с изображением святых (МАМА, IV, № 41—48), датируются издателями IV—V и даже VI в. Все эти памятники найдены были в одном месте — в совр. Афьон Карахисаре, где находился античный полис Акроэн.

Наконец, в № 95 упоминается Иоанн Мученик (Ἰωάννης Μάρτυρ) надпись эта имеет точную датировку — 1063/4 г.

В заключение остановимся на материалах III тома МАМА, где опубликованы наиболее поздние из надписей, включенных в этот свод. Там помещена 801 надпись из Киликии, подавляющее большинство из них относится к городу Корику. Датировка этих надписей поздняя — IV—VII вв. *χριστός* там также упоминается только три раза — в № 282, 463, 570, причем все три памятника датируются V и VI вв.

Нельзя считать случайным, что в языческих эпитафических памятниках III в. большое распространение получает понятие *χρηστός* возможно, в противовес слову *χριστός* и связанный с ним комплекс представлений сельских жителей.

Прилагательное *χρηστός*, в отличие от *χριστός* («помазанный»), означало «полезный», «годный», «способный», «хороший», «отличный», «добрый», «честный» — словом, имело ряд различных значений, употреблявшихся только в самом положительном смысле.

Существительное *τὰ χρηστά* имело также положительное значение — «благодетель», «служба», «доброта», «любезность». В словаре Лидделла — Скотта говорится также

о религиозном значении этого слова — эпитет *χρηστός* применительно к богу обозначает «добрый», «отзывчивый», «благосклонный».

Как отмечают Лидделл — Скотт, есть еще существительное *ὁ χρηστής*, обозначающее человека, который был «оракулом», «пророком».

Термин *χρηστός* широко употреблялся в обиходе сельских жителей Малой Азии, причем, что особенно интересно, в сочетании с *ἴριος* — *ἴριος χρηστός*; это подтверждается эпиграфическими памятниками. В районе Лаодикеи (МАМА, VI, № 21, совр. Денизли) найдена мраморная стела хорошей работы (размер 1,12 × 0,62) с 5-лепестковой розеткой на акротерии, а под ней венок, перевитый лентами и находившийся между колонн. Памятник был поставлен пастуху Папию Клексосу где-то на дороге. В надписи есть приветствие проходящим — *παροδεῖται χαίρειν*. Комментаторы надписи считают, что пастух Папий Клексос был, возможно, одним из тех многочисленных пастухов (надписи которых опубликованы в VI томе МАМА), которые привозили и поставляли шерсть с овец, прославившую Лаодикею и Гиераполь²⁵. И вот этот пастух в поставленной ему надгробной надписи определяется как *ἴριος χρηστός*. Памятник этот — заведомо нехристианский и не выделен издателем тома в качестве такового. Надпись, правда, не датирована издателями, но по шрифту скорее может относиться к концу II—III в. Следует еще раз повторить, что памятник этот был обычным для рядового сельского жителя, он не выделялся ничем из сотен других надгробных эпитафий из сельских областей Малой Азии.

Надписью, аналогичной МАМА, VI, № 22, является № 25, найденная в совр. Эскихисаре (район Лаодикеи, неподалеку от Денизли, где найдена и надпись № 22). Текст ее следующий: *Διάδοχος ἴριος χρηστός παροδεῖταις χάριν*. Надпись эта также была поставлена не в некрополе, а где-то у дороги. Памятник представляет собой мраморную стелу с основанием, 4-лепестковой розеткой в акротерии и аркой, под которой — текст надписи (размер 0,56 × 0,48). Погребенный там Диадох — неполноправный человек, имеющий имя без патринимикона. Его, как и Папия, сына

²⁵ Согласно надписи МАМА, VI, № 11, в Лаодикее и Гиераполе широко было поставлено производство шерстяных материй (там упоминается *ἡ φρεμιατικὴ ἐργασία*).

Клексоса, называют *πομπήν ἥρωος χρηστός*. Как и в № 22, он назван ἥρωος. Последний термин неясен. Его значение у Лидделла — Скотта объясняется следующим образом: «the heroes were in later times inferior local deities, patrons of tribes, cities etc.; as at Athens the ἥρωες ἐπόνυμοι were the heroes after whom the ten φολαί were named. The founders of a city were worshipped under this name».

В каком смысле здесь употребляется слово ἥρωος²⁶, трудно сказать — может быть, имелся в виду дух — покровитель путников, *χρηστός*, благожелательный и радушный. Во всяком случае, смысл этого термина нуждается еще в дальнейшем изучении.

К этой группе памятников принадлежит еще один, найденный в той же местности (совр. Денизли) — (МАМА, VI, № 27, мраморная стела, размер 0,60 × 0,47).

Текст так же лаконичен как и в предыдущей надписи: *Μηνόδοτος ἥρωος χρηστός παροδείταις χαίρειν*.

Форма памятника напоминает предыдущий: сверху 5-лепестковая розетка, ниже — текст, под аркой — фигура стоящего мужчины, с правой рукой, прижатой к груди поверх гиматиона. С правой стороны от него стригаль, с левой — сидящий пес с поднятой правой лапой.

Перечисленный тип надписей очень интересен. Их объединяют три момента — обращение к прохожему, обозначение усопшего термином ἥρωος и определение его качеств словом *χρηστός*.

Вполне возможно, что они имели определенный религиозный смысл, создавая образ духа усопшего — покровителя вроде римских ларов. Характерно, что эта группа надписей встречается лишь в одной местности и в одно время — в конце III в. Все они имеют ярко выраженный языческий характер.

Материал из Киликии позволяет поставить следующий вопрос: какая часть христианских памятников принадлежит городам, а какая сельской местности. Помочь в решении этого вопроса может существовавший у крестьян обычай упоминать свое имя с этниконом той деревни, где они родились, хотя следует отметить, что сельские жители с этниконом своих деревень упоминаются не часто: из 800 надписей только в 14 случаях.

²⁶ Вероятно, с этим термином связано и название усыпальницы ἥρωον См. *Kubińska J. Les monuments funéraires dans les inscriptions grecques d'Asie Mineure. Warszawa, 1968.*

Перечислим их.

№ 118 (из Кораспона) — говорится об Аспане, сыне Петра, из *κόμης Καπροεισχρονότου*, кабидарии — скульпторе, изготовляющем геммы. Надпись эта не имеет ни креста, ни каких-либо других христианских символов.

№ 507 в — речь идет о Каспане, сыне Марона, *κόμης Καπερλατίνας* также без христианских знаков.

№ 445 а (из той же деревни Каперлатина) — надгробие Юлиана, сына Фотия, и Иоанна, сына Каллиопия, — надпись заведомо христианская, насколько можно судить по кресту в начале и конце текста.

№ 563 — надгробие Леонтия Петра, торговца льном, из того же Каперлатина. Надпись христианская.

№ 642 (из Каперлатина) назван Павел, сын Мина (?), христианин, по профессии *ζυγοστάτης* — «человек, устанавливающий весы», «взвешивающий».

№ 248 — надпись христианина Антиоха, сына Теодора, из местечка Капернагата (*χωρίου Καπερνάγαθον*).

№ 376 (из того же Капернагата) — упомянут Таллой, сын Барсюма (?), трапезит бывший христианином.

№ 443 — христианин Юлиан из местечка Капропака (*χωρίου Καπροπάκκος*) был, согласно этой надписи, *παντοπόλης* (мелочным торговцем).

№ 478 в — христианами были и братья из того же местечка Капропака Иоанн и Барла (*Βαρλά*), сыновья Симеона Викторина.

№ 240 — погребение Андрея, христианина, по профессии *κάπιλος* (владельца кабачка) из местечка Иммов (*χωρίου Ἰμμῶν*). Отметим, что это поселение, находившееся неподалеку от Антиохии на Оронте, широко известно благодаря одержанной там Аврелианом в 272 г. победе над Пальмирой²⁷.

№ 408 — погребение христианина Федора из местечка Нессибия (*χωρίου Νησσιβέως*), профессия его неизвестна из-за плохо сохранившегося текста надписи. Возможно, в строке, смысл которой неясен, содержится и имя его отца.

№ 500 — Местечко Сорион (*Σόριον*) было родиной трапезита Иоанна, сына Антиоха, и Сергия Анастасия. Текст их надгробного памятника начинался и заканчивался крестом.

²⁷ RE, Bd. V, Sp. 1383.

№ 436— христианское надгробие Иакова и Стефана, сыновей Антиоха, *ἱωάννου Χρόστου*.

№ 733— Симеон из местечка Хорена (*Χορηνός*) взывает к милости бессмертного бога. Надпись эта также христианская. Трудно сказать, имеются в виду разные географические названия или одно и то же скрывается под № 436 и 733; скорее всего, это только различные написания одного и того же слова.

Таким образом, данные о сельских поселениях Киликии немногочисленны. Это 14 надписей, весьма скудных по своему содержанию, однако все они дают точный ответ на вопрос о том, является или нет христианином житель этих деревень. Картина получается следующая: из 18 уроженцев этих деревень лишь двое не являются христианами. Если же судить о социальном составе, то из 18 человек трое не имели патронимикона — Юлиан из (№ 443), Андрей — (№ 240) и Симеон (№ 733). Неясно также, имел ли патронимикон Федор из № 408 — вторая строка надписи сохранилась плохо. Во всяком случае, определено можно говорить о троих неполноправных сельских жителях, и все они были христианами. Известны профессии двоих из них — Андрей был владельцем кабака, Юлиан (№ 443) — мелочным торговцем. Этот немногочисленный материал позволяет все же высказать следующие соображения: во-первых, что в сельских местностях Киликии к концу III—IV в. было значительно больше христиан, чем язычников; во-вторых, что христианами могли быть лица различного социального положения — и полноправные, и неполноправные, — и самых различных профессий. Данное положение еще раз подтверждает мысль о неравномерном распространении христианства в различных областях Малой Азии. Хронологической гранью этого процесса был, вероятно, конец III в., насколько можно судить по тому, что христианство в IV в. стало уже широко распространенным явлением.

Интересно проследить соотношение христианского и нехристианского населения и в других районах Малой Азии на материале ряда сельских поселений. Возьмем в качестве примера деревню, находившуюся на месте совр. Кунде-раза и расположенную примерно в 10 км. к западу от Лаодикеи Комбусты.

К надписям нехристианским относятся (см. МАМА, т. VII):

- № 14— надпись воина Кальпурния Сергия;
 № 25— Аврелия Матейс, дочь Теймандра,— своему мужу;
 № 26— Аврелий Анейкет — своей сожительнице Домне;
 № 52— Дометия, дочь Суса,— мужу;
 № 53— Гай — жене Дзое;
 № 54— Уранид — отцу Акилу;
 № 55— Доримей — сыну Аппе;
 № 56— Рестигута — домашней рабыне (ῥεπτι) Мениаде;
 № 57— Фругий и мать Домна — отцу;
 № 58— Ксеникос и Македон — отцу Ману;
 № 59— Менедем, сын Гермогена,— жене Ге;
 № 62— Амия, дочь Скимна,— мужу;
 № 63— Мама — сестре Тате и отцу Кулу;
 № 6 — рельеф с изображением богини со змеей.
 К надписям христианским из той же деревни относятся (МАМА, т. VII):
 № 76— надпись Аврелия Сопрона, пресбытера
 № 77— Аврелий Асклепиад — жене Аврелии Маса (после текста стоит знак креста)
 № 78— Элий Евсевий и Евгений и Айпитюхий — своему отцу пресбытеру Менодору
 № 79— надпись Аврелия Поллы, каноника
 № 82— Аврелии, сыновья Кириака,— нимфе Евпрепуге
 № 82а— Аврелий Кириак, сын Зотика,— сожительнице Гесихии
 № 86(?) — Флавий Афтоний — Аврелию Регину, отцу, и матери Аврелии Софронии, и сыну Оплону на память
 № 87— Флавий Деметрий, сын Пелагия, аврарий,— сожительнице Орандиане и детям (надпись заканчивается крестом)
 № 96— Мейр, сын Аэтина,— своим родственникам, молитва в честь Иисуса Христа.

Несколько надписей из этой деревни спорны, например МАМА, VII, № 86, которую У. Калдер относит к христианским, не имея никаких данных в пользу такого мнения. На ней нет ни христианских символов, ни креста. К той же категории относятся, возможно, № 82, 82а.

Таким образом, из 23 помещенных в VII томе МАМА

надписей из Кундераза 14 являются нехристианскими. Важно, однако, отметить, что большинство из 9 христианских надписей относится ко второй половине IV в. (МАМА, VII, Intr., p. XLI). Принимая во внимание данное обстоятельство, можно предположить, что процент христианских надписей для второй половины III в. был еще ниже, чем для IV в.

На основании подобного подсчета, при всей его относительности, можно все же сказать, что даже для второй половины IV в. н. э. языческое население в этой деревне составляло около 65%, а христианское — только 35%.

Источники позволяют определить соотношение языческого и христианского населения в одном из сельских районов Фригии — в трех поселениях, названий которых мы не знаем, но которые в древности находились на месте современных деревень Колу Кисса, Атланди и Гослу. Опубликованы памятники в МАМА, т. I. Перечислим их. Колу Кисса: № 308, 309, 310, 311 — надписи языческие. К христианским надписям из той же деревни относятся № 312, 313, 314, 315, 316. Атланди: № 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301 — надписи языческие; № 302, 303, 304 (?), 305, 306, 307 — надписи христианские (кроме сомнительного № 304). Гослу: № 318, 319, 320, 321, 322 — надписи языческие; № 323, 324, 325, 326, 327 — надписи христианские.

Таким образом, из 34 надписей этого района 18, т. е. больше 50%, являются языческими и 16 — христианскими. Можно предположить, что эти цифры в какой-то мере говорят о соотношении христиан и язычников в этих трех сельских поселениях в конце III в.

Эпиграфические памятники дают возможность поставить вопрос о том, каково было соотношение христианского и нехристианского населения в общинах, расположенных в Ликаонии. В этом районе из опубликованных в VIII томе 400 надписей, по определению У. Калдера и Дж. Кормака, свыше 100 являлись христианскими. Около половины из них — из сельских местностей, остальные — из городов Листра, Кана, Саватра, Перта, Анзулада и Иконий. Следовательно, из общего числа надписей этого района четвертая часть принадлежала христианам. В то же самое время надо отметить, что из деревень, расположенных на писидийско-фригийской границе, дошло всего лишь меньше десятка надписей.

Таким образом, источники позволяют сказать, что христианство в сельских районах Малой Азии было распространено неравномерно. С какими факторами следует связывать большее или меньшее проникновение христианства в общину? Для ответа на этот вопрос необходимо выяснить, что представляла собой идеологическая жизнь каждой конкретной общины вплоть до IIIв. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Многочисленные надписи свидетельствуют о широком распространении местных культов. Община, находившаяся в 10 км к юго-востоку от Листры, дает примеры поклонения греческим богам (МАМА, VIII, № 1). Общинник Гармодик и его сородичи ставят votивный памятник Зевсу $\epsilon\kappa\tau\eta\chi\omicron\upsilon$ и Гермесу с изображением на рельефе фигуры Гермеса, обращенной в фас; имеются посвящения Плутону (МАМА, VIII, № 4). Из той же общины дошел рельеф с изображением всадника, сидящего на лошади и облаченного в доспехи (МАМА, VIII, № 2). Рядом с этой деревней находилась другая, в которой был тот же культ бога-всадника (МАМА, VIII, № 4).

Деревня, находившаяся на месте турецкого местечка Акорен, в 20 км к югу от Листры, оставила нам 28 надписей (МАМА, VIII, № 66—93). Население ее поклонялось эллинским и местным божествам. Живущий там раб Симферон (редкий случай употребления в сельских районах термина $\delta\omicron\lambda\omicron\varsigma$) ставит votивный памятник в честь Афины Мурисейской (Ἀθηνα Μουρυσέων) (МАМА, VIII, № 66). Богиня — покровительница Мурисы (возможно, что это и есть название данной деревни) изображена на рельефе стоящей во весь рост с копьем в правой руке и щитом — в левой. Это классическое изображение Афины, выполненное в далекой малоазийской деревне, производит сильное впечатление, тем более что его поставил раб.

Другой житель этой общины посвятил памятник богу-всаднику (МАМА, VIII, № 72). Это божество, носившее местные, фригийские черты, было чрезвычайно распространено в сельских местностях как бог — защитник общины, бог-воин (см. выше, стр. 35 сл.). Название его было различно, но функции, видимо, одинаковы. Корни происхождения этого божества могли быть солярными, могли быть связаны и с изображением героизированного покойника. Возможно, что он имеет много общего с фракийским культом бога-всадника-охотника, рядом с которым изображался



*Саркофаг из окрестностей
Афродисии
(МАМА, VIII, № 610)*

*Надгробный рельеф из райо-
на Икония с божеством-
всадником
(МАМА, VIII, № 16)*



кабан или собака. Интересен аналогичный памятник из соседней деревни, расположенной от Мурисы (?) к югу километрах в 10 (МАМА, VIII, № 96). Там изображены два скачущих всадника. На рельефе имена — Нэс Попас и Момас Попас — по своему происхождению, безусловно, местные. Вот в эту общину Мурису (?), где жители поклонялись греческим богам, где был распространен местный культ бога-всадника, проникает христианство. Его первые шаги очень робки — из 28 надписей этой общины христианских только 5. Они принадлежали разным лицам. Марк ставит памятник брату Манну (№ 88), Зенон — Олимпиаде (№ 93). Крест и там и там сделан из перечеркнутого традиционного изображения прялки. На рельефе Валгия матери Налидее (№ 90) в слове $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$ — буква χ написана как \dagger , а под ней — маленький, чуть заметный крестик. Сверху крест — в форме *tau*. Эти три христианские надписи из пяти ставят неполноправные жители Мурисы (?) — или рабы, или вольноотпущенники. Имена двух других не сохранились. Нет никаких оснований считать, что эти лица были местными жителями, равно как нельзя сказать, что они — приезжие, источники на этот вопрос ответа не дают.

К юго-востоку от Листры, километрах в 50, на месте современных деревень Балчик Хисар, Алкаран и Динек Серай была расположена на расстоянии 5—7 километров друг от друга группа общин, названия которых неизвестны. От них дошло 34 надписи (МАМА, VIII, № 99—133), из которых 16 являются, по определению издателей тома, христианскими.

И здесь, как и в предыдущем случае, крест заменяет букву *ti* в слове $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$, причем интересно, что в № 101 это уже не $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$, а $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$.

Из соседней деревни, расположенной на месте совр. Дорлы, всего дошло 36 надписей (МАМА, VIII, № 134—169), христианских из них — 10.

Упомянутый в № 136 «уважаемый ойконом», управляющий каким-то имением, христианином не является. Не христианин и Диоген — медных дел мастер ($\chi\alpha\lambda\kappa\epsilon\upsilon\varsigma$), который изображен на рельефе № 140 стоящим у наковальни и ударяющим молотом по куску металла. Население всей этой округи поклонялось богу-всаднику (МАМА, VIII, № 170). На своих надгробных рельефах жители изображали мужские и женские фигуры, головы быков, садо-

вые ножи, молоток, веретено и прялку, лошадь, чем их памятники резко отличались от последующих христианских (№ 176, 178, 181 и др.).

Из района, расположенного на писидийско-фригийской границе в долине Караагача, километрах в 35 к западу от города Паппа-Тибериополь, дошло свыше 60 надписей (МАМА, VIII, № 340—404). Его население поклонялось самым различным богам. В одной из надписей говорится, что Телемах, сын Гермогена, «на свои собственные средства» построил колоннаду, портик храму Диоскуров (№ 346). В надписи есть слова *Διοσκόροις θεοῖς ἐπιηκόοις* — «Диоскурам, богам внимающим». Жители этого района поклонялись также фригийскому богу Аттису (№ 347), существовал культ Мена Аскаэна, жрец которого носил пышный титул *ἱερέα ἐξ ἱερέων* (№ 351). На рельефах имеются изображения льва, символа матери богов, льва, поставившего лапу на голову быка. Видимо, в данном районе существовал и этот культ (№ 352, 381). Встречается также посвящение богам, без какой-либо конкретизации (№ 353), интересно упоминание *τὸν οὐράνιον θεόν* — «небесных богов» (№ 354), орла, символа Зевса (№ 361), посвящения Зевсу (*Δι* — № 402), Матери богов Диндумене (№ 363), Матери богов Ангдиссе (№ 396) и др. На рельефах — почти всегда изображение мужских, женских и детских фигур, традиционных молотка, садового ножа, веретена и прялки, зеркала.

Следует, однако, отметить, что в этом густо заселенном районе трудно отделить памятники сельских поселений от городских — там четыре маленьких городка образовали Тетраполис [Анабура, Алтада, Неаполь, Киллана (?)], поэтому нельзя с уверенностью сказать, какой именно материал относится к сельским поселениям. Несомненно, однако, большая пестрота и разнообразие верований сельских жителей этого района — начиная от местных фригийских божеств, восходящих еще к родо-племенным отношениям, и кончая греческими божествами, которые стали покровителями общин. Обращает на себя внимание следующий факт: из 65 надписей этого района только 4 являются христианскими и производят впечатление поздних: № 336 — посвящение Евгения, пресбытера, с латинским крестом; № 337 — надгробие Анастасии, начинается с креста; № 338 — надпись *Τῆς*, монаха, № 339 — с упоминанием Христа, № 360 — издатели VIII тома МАМА относят к хри-

стианскпм, основываясь на упоминании в надписи имени Μειθρης, и в подтверждение приводят МАМА, VII, № 126, где есть имя Μειθρης. Следует, однако, сказать, что № 126 нельзя считать христианской — там в восточной манере изображена, вероятно, Кибела, что полностью согласуется с именем «Митра». Два креста, сделанные на этом рельефе в совсем другой манере, — явно позднего происхождения. Подтверждает это изображение фигура женщины со змеями (МАМА, VII, № 6).

Приведенные данные нуждаются в существенной оговорке: материал, опубликованный в VIII томе МАМА, не имеет хронологической атрибуции, поэтому датировка дошедших до нас христианских памятников этого района неизвестна — это может быть и конец III, и IV, и V в.

Таким образом, поселения, расположенные на писидийско-фригийской границе, на протяжении многих веков сохраняли свои традиционные культы и верования и всячески противились проникновению христианства.

Эпиграфические памятники восточной Фригии (МАМА, VII) также дают возможность проследить, что представляла собой идеологическая жизнь каждой конкретной общины этого района. Жители группы деревень, расположенных километрах в 10—20 к западу от Лаодикеи Комбусты, поклонялись Зевсу как богу плодородия, покровителю урожая, виноградарства (№ 1). Свидетельствующая об этом надпись, по определению издателя тома У. Калдера, относится примерно к 200 г. н. э. Посвящали они также вотивные памятники Гераклу. Интересен рельеф с его изображением: он стоит, держа в правой руке палицу, а в левой — какого-то маленького зверька (№ 3). Поклонялись жители этих деревень Мену Аскаэну, со львом как его символом (№ 4), нимфам (№ 5), богине (?) со змеями (№ 6), Кибеле, восседающей на льве (№ 6а), фригийскому богу Аттису, которого они считали хранителем могилы (№ 10), изображали на своих памятниках мужские и женские фигуры, быков, орудия труда. Одна из этих деревень, находящаяся на месте современного Кундераза, оставила наибольшее число надписей (МАМА, VII, № 6, 14, 25, 26, 52—59, 76—79, 82). Ее жители поклонялись богине (?) со змеями, на надгробных памятниках изображали льва, символ Матери богов, делали свои портретные изображения на рельефах, предметы труда — молоток, садовый нож и др.

Из той же деревни дошли немногочисленные христианские надписи, где наряду с веретеном и прялкой появляется латинский крест (№ 76), указание на должность пресбытера (№ 78). Однако эти ранние христианские надписи скорее относятся к переходному периоду.

Таким образом, знакомство с идеологией каждой конкретной сельской общины указывает на устойчивое сохранение там местных культов и верований. Однако неравномерность распространения христианских памятников в сельских районах Малой Азии свидетельствует о том, что в одни общины христианство проникало сравнительно легко, а другие оказывали ему ожесточенное сопротивление. Объяснение этому следует искать в процессах, происходивших в самой общине, которая испытывала влияние различных сил. Нельзя считать, что община во всех областях Малой Азии представляла собой нечто одинаковое, застывшее и неизменное. Напротив, источники позволяют показать, что экономика и социальные отношения в общине зависели от ее внутреннего развития и влияния окружающих ее условий. Пути развития сельских общин на городских и государственных землях сильно отличались друг от друга.

Земельные отношения, сложившиеся в сельской общине на городской земле, как и вся ее экономика в целом, существенным образом зависели от земельных отношений и уровня развития тех полисов, на землях которых они находились. Они характеризуются одной, общей для всех сельских общин на городской земле тенденцией: это непрерывное развитие частного землевладения внутри общины, рост частных имений, раздел общинных земель на частные участки, выделение из числа общинников богачей, покупавших земли либо в своей общине, либо у соседних деревень. Ту же тенденцию роста частного землевладения в сельских общинах на городской земле в I—III вв. н. э. подчеркивает большое количество надписей-завещаний о наследовании земли, сделок о сдаче земли в аренду, закладе земель, актов о покупке участков земли и др.

Положение это представляет разительный контраст с тем, которое имело место в общинах на государственной земле, где земля находилась в ведении самой общины, ею распоряжалось народное собрание, в которое входили все полноправные жители общины, где земля не могла отчуждаться и продаваться за пределы общины.

Кроме того, насколько можно судить на основании эпиграфических памятников, от независимых общин в I—III вв. н. э. не имеется ни одного юридически оформленного акта передачи земли по наследству. Возможно, это объяснялось тем, что земля не являлась там объектом частной собственности.

Подобное сопоставление позволяет сказать, что, несмотря на многие сходные моменты в экономической жизни сельских общин на государственных и городских землях — занятия общинников, роль домашнего ремесла, положение семьи в общине и т. д., — между ними существовало принципиальное различие в самом важном и определяющем вопросе — кому именно принадлежала земля и кто ей распоряжался. Таким образом, влияние города сказывалось в усилении тенденции к росту частной собственности на землю в общине на городской земле — как среди общинников, так и за счет прибывающих туда чужаков.

Процесс этот, несомненно, имел свою специфику, зависел от множества различных обстоятельств, однако именно он определял тот путь экономического развития, по которому шла община в I—III вв. н. э.

Большие различия между общинами на городской и на государственной землях обнаруживались и в сфере социальных отношений. Первые испытывали сильное влияние товарно-денежных отношений, характерных для полиса. Степень их развития часто определяла картину социальной жизни в этих общинах.

Значительно больше, чем в общинах на государственных землях, там имело место социальное расслоение, выделение богачей из среды рядовых общинников. Они захватывали в деревне все высшие административные должности. К тому же привилегированному слою принадлежали и жрецы. Существенное влияние на социальную жизнь общины оказывали «эвергеты», благодетели, подчинявшие своему влиянию всю округу — иногда 3, 4 и больше деревень. Став протокометами, они стремились войти в состав местной деревенской знати.

Активно проникали в жизнь общины вольноотпущенники, приезжавшие туда в качестве ремесленников и торговцев. Источники свидетельствуют, что земледелием они занимались реже. В общине на городской земле селилось значительное число этнически чуждых ей людей — рим-

лян, македонян, египтян, сирийцев и др., что являлось одной из причин ее разложения. Положение это резко отличалось от того, что имело место в деревнях на государственной земле, где появление «чужака» было явлением исключительным. Крепкие общинные связи препятствовали подобному проникновению.

Зависимое население сельских общин на городской земле было разнообразно по своему составу — сюда входили и рабы (*δοῦλοι*), и домашние рабы (*ἑρῆστοι*), и мистоты, и многочисленная группа неполноправных лиц с именами без патронимикона. Все эти категории имелись и в общинах на государственных землях, однако соотношение их было иным. В общинах на городской земле домашних рабов было значительно меньше, чем в деревнях на государственных землях, что обуславливалось, в первых более развитыми социальными отношениями. Следует также отметить, что положение общины на городской земле не являлось однородным для всех без исключения районов Малой Азии. В западной ее части, например, где такие полисы, как Милет, Смирна, Тергам, Эфес, Лаодикея и др., достигли высокой степени развития товарно-денежных и рабовладельческих отношений, сельская община разлагается быстрее, чем на землях небольших городов центральной и восточной части Малой Азии, где социальные отношения носили более патриархальный характер, сильнее были центроостремительные силы общины.

Органы управления сельских общин, расположенных на городской земле, были теми же, что и в общинах на государственных землях. Это были народное собрание или *δῆμος*, герусия, комархи, брабевты; большое значение и в тех и в других общинах имела жреческая прослойка. Однако, несмотря на подобное совпадение, роль органов управления в системе политической жизни этих общин была различна.

В общине на городской земле определяющую роль играла герусия — незначительная прослойка лиц, выделенная из числа рядовых кометов и занявшая в общине руководящее положение.

Народное собрание хотя и существовало, не имело законодательной власти.

Большинство деревень имело двух комархов, которые осуществляли верховную общинную власть. По сообще-

нию одной из надписей, они избирались ежегодно (SEG, VI, 6). Однако на этом основании еще нельзя сказать, что подобный *modus* имел место во всех без исключения общинах. Возможно, что в ряде деревень комархи исполняли свои функции по нескольку лет подряд.

Источники позволяют также проследить пути развития двух типов общин, находившихся на государственной земле, — комы и катойкии. И здесь определяющим для характеристики их уровня развития являлся вопрос о том, кому именно принадлежала земля и кто ею распоряжался. В комах землей распоряжалось народное собрание. Она не могла отчуждаться, а продавалась и передавалась лишь членами комы в очень ограниченных случаях — для установки надгробных памятников, статуй, общественных сооружений и т. п. Земля была поделена на участки, которые обрабатывались отдельными семьями. Возможно, что в ряде ком Малой Азии сохранились переделы общинной земли, хотя сроки их нам не известны. Обращает внимание тот факт, что из ком, находившихся на государственной земле в I—III вв. н. э., не имеется ни одного юридически оформленного акта передачи земли по наследству. Возможно, это объяснялось тем, что земля не являлась в комах объектом частной собственности. Не может быть случайным обстоятельство, что из нескольких сотен надписей эпохи Империи нет ни одной, в которой бы говорилось о передаче жителями этих ком своих земельных владений по наследству. Можно считать, что в комах участок земли, как рабы и другое имущество покойного, не мог продаваться и переходил от отца к сыну или дочери без каких-либо специальных законодательных постановлений. Семья пользовалась участком до какого-либо периодического передела, сроки которого в разных случаях были, вероятно, различны. Решения об этих переделах принимались народным собранием, которое распоряжалось всеми вопросами жизни общины, в том числе и аграрными.

В катойкиях, число которых в Малой Азии было небольшим, положение было иным. Известны многочисленные завещательные распоряжения, согласно которым земля передается по наследству членам другой семьи, даже другой катойкии. Имеют место и другие земельные операции в катойкиях — продажа земельных участков, их заклад, сдача в аренду. Все эти факты свидетельствуют о

наличии в катойкии, в отличие от комы, частной собственности на землю.

Безусловно сельские общины на государственной земле также не были однородны. Уровень их развития зависел от ряда причин — от числа жителей в каждой деревне, от природных условий, благоприятствовавших или, наоборот, препятствовавших ведению сельского хозяйства, от отношений с соседними деревнями и городами и т. п. Следует также учитывать, что земельные владения общин были, безусловно, различными, а от этого в значительной мере зависело и экономическое положение каждой из них.

Картина социальных отношений в сельской общине на государственной земле была сложна и противоречива. С одной стороны, община выступает как единое целое, со своей замкнутой системой управления, народным собранием, состоявшим из всех полноправных жителей. Эта община всячески противодействует проникновению в свою среду чужеродных элементов. Она запрещает продавать земельные участки приехавшим туда лицам, старается препятствовать их поселению. С другой стороны, в I—III вв. она уже не является в полном смысле слова замкнутой социальной единицей. Там поселяются люди, оказывающие общине различные благодеяния, ремесленники, жители окрестных деревень. Нарушает ее целостность и довольно значительное число вольноотпущенников, продолжавших обычно жить в той самой общине, где они были отпущены на свободу. Кроме того, эпитафические памятники дают возможность проследить, что в надписях катойкий встречается значительно больше римских имен, чем в комах. Из сопоставления известных нам многочисленных фактов можно сделать вывод, что кома более активно, чем катойкия, препятствовала проникновению в общину чужеродных элементов, и в частности римлян.

Два типа общин на государственных землях, кома и катойкия различаются и в сфере политических отношений. Основной законодательной властью комы было народное собрание. Оно решало все ее дела — от важнейших до незначительных. Функции его распространялись на все стороны жизни комы — аграрные, административные и т. д. Все вопросы решались голосованием. Исполнительная власть осуществлялась комархами и брабевтами.

Наличие в катойкии таких же органов управления, как и в независимой коме (народного собрания, комархов, брабевтов), показывает, что первоначально эти формы власти существовали в равной мере как в тех, так и в других сельских общинах. Но если для комы это были единственные органы управления, то политическое развитие катойкии пошло значительно дальше.

Эпиграфические памятники свидетельствуют, что в некоторых катойкиях Малой Азии I—III вв. н. э. существовала должность архонта, что копировало полис. Одним из органов политического устройства катойкии была герусия, имелись архонты, агораномы, пританы, стефанефоры. Кроме того, только катойкии, но не комы принимают решения о продаже деревенских должностей — в том числе и должности комарха.

Иной, чем в коме, была в катойкии роль народного собрания. Оно выносит решения о постановке статуй и об увенчании «благодетелей» деревни — богатых римлян, туда приехавших, а также и местных жителей. Эти решения высекают на мраморных стелах и выставляют для всеобщего обозрения на агоре катойкии. Постановления народа катойкии оформляются пышно и торжественно. Однако нельзя не обратить внимания на тот факт, что нет ни одного решения народного собрания катойкии по какому-либо важному земельному вопросу. Обстоятельство это вряд ли могло быть случайным, поскольку дошедшие до нас надписи, посвященные жизни катойкий, многочисленны и разнообразны. Можно поэтому предположить, что функции народного собрания катойкии были значительно более ограниченными, чем у комы. Видимо, важнейшие вопросы жизни катойкии решались не народным собранием, а административной верхушкой, которая образовывала определенную категорию *πρωτοβουτες*. В число их входили зажиточные люди катойкии, владевшие там большим количеством земель, — комархи, брабевты, архонты, логисты, агораномы, пританы и т. д. Это была своего рода «верхушка», выделившаяся из среды жителей катойкии и решавшая по своему усмотрению все ее дела, несмотря на то, что «демократическая» видимость жизни катойкии соблюдалась.

Таким образом, изучение двух различных типов сельских поселений на государственной земле — комы и катойкии — показывает их различие во всех сторонах жиз-

ни — в сфере экономических, политических и социальных отношений. Изучение дальнейших путей их развития еще больше подчеркивает отличие между ними. Комы объединялись в трикомии, тетракомии, пентакомии и койноны. Внутри этого объединения они сохраняли свое общинное устройство, свои земельные владения. Общим для них был политический союз и религиозные культы.

Объединение двух и более катойкий по своему характеру напоминало симполитию. В ряде случаев она превращается в город не только и не столько в результате милости монарха или римского императора, сколько благодаря внутренним законам своего развития.

Таким образом, вопрос о том, что представляла собой сельская община Малой Азии, нельзя понимать упрощенно. Это была сложная социальная организация, уходящая своими корнями в глубокую древность. Благодаря различным условиям ее существования и влиянию окружающей обстановки появились сильно отличающиеся друг от друга типы общин. Источники позволяют показать специфику общины на городской земле и ее отличие от общины, расположенной на земле государственной. Социальные отношения складывались по-разному также в комах и катойкиях, да и внутри всех этих категорий общин имелись многочисленные модификации, определявшиеся спецификой их развития. Общине в I—III вв. была присуща определенная двойственность: с одной стороны, можно констатировать наличие процесса разложения общины. Однако, с другой стороны, имеет место ее консолидация, все центростремительные силы общины направлены на то, чтобы сохранить ее устойчивость и замкнутость.

Трудно сказать, когда именно начался процесс разложения сельской общины Малой Азии. Безусловно, он исчислялся веками и встречал постоянное сопротивление этого коллектива, всячески препятствовавшего проявлению центробежных сил.

В Малой Азии община продолжает устойчиво существовать и в значительно более позднее время. Не случайно данные Земледельческого закона, датируемого VII в. н. э., свидетельствуют о наличии общин, чрезвычайно напоминающих комы и катойкии.

Сельская община имела соответствующую ее социальной и экономической структуре идеологию. В принципе

она была направлена на укрепление общинных начал, сохранение традиционных связей. Однако внутренние законы развития общины и влияние окружающей обстановки в ряде случаев способствовали ее разложению, что находило отражение и в идеологии. Социальная дифференциация, проникновение чужаков не только подрывали общинные устои, но и видоизменяли ее идеологию. При этом создавались благоприятные условия для проникновения чуждых общине религий, в том числе и христианства. Таким образом, отмеченный выше факт неравномерности распространения христианства в сельских районах Малой Азии объясняется, с одной стороны, уровнем развития общины и степенью ее разложения, с другой — силой и устойчивостью общинных традиций.

Христианство не было воспринято общиной в целом, не отказавшейся от своих исконных богов-покровителей, — это доказывает тот факт, что из всех христианских надписей ни одна не поставлена от имени общины.

Все известные нам надписи, — «индивидуальные», поставлены либо одним каким-то человеком, либо членом одной семьи.

Тот факт, который повседневно имел место в общине, когда «кома такая-то возносила мольбы богу такому-то...», для христианства вообще отсутствовал. Проникновение христианства в общину первоначально шло лишь за счет приезжавших туда чужаков.

Община, которая приняла греческую мифологию, лишь придав ей свои специфические черты и наделив ее богов своими характерными признаками, в течение долгого времени боролась против проникновения христианства и не сделала его своей религией.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Значение судеб свободного крестьянства, сельской общины в жизни восточных римских провинций трудно переоценить. Именно сельские жители составляли там основную массу населения, и пути его развития, взаимоотношения с полисами, социальные и экономические условия, идеологическая жизнь в значительной мере определяли лицо каждой из провинций. Малая Азия в этом смысле не была исключением. И здесь общественные отношения формировались на основе взаимодействия античных, рабовладельческих, и местных, общинных, форм собственности.

Характерный для общины коллективизм и в экономике, и в идеологии был обусловлен самой ее жизнью, необходимостью совместно обрабатывать землю, использовать пастбища, бороться против стихийных сил природы и т. д. Все это скреплялось круговой порукой, отправлением культов богов — покровителей общины. Понятно поэтому, что раб, воспитанный в доме общинника, был ближе к общинным традициям, чем любой пришелец, будь он даже свободнорожденным. Каждый общинник воспринимал себя как член коллектива. Он возносил молитвы своим богам «за здоровье общины», за всех кометов, за «благополучие комы». Он понимал, что его личное благополучие полностью зависит от благополучия общины, и не мыслил улучшения своего положения без удач и успехов общинного коллектива. Даже в более позднее время, в III в. н. э., общинники обращались к императору с какой-либо просьбой как целая организация, как коллектив, а не как отдельные индивидуумы. Общинник понимал, что достичь улучшения своего положения он может толь-

ко одним путем — добившись чего-то для общины в целом.

Экономические и социальные условия жизни крестьянина, как в капле воды, отражались в его идеологии, в его мировоззрении, в его религиозных представлениях. Различные трудности, засуха, неурожаи, стихийные бедствия заставляли искать защиты у богов. Каждая община имела своего бога или богов-покровителей. Эта традиция сложилась в глубокой древности. Являясь по существу одним из пережитков родовых отношений, она отчетливо прослеживается и для I—III вв.

В Малой Азии из всех местных божеств — покровителей общин наибольшей популярностью пользовалась Мать богов. Она имела различные имена — Ангдистис, Четырехликая Мать (Μῆτηρ Τετραπρόσωπι), Анаит, Кибела и др. — и этникины, даваемые ей по названиям деревень: Клинтена, Спарксена, Дзидзиммена, Касмина, Пепродзетена и т. д. Это было сельскохозяйственное божество, изображавшееся на рельефах с гроздьем винограда, снопом или колосьями зерна, быками, овцами, мулами. Символом ее были лев или два льва, между которыми на троне сидела богиня. Чаще всего она изображалась во фригийском колпаке, что подчеркивало местный характер этого культа.

Популярна была в качестве покровителя общины триада местных мужских божеств — Аттис, Тиос и Мен. Корни этого культа также уходят в глубокую древность. По представлению общинника, Аттис был богом — хранителем могилы. Он упоминается часто во фригийских проклятиях, что подчеркивает его местный характер. О том же свидетельствует и изображение на рельефах: Аттис представлен в плаще местного жителя, на голове у него — фригийский колпак. То же самое следует сказать и о Тиосе, хотя имя его в надписях упоминается редко. Чаще всего из этой триады общинник обращается к Мену, о чем свидетельствуют его многочисленные этникины, данные по названиям деревень, которые считали его своим покровителем. Мен изображался иногда с головой быка, иногда в образе всадника, иногда с перевернутым серпом луны за плечами. Он считался также богом-воителем, защитником общины.

Большим сдвигом в мировоззрении общинника был переход от поклонения божеству — покровителю своего

рода, кровнородственной организации, общины, к божествам более крупного масштаба. По мере объединения отдельных родов и общин в племена или даже союзы племен зарождалась идея более могучего, сильного бога или богов-покровителей, которые могли бы защитить новую организацию от трудностей и опасностей жизни. Однако процесс этот не шел прямолинейно: наряду с появлением богов-покровителей общегосударственного масштаба (причем здесь причудливо сочетались и мифология греческая, и боги восточные, и местные божества) сохранялись старые общинные покровители. Иногда одно и то же божество могло выполнять и те и другие функции. И, как правило, рядовые общинники были приверженцами старых, местных культов; поклонялись они и силам природы — Гелиосу, Ге, Селене.

На идеологию сельских жителей Малой Азии, сложившуюся на основе местных традиционных общинных представлений и религиозных верований, наслаивались многочисленные влияния, и в первую очередь эллинское. Процесс взаимодействия эллинского и местного элементов в сельских районах Малой Азии чрезвычайно сложен и благодаря специфике источников может быть прослежен лишь в некоторых направлениях: можно говорить о путях распространения греческого языка, в ряде районов вытеснившего местные наречия — фригийские, лидийские, карийские; о знакомстве сельского населения с произведениями греческой литературы, в частности с поэмами Гомера; о широком знании и заимствовании греческой мифологии; о распространении среди сельских жителей поклонения богам-олимпийцам. Следует, однако, отметить характерную черту: элементы греческой культуры воспринимались общинниками не механически, они творчески перерабатывали и переосмысливали эллинское влияние применительно к собственным условиям жизни. Греческий язык часто носил следы местных наречий, фригийская приписка-проклятие осквернителю могилы была широко распространена и служила, по мнению общинника, необходимым дополнением к греческому тексту.

Греческая мифология воспринималась также применительно к условиям жизни общинника. Заимствовав культы эллинских богов, общинник их переделал по своему образу и подобию. И Зевс, и Деметра, и Афина, и Афродита, как и другие божества греческого Пантеона,

из олимпийцев превратились в богов — покровителей общин и племен. Об этом обстоятельстве следует сказать особо: в историографии последних лет отчетливо наметилась тенденция подчеркивать значение всего эллинского в ущерб местным традициям. В работах Ф. Альтхейма, Х. Бенгстона, К. Шнейдера и ряда других ученых говорится о превосходстве эллинов, несших свою культуру на Восток, где местное население должно было ее принимать безоговорочно.

А между тем источники Малой Азии свидетельствуют о неправомерности подобной точки зрения. Божества греческого пантеона для общинника не были олимпийцами, взирающими на людей с высоты своего величия. Они получали этниканы тех деревень, покровителями которых являлись (известны, например, Зевсы: Евридамен, Фатний, Керавний, Оркаманейт и др.). Обращения крестьян к эллинским богам носили утилитарный характер — Зевс не был громовержцем, он был защитником скота, урожая, сельскохозяйственным божеством; Артемиды, Аполлона, Диониса, Геракла, Гекаты выполняли те же функции. Все они имели эпитеты *καρπόφορος*, *εἰχαρτος* и были покровителями общин.

Наряду с локальными функциями греческие божества исполняли и общегосударственные — известны, например: Зевс Величайший (*Μεγίστος*), Зевс Бронтонт, Зевс Сотер, просто Зевс без каких-либо эпитетов и др. На рельефах Зевс изображался с орлом или двумя орлами, которые были его символом. Однако роль Зевса и других греческих божеств как покровителей сельского хозяйства и общины сохранялась и в этом случае. Таким образом, все божества эллинского пантеона были поставлены на службу общиннику, став покровителями урожая, скота, деревни.

На памятниках сельских районов Малой Азии часты античные мотивы, например: крылатая Нике, танцующие нимфы, голова Горгоны, Эрот и др. Знакомство с греческой мифологией обнаруживается и в стихотворных эпитафиях, написанных жителями сельских местностей, — там есть Аид, злая Мойра, справедливая, но неумолимая Тюхе. Среди местных имен общинников — фригийских, карийских, лидийских и пр. — встречаются и такие, как Гармодик, Диадумен, Приам, Плутос. Часто те и другие соседствуют в одной и той же семье. К сожалению, ис-

точки ничего не сообщают о том, каким образом шло обучение греческому языку, были ли в селах специальные гимназии, учителя-профессионалы. Об этом можно говорить лишь предположительно, судя по широкому распространению греческой письменности в сельских районах.

Появление римлян в Малой Азии, римской администрации, римского налогового управления само по себе не повлияло на общинные отношения и затронуло сельские области поверхностно. Романизация Малой Азии осуществлялась через полисы, путем увеличения числа городов, чем римляне пользовались достаточно широко, но сельской местности она касалась мало. Во внутренние отношения общинных организаций римляне не вмешивались, что в значительной мере способствовало сохранению общинных форм устройства. Римлян интересовал размер налогов, уплачивавшихся сходом, но «механика» его получения чиновника не интересовала. Не случайно есть много надписей, в которых говорится о самом факте уплаты налога общиной, но единичны упоминания, свидетельствующие о вмешательстве римских чиновников в финансовую жизнь общины. То же относится к идеологической жизни общины: римляне не вмешивались в то, как община живет, каков круг интересов крестьянина, что его радовало и огорчало, каким богам он поклонялся, какие воздвигал храмы.

Более того, римскому правительству была даже выгодна круговая порука общины и ее замкнутость, еще более усугублявшаяся традиционными общинными культурами. Показателен факт, что римские божества даже в частных имениях римлян, где работали местные крестьяне, не стали для них своими. Надписи, поставленные управляющими имениями римлян, показывают, что живущие в этих поместьях крестьяне поклоняются не римским, а своим, местным богам. Даже в тех случаях, когда менялись хозяева тех или иных имений (умирали одни и на их месте появлялись наследники), община, меняя владельца, сохраняла привычный уклад сельскохозяйственной и идеологической жизни. Крестьяне по-прежнему ставили надписи за здоровье тех божеств, которым они поклонялись, свято сохраняя общинные традиции.

Очевидна и другая сторона вопроса: римляне в поместьях не насаждали своих богов, не старались местным

крестьянам передавать культ ларов, предков, богов, которым они поклонялись сами. Надписи, дошедшие из их частных имений в Малой Азии, свидетельствуют о сохранении местных общинных культов. Заботятся римляне только об отправлении культа императора. Конечно, в ряде случаев с разложением — особенно в западных районах Малой Азии — общины слабеют религиозные связи; в общине появляются пришельцы, которые приносят свою идеологию, свое мировоззрение. Процесс этот не однозначен, общинные культы претерпевают различные изменения.

Социальные сдвиги влекут за собой и различные перемены в области идеологии. Жреческая прослойка, захватив в общине определенные позиции, не хочет их сдавать и прочно держится за культ местного бога-покровителя, служителем которого она является. Местная сельская аристократия, разбогатевшая и имеющая определенное влияние, вступает с ней в борьбу, ища иного идеологического обоснования. Социальная борьба в общине ведется под религиозными лозунгами, и коллегии жрецов упорно отстаивают местные культы на отправлении которых зиждлось их благополучие.

Религия сельской общины была демократична. К местному божеству-покровителю обращались все ее жители без исключения — как полноправные общинники, так и неполноправные все были равны перед ним. Сельская аристократия и рабы в равной мере поклонялись защитнику и покровителю данной общины, ставили votivные надписи с посвящениями «богу и кометам», «всем кометам», «за всех живущих» и т. д. Подобный демократизм общинной религии создавал опору местным культам в различных социальных слоях сельского населения.

Не случаен поэтому культ бога Справедливого, который пользовался широкой популярностью в сельской общине. Обычно это боги — θεοὶ Ὀσίοι καὶ Δίκαιοι («священные и справедливые»), — которые наибольшее распространение получили во Фригии. Их культ часто отождествлялся с культом Δία, изображавшейся на рельефах в виде женской фигуры в длинной одежде и фригийском колпаке, держащей весы с двумя чашами.

Большую социальную «нагрузку» нес культ Солнца, Гелиоса. Он был известен во все времена и во всех без исключения районах Малой Азии, но особенно широко

распространен в Карии. В надписях он называется 'Ηλιος θεός Μεγίστος, иногда просто 'Ηλιος, 'Ηλιος Δίκαιος. Последний особенно напоминает солнечного бога гелиополитов. Ведь не случайно Страбон говорит, что Аристоник после смерти пергамского царя Аттала III, стремясь захватить царскую власть, собрал бедняков и рабов (ἀπόρων τε ἀνθρώπων καὶ δούλων), которым он обещал свободу, назвав их гражданами Солнечного города (XIV, 1,38). В историографии в течение последних 100 лет дебатировался вопрос о том, в какой мере идеология восстания Аристоники была связана с утопией Ямбула и с его государством Солнца. Одни ученые видели между ними непосредственную связь, другие ее отрицали, однако в настоящее время исследователи все чаще склоняются к мысли о том, что утопия Ямбула и идеология восставших имели общие корни. Их надо, видимо, искать в мировоззрении сельских жителей, в многочисленных надписях которых упоминается «Гелиос Справедливый».

Следует принять во внимание и тот факт, что восстание широко распространилось среди малоазийских племен, в частности аббаитов, абретенов, оно захватило все сельские районы центральной Малой Азии. Возможно, что популярность восстания Аристоники у местных жителей в значительной мере объяснялась тем, что им была близка и понятна его идея Гелиополиса. Ведь ход восстания можно подразделить на два этапа. Первый — от начала движения и до захвата в плен Аристоники — можно определить как «рабский». Второй — уже после того как Аристоник был отправлен в Рим — следует характеризовать как «крестьянский». К моменту прибытия в Азию консула Манья Аквилля вся Кария, Лидия, Мисия и частично Фригия были в огне восстания. Римская армия сражалась с крестьянами, которые с оружием в руках отстаивали свои идеалы, выраженные в религиозной форме — поклонение Гелиосу Справедливому и стремление к установлению идеального города Солнца. Нет сомнения в том, что культ Гелиоса, корнями своими уходивший в глубокую древность, был одним из традиционных общинных культов и просуществовал в течение многих столетий. В ряде случаев он сочетался с культом Аполлона Лербена, божества, которому посвящали рабов при отпуске их на волю. Организация этих культов оказывала большое влияние на социальную жизнь общины. Их от-

правляли жрецы, а в ряде случаев особые жреческие коллегии, пользовавшиеся исключительными привилегиями. И если должностных лиц деревни — комархов и брабевтов — народное собрание избирало сроком на один год, то жрецы сплошь да рядом исполняли свои функции пожизненно. Жреческие семьи, часто передававшие эту должность по наследству, сосредоточивали в своих руках большие богатства, что обостряло социальные противоречия в общине.

Для идеологической жизни общины было важно появление особой прослойки сельской интеллигенции. На памятниках и рельефах часто встречаются изображения дощечек и палочек для письма, свитков, столиков с письменными принадлежностями. В надгробных стихотворных эпитафиях имеются мотивы эллинской мифологии, нередко упоминания об Аиде и Мойре.

Следует отметить характерную черту — на надгробных памятниках сельской интеллигенции, помимо упомянутых выше письменных принадлежностей и свитков, как правило, встречаются изображения сельскохозяйственных орудий — кирки, мотыги, плуга, а также быков и овец. Для рельефов на женских могилах были обязательны веретено и прялка. Видимо, этот факт не случаен. Он объяснялся тем, что сама жизнь заставляла сельскую интеллигенцию заниматься и земледелием, и виноградарством, и скотоводством, как всех рядовых общинников. К сожалению, в источниках нет сведений о том, имелись ли в общинах учителя, как обучали детей, были ли специальные «секретари» народного собрания общин, кто вел «архивы» ком и катойкий, кто писал надгробные стихотворные эпитафии.

Сравнительно мало в надписях говорится о моральных нормах поведения общинника. Чаще других упоминается в качестве достоинства верность взятому на себя обязательству, особенно если это обещание богам. В надписях встречаются также такие эпитеты, как «чадолюбивый», «любящий жену», «любящий мужа», «любящий детей», «любящий родителей», «почтенный», «благоразумный», «незабвенный». Все они свидетельствуют о «семейных» добродетелях, высоко ценившихся в общине, считавшей семью своей основной социальной ячейкой. Упоминания об «общечеловеческих» качествах общинника — таких, как честность, доброта, прощение, терпение, сми-

рение, милосердие, которые легли потом в основу христианской морали, — в источниках не встречаются.

Большой интерес представляют взаимоотношения общинной идеологии и христианства. В историографии этот вопрос почти совершенно не изучен, несмотря на громадную литературу, посвященную истории христианства вообще и раннего христианства в частности. Широко распространенным и общепризнанным является мнение, что Малая Азия одной из первых восприняла христианство, однако какова в этом процессе была роль города — с одной стороны и сельской общины — с другой, не изучается. А между тем источники свидетельствуют, что проникновение христианства было сложным процессом, длившимся ряд веков. Его нельзя понимать упрощенно, считая, что христианство быстро завоевало свои позиции, а община их сдала без сопротивления. Источники заставляют говорить об определенном переходном периоде от местной и греческой религии общины к христианству. Он характеризуется целым рядом специфических черт, нашедших свое отражение в терминологии, иконографии, внешнем виде надгробных памятников, символике, орнаментике и др.

В это время в сельских районах Малой Азии появляются памятники, на которых традиционные изображения мужских и женских фигур, быков, львов, собаки, сельскохозяйственных орудий сочетаются с новой терминологией формирующегося христианства. К таковой можно отнести, например, формулу $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\epsilon\acute{o}\nu$. В ряде случаев христианская терминология этого периода употребляется даже в тех надписях, где имеется фригийская приписка — проклятие с указанием на кару бога Аттиса осквернителю могилы.

Переходный период характеризуется интересной символикой. Христиане из сельских местных и античных сюжетов заимствуют изображения виноградных листьев, грозди винограда, дельфинов, рыб, часто встречающиеся на надгробных рельефах общинника, и придают им символический характер. Использованы христианами как символ лев или два льва, что также было взято из языческих религий: это был символ Матери богов — и Кибелы, и Ангдистис. Использовали они и орла, символ Зевса, перешедший на христианские рельефы.

На памятниках этого периода христиане в ряде случаев

еще сохраняют изображения человеческих фигур, орудий сельского хозяйства и ремесла, предметов ткачества, домашнего обихода.

К переходному периоду относится серия надписей, в которых говорится о христианских должностных лицах — пресвитерах, но сохраняются традиционные общинные изображения человеческих фигур. Данные ономастики также свидетельствуют, что в это время местные малоазиатские имена соседствуют с христианскими.

Специфика переходного периода, несомненно, свидетельствует о двух сторонах одного и того же процесса — о стремлении христиан найти пути и способы проникновения в сельскую общину и о нежелании общинников принять чуждую им идеологию.

К сожалению, источники не позволяют произвести никаких статистических подсчетов, чтобы выявить соотношение местного и христианского населения. Однако на основании анализа эпиграфических памятников можно сказать, что христианство в сельских районах Малой Азии было распространено сравнительно мало, имелись целые области, в которых христианские надписи вплоть до IV в. н. э. насчитываются единицами. К таким местностям относятся, например, восточная Азия, западная Галатия, Кария, большая часть Фригии и многие другие. Кроме того, ряд точно датированных надписей из сельских районов Малой Азии, относящихся ко второй половине III в., не имеют никакой христианской символики и были поставлены общинниками в честь своих богов-покровителей.

Раннее христианство, носившее элемент оппозиционности и широко воспринятое рабами, было чуждо общиннику.

Изучение идеологической жизни сельского населения Малой Азии в I—III вв. помогает ответить на вопрос, почему именно община с ее экономической и социальной структурой, сформировавшись в эпоху родо-племенных отношений, устойчиво существовала при рабовладельческом строе и стала ведущей силой в период генезиса феодализма.

CONCLUSION

E. S. Goloubtsova

L'IDÉOLOGIE ET LA CULTURE DE POPULATION RURALE D'ASIE MINEURE AU I-II SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

Il est difficile de surestimer l'importance des destins de la paysannerie libre, de la communauté rurale, dans la vie des provinces romaines orientales. C'est la population rurale qui constituait la majorité d'habitans du pays, et ses voies d'évolution, ses relations avec les polis, sa situation socio-économique, sa vie idéologique, — tous ces facteurs définissaient dans une grande mesure la physionomie de chaque province. L'Asie Mineure, dans ce point, ne présentait pas une exception. Les rapports sociaux se formaient, ici comme ailleurs, sur la base de la compénétration des formes de la propriété antiques, esclavagistes, et des formes locales, celles de la communauté.

Le collectivisme propre à l'économie et à l'idéologie de la communauté était conditionné par la vie même, par le niveau de l'agriculture, par la nécessité de l'exécution en commun des travaux champêtres, de l'utilisation des pâturages, par le besoin de lutter ensemble contre les éléments déchaînés et ainsi de suite. Tout cela était consolidé par la caution solidaire, par la pratique collective des cultes locaux des dieux — protecteurs. Il est clair, alors, qu'un esclave, élevé dans la maison du membre de la communauté, était plus proche aux traditions de la collectivité que n'importe quel étranger, fût-il un homme né libre. Tout membre de la communauté se considérait appartenant à la collectivité. Il priait ses dieux pour «la santé de la communauté», pour tous les *κωμῆται* pour «la prospérité de la *κωμῆ*». Il se rendait compte que sa prospérité personnelle dépendait de la prospérité commune et ne prévoyait l'amélioration de son propre sort qu'avec les réussites de toute la collectivité. Même aux temps postérieurs, au III^e siècle de notre ère, les membres de la

communauté adressaient une prière à l'empereur de la part d'une organisation, d'une collectivité et non comme de simples individus. Le membre de la communauté comprenait bien que l'on ne pouvait obtenir une amélioration de sa situation que par l'intermédiaire de l'amélioration de la vie communautaire.

Les conditions sociales et économiques de la vie du paysan se reflétaient comme dans une goutte d'eau dans ses idéologie, conception du monde et notions religieuses. Toutes sortes de difficultés comme sécheresse, mauvaise récolte, fléaux de la nature faisaient recourir à la défense divine. Chaque communauté possédait son dieu ou ses dieux — protecteurs. La tradition remonte vers la haute antiquité. Etant de nature un vestige des rapports de clans elle est nettement distinguée aux I^e — III^e siècles de n. è.

La plus populaire de toutes les divinités locales de L'Asie Mineure considérées protectrices, était la Mère des Dieux. Elle portait de différents noms — Angdistis, la Mère à quatre visages (Μήτηρ Τετραπρωώπη), Anaït, Cybèle et les appellations qu'elle recevait d'après les noms des villages — Clintena, Sparcena, Dsidsimmena, Casmina, Pepsodzetena et beaucoup d'autres. C'était une divinité agricole, représentée sur des reliefs avec une grappe, une gerbe ou des épis, avec tauraux, moutons, mulets. Elle avait pour symbole un ou deux lions, entre lesquels se dressait le trône de la déesse. Le plus souvent elle portait le bonnet phrygien ce qui souligne le caractère local de son culte.

Très populaire en fonction des protecteurs était la triade des divinités masculines: Attis, Tios, Men. Les racines de ce dernier culte remontent à leur tour vers la haute antiquité. Selon les idées du membre de la communauté Attis était dieu — protecteur du tombeau. Il est fréquemment mentionné dans les maledictions phrygiennes ce qui met en relief son caractère local. Le fait est prouvé par des reliefs: Attis y porte un manteau de pays et le bonnet phrygien. Il est de même avec Tios, quoique son nom fût mentionné assez rarement. C'est à Men qu'on s'adressait le plus souvent, cela est témoigné par une longue liste d'appellations reçues d'après des noms des villages qui le considéraient protecteur. Men avait parfois une tête de taureau ou était présenté sous l'image d'un cavalier ou avait derrière les épaules un croissant renversé. Il était considéré en plus comme un dieu — guerrier, défenseur de la communauté.

Un profond changement produit dans la conception du monde des membres de la communauté fut lié au passage de l'adoration d'une divinité protectrice de famille, de clan, de communauté à l'adoration des divinités de plus grande échelle. Au cours du rassemblement des clans et des communautés en tribus ou même en unions des tribus, surgit l'idée d'un dieu — ou des dieux — protecteurs, plus puissants, plus forts qui pussent défendre la nouvelle organisation contre les difficultés et les dangers. Mais ce processus n'était pas sans detours: en même temps qu'apparaissaient les dieux-protecteurs à l'échelle d'état — et encore on voit de capricieuses mélanges de la mythologie grecque, des traditions orientales et des divinités locales, — des anciens protecteurs de la communauté tenaient ferme. Parfois la même divinité remplissait les fonctions des uns et des autres. Et, d'ordinaire, de simples membres de la communauté étaient pour les cultes traditionnels ainsi qu'ils adoraient les forces naturelles: Hélios, Gaia, Célééné.

L'idéologie de la paysannerie de l'Asie Mineure, établie sur la base des notions traditionnelles et des cultes locaux, était superposée par de nombreuses influences parmi lesquelles et au premier lieu était l'influence hellénique. Le processus de la compénétration des éléments helléniques et locaux dans les régions rurales de l'Asie Mineure était particulièrement compliqué, et à cause des caractéristiques des sources ne peut être étudié que partiellement: on peut parler des voies de l'expansion de la langue grecque qui supplanta dans plusieurs régions des langages locaux: phrygien, lydien, carien; de la connaissance de la population du pays avec les oeuvres de la littérature grecque et, en particulier, avec les poèmes homériques, de profondes connaissances en mythologie grecque et de l'adoption de la mythologie, de l'adoration des dieux olympiens répandue parmi les membres des communautés. Il faut néanmoins noter un trait typique: les éléments de la culture grecque n'étaient pas adoptés mécaniquement, mais transformés et assimilés aux conditions locales d'une manière créatrice. La langue grecque portait souvent les traces des dialectes locaux, et l'ajouté-malediction phrygien au profanateur du tombeau était largement répandu et servait d'un supplémentaire nécessaire au texte grec.

La mythologie grecque était assimilée elle aussi, à la vie de la communauté. Ayant emprunté les cultes des

dieux helléniques, le membre de la communauté les¹ transforma selon ses propres goûts. Zeus et Déméter, Athéna et Aphrodite, comme d'autres divinité du Panthéon grec, des anciens olympiens devinrent dieux — protecteurs des communautés et des tribus. Le phénomène mérite d'être souligné car dans l'historiographie des dernières années s'est manifestée la tendance de mettre en relief tout trait hellénique en défaut des traditions locales. Les oeuvres de F. Altheim, H. Bengston, K. Schneider et d'autres savants louent la supériorité des Hellènes qui propageaient leur culture à l'Orient où la population locale devait l'adopter entièrement et sans réplique.

Et pourtant les sources de l'Asie Mineure témoignent l'illégalité de ce point de vue. Un membre de la communauté n'envisageait pas les divinités du Panthéon grec comme olympiens qui daignaient regarder les mortels du haut de leur grandeur. Ils recevaient des noms d'après des noms des villages patronés, — on connaît, par exemple, des Zeus — Euridamen, Fatni, Cerauni, Orcamaneit et d'autres. L'appel des paysans aux dieux grecs avait un caractère utilitaire: Zeus n'était pas pour eux un dieux — Tonnant mais défenseur du bétail, de la récolte, une divinité agricole; Atremis, Apollon, Dionysos, Hercule, Hécate remplissaient les mêmes fonctions. Tous ces dieux jouissaient des épithètes *καρποφόρος*, *εὐκαρπος* et étaient protecteurs des communautés.

A côté des «fonctions» locales, des divinités grecques en avaient de l'échelle de tout l'état — il est bien connu Zeus le Grand (*Μέγιστος*), Zeus Brontont, Zeus Soter, Zeus tous simple, sans aucune épithète. Sur les reliefs il apparaissait avec un ou deux aigles qui étaient son symbole. Mais le rôle du protecteur n'était pas effacé ou atténué. Alors on voit que toutes les divinités du Panthéon hellénique servaient aux membres de la communauté en qualité des protecteurs et défenseurs de la récolte, du bétail, du village.

Aux monuments des régions rurales de l'Asie Mineure ne sont pas étrangers les motifs antiques, — c'est par exemple Nica ailée, les nymphes dansantes, la tête de Gorgone, Eros et d'autres. La connaissance de la mythologie grecque se sent nettement dans les épitaphes en vers, écrits par les habitants des régions rurales, — on y trouve Aides, la méchante Mojra, juste mais inexorable Tuhe. Parmi les noms locaux des membres de la communauté — phrygiens, cariens, lydiens et d'autres — on rencontre les noms comme Garmodi-

que, Diadumen, Priam, Plutos. Les uns et les autres voisi-
nent assez souvent dans la même famille. Malheureusement,
les sources ne donnent aucune indication sur les voies
et moyens de l'enseignement de la langue grecque, nous
ignorons s'il y avait aux villages des gymnasiois et des
maîtres professionnels. On peut le supposer en se basant sur
l'étendue de l'écriture grecque dans les régions rurales.

L'apparition en Asie Mineure des romains, de l'admini-
stration romaine, du service fiscal romain n'influença qu'
approximativement les rapports communautaires et ne toucha
pas profondément les régions rurales. La romanisation de
l'Asie Mineure allait par intermédiaire de la polis, moyen-
nant l'accroissement du nombre des villes dont savaient
profiter assez largement les romains, mais n'embrassait que
légèrement les régions rurales. Les romains n'intervenaient
pas aux rapports intérieurs des organismes communautaires
ce qui favorisait la conservation de la communauté. C'était
le volume des impôts payés par la communauté qui comptait
pour les fonctionnaires romains et non le «mécanisme» de
leur obtention. Il est significatif l'existence de nombreuses
inscriptions qui traitent le versement des impôts de la part
d'une communauté mais rares sont des témoignages d'une
intervention des fonctionnaires romains dans la vie financière
de la communauté. La régularité reste intacte pour la vie
idéologique: les romains n'intervenaient pas dans le mode de
vivre du paysan; ses intérêts, ses joies et ses ennuis ne les
touchaient plus que les cultes qu'il professait ou les temples
qu'il érigeait.

En plus, la caution solidaire et son caractère fermé,
aggravé par de traditionnels cultes communautaires, était
avantageuse pour le gouvernement romain. Il est bien signi-
ficatif que les divinités romaines ne devinrent non plus fami-
lières aux indigènes qui travaillaient dans les propriétés
romaines. Les inscriptions érigées par les oikonomoi des
propriétés romaines montrent que les paysans qui y habi-
taient adoraient leurs propres dieux locaux et non ceux des
romains. Même dans les cas où les propriétaires changeaient —
les uns mouraient et cédaient leurs places aux autres —
même en changeant le patron la communauté restait fidèle à
son mode de vie économique et idéologique. Les paysans
continuaient à ériger les inscriptions à la santé des divinités
qu'ils adoraient, en conservant pieusement leurs traditions
communautaires.

Il est évident que de leur côté les romains n'imposaient leurs cultes dans les propriétés, ne tenaient pas à transmettre les cultes des lares, des ancêtres, de faire adorer leurs propres dieux. Les inscriptions des propriétés particulières de l'Asie Mineure témoignent de la stabilité des cultes communautaires locaux. Les romains veillaient seulement sur le culte de l'empereur. Cela ne nie pas le fait qu'au courant de la décomposition de la communauté, surtout dans les régions occidentales de l'Asie Mineure, les liens religieux devenaient plus faibles, dans la communauté apparaissaient des étrangers qui apportaient leur idéologie à eux, leur conception du monde. Ce processus n'était pas facile et uni, les cultes communautaires recevaient de différents changements.

Les déplacements sociaux emmènent des changements idéologiques. La couche des sacrificateurs ne veut pas céder les positions conquises et tient au culte du dieu — protecteur local qu'elle sert. L'aristocratie rurale enrichie et munie d'une certaine influence, entre en lutte avec elle et cherche une autre base idéologique. Ainsi, la lutte sociale à l'intérieur de la communauté est menée sous les mots d'ordre religieux et les collègues des sacrificateurs défendent obstinément les cultes locaux qui garantissent leur prospérité.

La religion de la communauté rurale était démocratique. Tous les habitants du pays — ceux qui jouissaient comme ceux qui ne jouissaient pas de tous les droits civiques — s'adressaient à la divinité protectrice et étaient égaux devant elle. L'aristocratie rurale et les esclaves dans la même mesure adoraient le défenseur et le protecteur de la communauté, érigeaient les inscriptions votives avec les dédicaces: «au dieu et au *κομῆται*», «à tous les *κομῆται*», «pour tous les vivants» etc. Un pareil démocratisme de la religion communautaire constituait l'appui des cultes locaux dans de différentes couches de la population rurale.

Il n'est pas fortuit, alors, le culte du dieu juste qui jouissait d'une grande popularité dans la communauté rurale. D'habitude, c'étaient les dieux «sacrés et justes» qui étaient les plus répandus en Phrygie. Ce culte était souvent identifié avec le culte de *Δίκη*, représentée sur les reliefs comme une femme vêtue d'une longue robe et avec un bonnet Phrygien, portant un balance à deux plateaux.

Le culte du Soleil, du Hélios portait en soi une grande «charge» sociale. Il était connu en tous les temps et dans toutes les régions de l'Asie Mineure, mais il était le plus

répandu en Carie. Dans les inscriptions il était nommé 'Ἡλιος θεός Μεγίστος, parfois 'Ἡλιος Δίκαιος tout simplement. Ces derniers rappellent particulièrement le dieu solaire des Héliopolitains. Ne sont pas occasionnelles les paroles de Strabon qui dit qu' «Aristonikos cherchant de conquérir le pouvoir après la mort du roi de Pergame Attale III, réunit les pauvres et les esclaves (ἀπόρων τε ἀνθρώπων καὶ δοῦλων), en leur promettant la liberté et en les appelant habitants de la ville du Soleil» (XIV, 1, 38). Le problème des rapports possibles entre l'idéologie de la révolte d'Aristonikos et l'utopie de Jambulos et son état du Soleil est discuté dans l'historiographie des derniers cent ans. Les uns y discernaient une liaison directe, les autres la niaient, mais les savants d'aujourd'hui se penchent de plus en plus souvent vers la constatation des origines communes de l'utopie de Jambulos et de l'idéologie des révoltés. Il faudrait les chercher dans la conception du monde des habitants de campagne, dans de nombreuses inscriptions desquels était maintes fois mentionné «Hélios le Juste». Il faut prendre en considération l'expansion de la révolte parmi les tribus de l'Asie Mineure et, en particulier, parmi les abbaïtes et les abretains, la revolte embrassa toutes les régions centrales de l'Asie Mineure. Il est bien probable que la popularité de la révolte peut être en grande partie expliquée par le fait qu'aux habitants du pays était cher et proche son principal mot d'ordre — Héliopolis. Brièvement, la révolte est divisée en deux périodes. La première période, dès le commencement des actions et jusqu'à la capture du chef, porte le nom de la période «esclavagiste». La deuxième étape — depuis que Aristonikos avait été envoyé à Rome, — il faut la caractériser comme «paysanne». Au moment d'arrivée en Asie du consul Manius Acquilius toute la Carie, la Lydie, la Mysie et partiellement la Phrygie étaient envahies des flammes de la révolte. L'armée romaine luttait contre les paysans qui, les armes à la main, défendaient leurs idéales exprimés en mots d'ordre religieux témoignant l'adoration de Hélios le Juste, et leurs intentions de la fondation de l'utopique ville du Soleil. Il est incontestable que le culte d'Hélios dont les origines remontent vers la haute antiquité, était un culte traditionnel de la communauté et qu'il restait intact au cours de plusieurs siècles.

Dans certains cas il se complétait du culte d'Appolon Lerben, de cette divinité à laquelle ou dédiait les esclaves

en les affranchissant. L'organisation de ces cultes influençait beaucoup la vie sociale de la communauté. L'exercice des fonctions reposait sur les sacrificateurs ou les collègues des sacrificateurs jouissant de singulières privilèges. Et si les fonctionnaires du village, les *καμάργαι* et les *βραβευται* étaient élus par la réunion populaire pour le délai d'un an, assez souvent, les sacrificateurs conservaient leurs postes à vie. Les familles des sacrificateurs, en héritant de ces postes, accumulaient de grandes richesses et aggravaient les contradictions sociales de la communauté.

Outre le sacerdoce il comptait pour la vie de la communauté l'apparition d'une couche des intellectuels rustiques. On rencontre fréquemment sur les reliefs et les monuments les images des tablettes et des poinçons, des rouleaux, des tables avec des fournitures à écrire. Dans les épitaphes tombales en vers on rencontre les motifs de la mythologie héllenique, des mentions de Aides et de Mojra.

Il faut noter un trait caractéristique: sur les monuments tombales des intellectuels rustiques en outre des rouleaux et des fournitures on rencontre régulièrement les images des instruments aratoires, tels que pic, pioche, charrue et les images des taureaux et des moutons. Pour les reliefs des tombeaux féminins étaient obligatoires la quenouille et le rouet. Il est clair que ce phénomène n'était pas fortuit. La vie même obligeait les intellectuels rustiques de s'occuper de l'agriculture, de la viticulture, de l'élevage du bétail comme de simples membres de la communauté. A notre plus grand regret les sources ne nous donnent pas d'indications s'il y avait des maîtres dans la communauté, quel était le mode d'enseignement, s'il y avait des «secrétaires» spéciaux de la réunion populaire des communautés, qui menaient les «archives» des *κῶμαι* et des *κατοικίαι*, qui écrivait les épitaphes tombales en vers.

Sont relativement pauvres les notions des normes morales et éthiques du membre de la communauté. La plus souvent mentionnée parmi les vertus est la fidélité à la parole donnée surtout s'il s'agit d'une promesse faite au dieu. On trouve des épithètes comme *φίλανδρος*, *γλυκύτατος*, *σεμνότατος*, *εὖτεκνος*, *φιλότεκνος*, *καλλιτέκνος*. Ils témoignent des vertus «familiales» profondément estimées dans la communauté qui tenait famille pour sa fondamentale cellule sociale. Des qualités propres à tous les hommes comme honnêteté, bonté, grâce, patience, humilité, miséricorde qui fonderaient

plus tard la morale chrétienne n'entraient guère dans l'idéologie du membre de la communauté.

La question des rapports entre l'idéologie de la communauté et le christianisme présente un grand intérêt. En défaut d'une énorme littérature consacrée à l'histoire du christianisme et en particulier du christianisme primitif, ce problème n'est pas du tout envisagé. Le point de vue commun veut que l'Asie Mineure ait assimilé le christianisme l'une des premières, mais les rôles de la polis d'une côté et de la communauté rurale d'autre côté, sont passés sous silence. Et pourtant les sources nous indiquent que la pénétration du christianisme constituait un processus très compliqué qui durait pendant des siècles. Il ne doit pas être simplifié en admettant le christianisme conquérant promptement ses positions et la communauté cédant avec légèreté les siennes. Les données des sources nous permettent de parler d'une certaine période de transition intermédiaire entre la religion locale et grecque de la communauté et le christianisme. Elle est caractérisée d'un complexe des traits spécifiques reflétés en terminologie, en iconographie, dans l'aspect des monuments tombales, dans la symbolique, l'onomastique etc.

A cette époque dans les régions rurales de l'Asie Mineure surgissent les monuments sur lesquels les images traditionnelles communautaires des figures masculines et féminines, des taureaux, des lions, du chien, des instruments aratoires voisinent avec la nouvelle terminologie du jeune christianisme. On peut y classer la nouvelle formule: *πρός τόν θεόν*. Dans un certain nombre des cas la terminologie chrétienne est employée jusqu'aux inscriptions avec l'ajouté phrygien, la malédiction recourant aux châtements du dieu Attis qui menaçait le profanateur du tombeau.

La période de transition est caractérisée par une curieuse symbolique. Les chrétiens empruntent les images propres aux motifs locaux et antiques: feuilles de vigne, grappes de raisin, dauphin, poisson qui sont fréquents sur les reliefs tombals communautaires et y ajoutent un sens symbolique. Un ou deux lions, ancien symbole de la Mère des dieux, de Cybèle et de Angdistis, sont empruntés des religions païennes. L'image de l'aigle, symbole de Zeus, fut aussi transportée sur les reliefs chrétiens.

Sur les monuments chrétiens de l'époque étaient conservées parfois les images des figures humaines, ce qui avait été très répandu dans la communauté, comme des images des

instruments aratoires et ceux des métiers, des objets du tissage, des ustensiles de ménage.

A cette période de transition est attribuée une série d'inscriptions qui traitent des fonctionnaires chrétiens des *πρεσβύτεροι*, mais conservent les images traditionnelles des figures humaines. Les données onomastiques témoignent à leur tour du voisinage des noms locaux de l'Asie Mineure et des noms chrétiens.

Le spécifique de la période de transition témoigne d'une manière incontestable de deux lignes d'un processus unique de l'intention des chrétiens de trouver les voies et les moyens d'intervention dans la communauté rurale et, d'autre part, du refus du membre de la communauté d'adopter une idéologie étrangère.

Il est bien regrettable que les sources ne nous permettent pas de faire les calculs statistiques dans le but d'établir une corrélation entre la population du pays et le nombre des chrétiens. Mais en basant sur l'étude des monuments épigraphiques on peut constater que dans les régions rurales de l'Asie Mineure le christianisme avait été répandu relativement peu, et des régions entières ne nous fournissent que rarement les inscriptions chrétiennes datant avant le Ve siècle de n. è. Parmi de telles régions peuvent être nommées l'Asie Orientale, la Galatie de l'Est, la Carie, une grande partie de Phrygie, et beaucoup d'autres. En plus, une série d'inscriptions datées d'une façon exacte de la deuxième partie du III^e siècle ne portent aucun symbole chrétien et furent érigés par les membres de la communauté à l'honneur de leurs dieux — protecteurs.

Le christianisme primitif ayant untrait d'opposition et largement assimilé par des esclaves, était étranger au membre de la communauté.

L'étude de la vie idéologique de la population rurale de l'Asie Mineure aux I^{er} — III^e siècles de notre ère contribue à expliquer pourquoi c'était la communauté rurale qui avec sa structure économique et sociale, formée sous le régime du clan, conservait sa stabilité sous le régime esclavagiste et devint une force de première ordre durant la période de la genèse du féodalisme.

Маркс К. Черновые наброски письма к Вере Засулич 3 марта 1881 года.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 27.

Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 46, ч. II.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, т. 19.

Блаватский В. Д. «Рабский вопрос» в идеологии эллинизма.— В кн.: Античное общество. М., 1967.

Волгин В. П. Предшественники научного социализма в отрывках из их произведений. М., 1928.

Голубцова Е. С. Очерки социально-политической истории Малой Азии (независимая сельская община). М., 1962.

Голубцова Е. С. Формы зависимости сельского населения Малой Азии в III—I вв. до н. э.— ВДИ, 1967, № 3.

Голубцова Е. С. Специфика социальных отношений в сельских общинах на городской земле (Малая Азия I—III вв. н. э.).— ВДИ, 1969, № 1.

Голубцова Е. С. Сельская община Малой Азии (III в. до н. э.— III в. н. э.). М., 1972.

Гуревич А. Я. Из экономической истории одного восточноримского города (Некрополь киликийского города Корика).— ВДИ, 1955, № 1.

Даркот Б. География Турции (перевод с турецкого П. С. Бочкарева). М., 1959.

Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М., 1963.

Кудрявцев О. В. Эллиские провинции Балканского полуострова во втором веке нашей эры. М., 1954.

Курбатов Г. Л. Образование Византии. Территория, природные условия и население.— В кн. История Византии, т. 1, М., 1967.

Левченко М. В. Материалы для внутренней истории Восточной Римской империи V—VI вв.— ВС. М.— Л., 1945.

Ленцман Я. А. О древнегреческих терминах, обозначающих рабов.— ВДИ, 1951, № 2.

Липшиц Е. Э. Византийское крестьянство и славянская колонизация. ВС. М.— Л., 1945.

Липшиц Е. Э. Славянская община и ее роль в формировании византийского феодализма.— ВВ, I, 1947.

Липшиц Е. Э. Очерки истории византийского общества и культуры (VIII — первая половина IX в.). М.— Л., 1961.

Липшиц Е. Э. Право и суд в Византии в IV—VIII вв. Л., 1976.

Максимова М. И. Античные города юго-восточного Причерноморья. М.— Л., 1956.

Меликишвили Г. А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии.— ВДИ, 1965, № 1.

Машкин Н. А. Эсхатология и мессианизм в последний период Римской республики.— «Известия АН СССР, Серия истории — философии», т. III, № 5, 1946.

Периханян А. Г. Храмовые объединения Малой Азии и Армении (IV в. до н. э.— III в. н. э.). М., 1959.

Ранович А. Б. Эллинизм и его историческая роль. М.— Л., 1950.

Ранович А. Б. Восточные провинции Римской империи в I—III вв. н. э. М.— Л., 1949.

Свенцицкая И. С. Гражданин и полис в эллинистических государствах.— «Египет», VI. Прага, 1967.

Стучевский И. А. Зависимое население древнего Египта. М., 1966.

Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949.

Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1959.

Штаерман Е. М. Отражение классовых противоречий II—III вв. в культе Геракла.— ВДИ, 1949, № 2.

Штаерма Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и западные провинции). М., 1961.

Штаерман Е. М. Община в западных провинциях Римской империи.— «Клио», Bd. 38, 1960.

Штаерман Е. М. Рец. на кн.: Joseph Vogt. The Decline of Rome. The Metamorphosis of Ancient Civilisation. London, 1967.— ВДИ, 1968, № 3.

Akurgal E. Die Kunst Anatoliens. Berlin, 1961.

Altheim F. Weltgeschichte Asiens, Bd. II. Berlin, 1948.

Altheim F. Römische Religionsgeschichte, Bd. II. Baden-Baden, 1943.

Anderson J. G. C., Cumont F., Grégoire H. Studia Pontica, III: Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie. Bruxelles, 1940.

Anabolu M. Roman Temple of Prusias ad Hypium.— «Annales archéologiques arabes syriennes», vol. XXI, t. 1—2, 1971.

Arnim H. v. Werke und Leben des Dion von Prusa, Berlin, 1898.

Babakos A. M. Familienrechtliche Verhältnisse auf der Insel Kalymnos im 1. Jh. n. Ch., — «Zeitschrift für Savigny-Stiftung», 81 (1964).

Le Bas Ph., Waddington W. H. Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure, t. III (Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure). Paris, 1870.

Behrens C. Germanische und Gallische Götter im römischen Gewand. Mainz, 1944.

Bellen H. Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich. Wiesbaden, 1971.

Bengtson H. Die Inschriften von Labranda und die Politik des Antigonos Dason. München, 1971.

Bömer F. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom, T. 1—1957, T. 2—1960, T. 3—1961, T. 4—1963. Mainz.

Bent J. Th. Explorations in Cilicia Tracheia.— «Proceedings of the Royal Geographical Society», 1890.

Berhardt R. Imperium und Eleuthera. Die römische Politik gegenüber den freien Städten der griechischen Ostens. Roma, 1971.

Biežuńska-Malowist I. Les esclaves nés dans la maison du maître (οἰχογενεῖς) et le travail des esclaves en Egypte romaine.— «Studi clasice», 3 (1961), p. 146—162.

Biežuńska-Malowist I. Quelques formes non typiques de l'esclavage dans le monde ancien.— В кн.: Античное общество. М., 1967.

Biežuńska-Malowist I. L'esclavage dans l'Egypte gréco-romaine. t. I. Wrocław, 1974.

Bikerman E. Les Institutions des Séleucides. Paris, 1938.

Bömer F. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. T. I — 1958, T. II — 1960, T. III. — 1962, T. IV — 1964. Wiesbaden.

Brenk B. Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends. Vienne, 1966.

Broughton T. R. S. Roman Asia, в серии: *Frank T.* An Economic Survey of Ancient Rome, ed. 2. Baltimore, 1938.

Buckler W. H., Robinson D. M. Greek inscriptions from Sardinia.— «American Journal of Archaeology», XVI, 1912.

Buckler W. Some Lydian propitiatory inscriptions.— Annual of the British School at Athens», XXI, 1914—1916.

Buckler W. H. Documents from Mylasa.— «Annual of the British School at Athens», XXII, 1916—1918.

Buresch K. Aus Lydien. Epigraphisch-geographische Reisefrüchte. Leipzig, 1898.

Calder W. M. Corpus inscriptionum neophrygicarum.— JHS, XXXI (1911), p. 161—215; XXXIII (1913), p. 97—104.

Cameron A. «ἑρπετός» and Related Terms in the Inscriptions of Asia Minor — Anatolian Studies Presented to W. H. Buckler. Manchester, 1939.

Cardinali G. Note di terminologia epigraphica.— «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei» (cl. di scienze morale, storiche e filologiche, seria quinta, t. XVII), 1908.

Carrata T. F. La rivolta di Aristonico e le origini della provincia romana d'Asia. Torino, 1968.

Chapot V. Le monde romain. Paris, 1927.

Chapot V. La province Romaine Proconsulaire d'Asie. Paris, 1904.

Chapouthier F. Les Dioscures au service d'une déesse. Paris, 1935.

Clotz G. La città greca.— In: Città e analisi sociologica. Padova, 1968.

Collignon M. Les statues funéraires dans l'art grec. Paris, 1911.

Collitz H. u. a. Sammlung der griechischen Dialektinschriften, T. I—IV, Göttingen, 1884—1915.

Cook A. Zeus, vol. I—1914, vol. II—1925, vol. III—1940, Cambridge.

Cousin G., Deschamps G. Inscriptions de Moughla en Carie.— BCH, IX, 1886.

Cumont F. Astrology and religion among the Greeks and Romans. New York — London, 1912.

Cumont F. Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris, 1906.

Cumont F. Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum³. Berlin, 1931.

Cumont F. Catalogue des sculptures et inscriptions antiques, 2 éd. Bruxelles, 1912.

Cumont F. A propos d'un décret d'Anisa en Cappadoce.— REA, XXXIV, 1932.

Cumont F. Mithra en Asie Mineure.— Anatolian Studies Presented to W. H. Buckler. Manchester, 1939.

Daniélov J. Les symboles chrétiens primitifs. Paris, 1961.

Debord P. L'esclavage sacré: Etat de la question.— «Actes du colloque 1971 sur l'esclavage. Annales littéraires de l'université de Besançon». Paris, 1973.

Delekat L. Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung, München, 1964.

Delvoye Ch. De l'iconographie païenne à l'iconographie chrétienne.— «Annales archéologiques arabes syriennes», vol. XXI, t. 1—2, 1971.

Delvoye Ch. L'art byzantin. Paris — Grenoble, 1967.

Deroy L. Les inscriptions cariennes de Carie.— «L'antiquité classique», 24, 1955.

Deschamps G., Cousin G. Inscriptions du temple de Zeus Panameros.— BCH, XI, 1887.

Devambe P. Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa, 2^e partie: architecture et céramique.— «Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Istanbul», 1959, t. VIII.

Devambe P. Bas-relief de Téos, 1962.— «Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Istanbul», 1962, t. XIV.

Diehl Ch., Cousin G. Inscriptions de Lagina.— BCH, XI, 1887.

Doresse J. Des hiéroglyphes à la Croix. Istanbul, 1960.

Dorigo Wl. Pittura tardoromana. Milan, 1966.

Dörner F. K. Inschriften und Denkmäler aus Bithynien.— «Istanbuler Forschungen», № 14. Berlin, 1941.

Dörner F. K. Bericht über eine Reise in Bithynien.— «Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien», t. 75, 1952, 1. Abh.

Dörner F. K. Kommagene. Ein wiederentdecktes Koenigreich. Böblingen, 1967.

Dörner F. K. Forschungen an der Nordküste Kleinasiens, Bd. 1. Wien, 1972.

Dörner F. K. Kommagene. Die Geschichte und Kultur einer antiken Landschaft. Wien, 1975.

Dunand M., Duru R. Oumn el-Amed, une ville de l'époque hellénistique aux échelles de Tyr. Paris, 1962.

Dupont-Sommer A. et Robert L. La déesse de Hiérapolis Castalala (Cilicie).— «Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Istanbul», 1964, t. XVI.

Egger G. Spätantikes Bildnis und frühbyzantinische Ikone.—

«Jahrbuch der Oesterreichischen byzantinischen Gesellschaft», T. 11/12, 1962/63.

Eszlary E. On the Development of Early Christian Iconography.— «Acta Historiae Artium Academiae Scient. Hungariae», t. 8, 1962.

Farrington B. Science in Antiquity. London, 1936.

Ferguson J. Utopias of the classical World. New York, 1975.

Finley M. J. Slavery in Classical Antiquity. Views and controversies. Cambridge, 1960.

Firatli M. Les stèles funéraires de Byzance Gréco-Romaines.— «Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Istanbul», 1964, t. XV.

Fol A. Ville et campagne dans l'antiquité.— «Actes du II Congrès International des études du sud-est Européen», II. Athènes, 1972.

Fischer F. Zu einigen Fragen der Socialstruktur in westlichen Kleinasien.— «Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte». Berlin, 1967.

«Forschungen in Ephesos», T. I. Wien, 1906; t. II. Wien, 1944.

Fitzner R. Anatolien Wirtschaftsgeographie, Berlin, 1902.

Foucart P. Explorations de la plaine de Hermus par A. Fontrier.— BCH, XI, 1887.

Foucart P. Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité. Paris, 1867.

Fränkel M. Inschriften von Pergamon. Herausgegeben von M. Fränkel.— «Altertümer von Pergamon», T. VIII. Berlin, 1890.

Franke P. R. Kleinasien zur Römerzeit; Griechisches Leben im Spiegel der Münzen. München, 1968.

Gaertringen H. von. Inschriften von Priene. Berlin, 1906.

Gagiano de Azevedo M. Arte plebea e arte cristiana.— «Rendiconti dell' Accademia Nazionale dei Lincei», 8-ème serie, t. 22, 1967.

Ghnitzer F. Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei, T. I. Wiesbaden, 1964.

Gelder H. van. Geschichte der alten Rhodier. Hague, 1900.

Georgiev V. Der indoeuropäische Charakter der karischen Sprache.— «Archiv orientální», 28/4, 1960.

Giovannini L. (Ed.). Kunst on Kappadokien. Berlin, 1972.

Goetze Alb. Kleinasien (Kulturgeschichte des alten Orients, III), 2. Aufl. München, 1957.

Gerke Fr. Spätantike und Frühes Christentum. Baden-Baden, 1970.

Goldammer K. Christus Orfeus.— «Zeitschrift für Kirchengeschichte», T. 74, 1963.

Goossens G. Hierapolis de Syrie. Université de Louvain.— «Recueil de travaux d'histoire et de philologie», 3 ser., fasc. 12, 1943.

Grégoire H. Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure, t. 1. Paris, 1922.

Grégoire H. Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Asie Mineure. Fasc. 1, III. Amsterdam, 1968.

Grabar A. L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age, t. 1. Paris, 1968.

Grabar A. Le Premier art chrétien (300—395). Paris, 1966.

Grabar A. Christian Iconography. A Study of its Origins.— «Princeton University Press», 1968.

Graillet H. Le Culte de Cybèle.— «Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome», 107, 1912.

Guarducci U. Sol invictus Augustus.—«Rendiconti della Pontificia Accademia romana di archeologia», 3-ème série, t. 30, 31, 1957, 1959.

Hanfmann G. M. A. Hellenistic Art — «Dumbarton Oaks Papers», t. 17, 1963.

Hanfmann G. M. A. From Croesus to Constantin. The cities of western Asia Minor and their Arts in Greek and Roman Times. Michigan, 1975.

Hansen E. V. The Attalids of Pergamon, New York, 1947.

Hardie M. The shrine of Men Askaenos.— JHS, XXXII, 1912.

Hasluck F. W. Inscriptions from Cyzicus neighbourhood.— JHS, XXIV, 1904.

Hasluck F. W. Cyzicus. Cambridge, 1910.

Hauss A. Stadt und Herrscher des Hellenismus. Leipzig, 1937.

Haussoullier B. Etudes sur l'histoire de Milet et du Didymeion. Paris, 1902.

Hauvette-Besnault A. et Dubois M. Inscriptions de Carie.— BCH, V, 1881.

Head B. V. Historia numorum, 2 ed. Oxford, 1911.

Head B. British Museum Catalogue of the Coins of Phrygia. London, 1906.

Heberdey R., Kalinka E. Reisen in Kilikien.— «Denkschriften der Akademie der Wissenschaften». Wien, T. 44, Abh. VI, 1896.

Heberdey R., Kalinka E. Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien.— «Denkschriften der Akademie der Wissenschaften». Wien, T. 45, Abh. 1, 1897.

Heichelheim F. «Matronae», «Muttergottheiten» (RE, s. v.)

Herrmann J. Die Rolle der Volksmassen in vorkapitalistischer Zeit.— «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften», № 16. Berlin, 1974.

Heubeck A. Lydiaka. Untersuchungen zu Schriftsprache und Götternamen der Lyder. Erlangen, 1959.

Hicks E. L. Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum, t. III. Oxford, 1890.

Hicks E. L. Inscriptions from eastern Cilicia.— JHS, XI, 1890; XII, 1891.

Hirschfeld G. Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum, t. IV. Oxford, 1893.

Hogarth D., Ramsay W. Apollo Lermenus.— JHS, VIII, 1887.

Holleaux M. Remarques sur les décrets trouvés dans le sanctuaire de Zeus Panamaros.— BCH, XXVIII, 1904.

Holleaux M. Le décret de Bargyilia en l'Honneur de Poseidonios.— REA, 21, 1919.

Holleaux M. Etudes d'Epigraphie et d'Histoire Grecques, éd. L. Robert, I—III. Paris, 1938—1942.

Human C.— Cichorius C.— Judeich W.— Winter F. Die Altertümer von Hierapolis.— «Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Institutes», 4. Ergänzungsheft. Berlin, 1898.

Imhoof-Blumer Fr. Antike griechische Münzen.— «Revue Suisse de Numismatique», t. XIX (1913).

Imhoof-Blumer Fr. Fluss- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen (Personifikationen der Gewässer).— «Revue Suisse de Numismatique», T. XXIII (1923).

Imhoof-Blumer Fr. Kleinasiatische Münzen. Sonderschriften des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien, Bd. I, III. Vienne, 1901, 1902.

Imhoof-Blumer Fr. Griechische Münzen.—«Neue Beiträge und Untersuchungen Abhandlungen der philosophisch-historischen Classe der Königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften», XVIII, Abh. 3. München, 1890.

Imhoof-Blumer F. Zur Münzkunde des Pontus von Paphlagonien, Tenedos, Aiolis und Lesbos.—«Zeitschrift für Numismatik», t. XX, 1895.

Jeanmaire H. Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris, 1951.

Jones A. The Cities of the eastern Roman Provinces. Oxford, 1937.

Jones A. The Greek City from Alexander to Justinian. Oxford, 1940.

Jones A. H. M. Slavery in the Ancient World.—«Economic Historical Review», London, 2 R 9 (1956).

Judeich W. Inschriften aus Karien.—«Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung», T. 15, 1890.

Judeich W. Altertümer von Hierapolis.—«Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts». Berlin, 1898.

Judeich W. Kleinasiatische Studien. Untersuchungen zur griechisch-persischen Geschichte des IV. Jahrhunderts v. Chr. Marburg, 1892.

Kaser M. Das römische Privatrecht, Bd. I. München, 1955.

Keil J. und *Premmerstein A.* Berichte über eine, zweite, dritte Reise in Lydien.—«Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien», Phil.-Hist. Klasse, LIII, 2, 1908 (1); LIV, 2, 1911 (2); LVII, 1, 1914 (3).

Kern O. Die Religion der Griechen, Bd. I. Berlin, 1926.

Kern O. Die Inschriften von Magnesia am Maeander. Berlin, 1900.

Kirschbaum E. Monumenti e litteratura nell' iconographia paleocristiana.—Atti del VI Congresso internazionale di archeologia cristiana. Vatican, 1965.

Kitzinger E. The Hellenistic Heritage in Byzantine Art. «Dumbarton Oaks Papers», t. 17, 1963.

Klaffenbach G. Die Astynomeninschrift von Pergamon, Berlin, 1954.

Klauser Th. Der Beitrag der orientalischen Religionen, insbesondere des Christentums, zur spätantiken und frühmittelalterischen Kunst (Atti del Convegno internazionale sul tema: Tardo antico e alto medioevo. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1968).

Klauser Th. Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst.—«Jahrbuch für Antike und Christentum», T. 1 — 1958, T. 2 — 1959, T. 3 — 1960, T. 4 — 1961, T. 5 — 1962, T. 6 — 1963, T. 7 — 1964, T. 8 — 1965, T. 9 — 1966, T. 10 — 1967.

Kollwitz J. Das Christusbild des dritten Jahrhunderts. Münster, 1953.

Körte Alf. Inscriptiones Bureschianae. Wissenschaftliche Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der Universität Greifswald, Ostern, 1902. Greifswald, 1902.

Kubińska J. Les Monuments funéraires dans les inscriptions grecques d'Asie Mineure. Warszawa, 1968.

Kuhn E. Städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches, T. I, II. Berlin, 1930.

Küster E. Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913.

Lanckoronski K., Niemann G., Petersen E. Städte Pamphyliens und Pisidiens. Vienna, T. I — 1890, T. II — 1892.

Landau O. Mykenisch-griechische Personennamen. Göteborg, 1958.

Landau Y. H. Greek Inscription found near Hefzibah.— «Israel Exploration Journal», vol. 16, 1966, N 1.

Latte K. Römische Religionsgeschichte. München, 1960.

Laumonier A. Inscriptions de Carie.— BCH, 1934.

Laumonier A. Les cultes indigènes en Carie. Paris, 1958.

Launey M. Recherches sur les armées Hellénistiques, t. I—II. Paris, 1949.

Lawrence M. Three Pagan themes in Christian Art.— «De artibus Opuscula» XL. Essays in honor of Erw. Panofsky, t. 1. New York.

Leonardi C. Ampelos. Rome, 1947.

Leonhard R. Paphlagonia. Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien. Berlin, 1915.

Lévy J. Etudes sur la vie municipale de l'Asie Mineure sous les Antonine.— «Revue des études grecques», t. VIII — 1895, t. XIV — 1901.

Lewy H. Chaldean oracles and theurgy. Mysticism magic and platonism in the later Roman Empire.— «Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire», t. XIII, 1956.

Liebenam W. Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche. Leipzig, 1900.

Lotze D. Μεταξύ ἐλευθέρων καὶ δούλων. Studien zur Rechtstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jh. v. Chr. Berlin, 1959.

Lozano A. V. Importancia social y economica de la esclavitud en el Asia Menor Hellenistica. Salamanca 1974.

Lozano A. Piñero A. Filosofía hellenística y esclavitud.— «Hispania antiqua», vol. IV, 1974.

Magie D. Roman rule in Asia Minor to the End of the third Century after Christ, vol. I. Text, vol. II. Notes. Princeton, 1950.

Mannhardt W. Wald- und Feldkulte, Bd. I—II, 2. Aufl. Berlin, 1904—1905.

Metzger H. Catalogue des monuments votifs du Musée d'Adalia. Paris, 1952.

Mc Mullen R. Roman Social relations (50 BC to AD 284). New Haven a. London 1974.

Moraux P. Une imprécation funéraire à Néocésarée.— Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Istanbul, 1959, t. IV.

Mossé Cl. Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique.— «Revue historique», t. 241, 1969.

Neumann G. Untersuchungen zum Weiterleben hethitischen und luwischen Sprachgutes in hellenistischer und römischer Zeit. Wiesbaden, 1961.

Nilsson M. The Dyonisiac Mysteries of the hellenistic and Roman Age. Lund, 1957.

Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion, t. I², 1955; t. II², 1961. München.

Nowicka M. Les Maisons à tour dans le monde grec. Wrocław, 1975.

- Ohlemutz E.* Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, 1940.
- Oliver J. H.* Free men and dediticii.— «American Journal of Philology», N 76 (1955).
- Oppermann H.* Lairbenos.— RE, Suppl., t. V, 1931.
- Peek W.* Griechische Versinschriften, t. 1: Grab-Epigramme, Berlin, 1955.
- Philippson A.* Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien, in: «Petermanns Mitteilungen», 1910—1914.
- Pleket H. W.* The Greek Inscriptions in the Rijksmuseum van Oudheden' at Leyden («Nuntii ex Museo antiquario Leidensi», Supplementum op nieuwe reeks XXXVIII). Leiden, 1959.
- Ramsay W. M.* Artemis — Leto and Apollo Lairbenos.— JHS, X, 1889.
- Ramsay W. M.* Early history of province Galatia.— Anatolian Studies Presented to W. H. Buckler, Manchester, 1939.
- Ramsay W. M.* Studies in the Roman Province Galatia.— JRS, VIII, 1918; XII, 1922.
- Ramsay W. M.* The Historical Geography of Asia Minor. London, 1890.
- Ramsay W. M.* The Tekmoreian Guest-friends.— BCH, XXXII, 1912.
- Ramsay W.* Asianic Elements in Greek Civilisation. Londinii, 1927.
- Ramsay W.* Some Recent Works on Asia Minor.— «Classical Review», XIII, 1899.
- Ramsay W.* The Cities and Bishoprics of Phrygia, t. I. The Lycos valley and southwestern Phrygia. Oxford, 1895; t. II. West and West-central Phrygia. Oxford, 1897.
- Ramsay W. M.* The social Basis of Roman Power in Asia Minor. Aberdeen, 1941.
- Reinach S.* Inscriptions inédites d'Asie Mineure et de Syrie. «Revue des études grecques», III, 1890.
- Rehm A.* Die Inschriften von Didyma. Berlin, 1958.
- Rémondon R.* Papyrus grecs d'Appolónos Annos.— «Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire», XIX, 1953.
- Richter G. M. A.* Sculpture and sculptors of the Greeks. New Haven, 1930.
- Robert L.* Rapport sur un premier voyage en Carie.— «American Journal of Archaeology», 1935, N° 3.
- Robert L.* Villes d'Asie Mineure. Paris, 1935.
- Robert L.* Collection Froehner, I. Inscriptions grecques. Paris, 1936.
- Robert L.* Etudes anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure. Paris, 1937.
- Robert L.* Etudes épigraphiques et philologiques (Bibl. de l'Ecole Pratique des Hautes-Etudes, fasc. 272). Paris, 1938.
- Robert L.* Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. I. Les inscriptions grecques, 1^{ère} partie. Paris, 1945.
- Robert L.* Etudes de numismatique grecques. Paris, 1951.
- Robert L. et J.* La Carie. Histoire et géographie historique avec le recueil des inscriptions antiques, t. II. Le plateau de Tabai et ses environs. Paris, 1954.

- Robert L.* Noms indigènes dans l'Asie Mineure Gréco-romaine. Paris, 1964.
- Robert L.* Nouvelles inscriptions de Sardes.— In: *Archaeological Exploration of Sardis*. Paris, 1964.
- Robert L.* La déesse de Hierapolis Castalala (Cilicie). Paris, 1964.
- Robert L.* Hellenica, Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. Paris, t. I—XV, 1940—1968.
- Robert L.* Opera minora selecta, t. 1—3. Amsterdam 1969.
- Rostovtzeff M.* The Social and Economic History of the Hellenistic World, t. I—III. Oxford, 1941.
- Rostovtzeff M.* Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, Bd. I—II. Leipzig, 1930.
- Rostovtzeff M.* La Syrie romaine.— «Revue historique», CLXXV, 1935.
- Rostowzew M.* Studien zur Geschichte des Römischen Kolonates. Berlin — Leipzig, 1910.
- Rott H.* Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien, Leipzig, 1908.
- Le Roux F.* Le cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes.— «Ogam», vol. VII, 1955.
- Ruggiero E.* Dizionario Epigraphico di Antichità Romane, v. 1—4. Roma.
- Samter E.* Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin, 1901.
- Samuel A. E.* The Role of Paramone Clauses in ancient Documents.— «Journal of Juristic Papyrology», 1965, v. XV.
- Sardis. Publications of the American Society for the Excavation of Sardis, Bd. 6, 2 (ed W. H. Buckler). Leyden, 1924; Bd 7, 1 (ed. W. H. Buckler — D. M. Robinson). Leyden, 1932.
- Scherwin-White A. N.* The Roman Citizenship. Oxford, 1939.
- Sieburg M.* Der Matronenkult.— «Bonner Jahrbücher», Bd. 138, 1933.
- Schneider A. M.* Die römischen und byzantinischen Denkmäler von Iznik — Nicaea. Berlin, 1943.
- Schneider F.* Die Entstehung von Burg- und Landgemeinde in Italien. Berlin, 1924.
- Schreiber Th.* Bemerkungen zur Gauverfassung Kariens (Festschrift zum deutschen Historikertage). Leipzig, 1894.
- Schulten A.* Die Landgemeinden im römischen Reich.— «Philologus», Bd. 53, 1894.
- Schulten A.* Die peregrinen Gaugemeinden des römischen Reiches.— «Rheinisches Museum», Bd. 50, 1895.
- Segre A.* An Essay on the Nature of real Property in classical World. New York, 1941.
- Segre M.—Pyrgielli J.* Tituli Calymnii.— «Annuario della scuola archeologica di Atene et della missione italiane in Oriente», XXII—XXIII, 1952.
- Segre M.* Iscrizioni di Licia.— «Clara Rhodos», 1938, IX.
- Segre M.* Giulio Cesare et la χώρα Pergamena, Athenaeum, 16, 1938.
- Seyfarth W.* Ehen zwischen freien Frauen und Sklaven.— Byzantinische Beiträge. Berlin, 1964.
- Seyrig H.*, Aradus et Baetocalcé — «Syria», 1951, vol. 28, fasc. 3—4.
- Sokolowski F.* Lois sacrées de l'Asie Mineure. Paris 1955 (Ecole française d'Athènes, fasc. IX).

- Stähelin F.* Geschichte der Kleinasiatichen Galater. Leipzig, 1907.
- Stemler H.* Die griechischen Grabschriften Kleinasiens. Halle, 1909.
- Sterrett J. R. S.* The epigraphical Journey in Asia Minor.— «Papers of the American School of classical Studies at Athenes», t. II. Boston, 1888.
- Sundwall J.* Die einheimischen Namen der Lykier nebst einem Verzeichnisse kleinasiatischer Namenstämme.— «Klio», 11, Beiheft. Leipzig, 1913.
- Swoboda H.* «Kome».— RE, Suppl., IV, Sp. 963.
- Swoboda H., Keil J., Knoll F.* Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien. Brünn—Prag—Leipzig—Wien, 1935.
- Syme R.* Galatia and Pamphilia under Augustus.— «Klio», XXVII, 1934.
- Taubenschlag R.* Das römische Privatrecht zur Zeit Diokletians.— «Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres», Classe de Philol., Hist. et de Philos. Part II, 1919—1920. Cracovie, 1925.
- Taubenschlag R.* Prawo rzymskie na tle praw antycznych. Warszawa, 1955.
- Teja R.* Organizacion economica y social de Capadocia en el siglo IV, segun los padres capadocios. Salamanca, 1974.
- Tontain J.* Les cultes paiens dans l'empire Romain, t. III. Paris, 1920.
- Tschalenko G.* Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine, vol. I—III. Paris, 1953—1958.
- Tscherikower V.* Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Grossen bis auf die Römerzeit.— «Philologus», Suppl. XIX, 1927.
- Usener H.* Götternamen. Frankfurt am Main, 3. Aufl., 1948.
- Vallois R.* Observation sur le culte des Lares.— «Revue archéologique», 1924.
- Vavřínek V.* Povstani Aristonikovo.— «Rozprawy Ceskoslovenské Akademie věd», Ročník 67, 1957, Sešit 2.
- Vogt J.* Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung. Wiesbaden, 1965.
- Vogt J.* Ancient Slavery and the Ideal of Man. Cambridge, 1975.
- Vogt J.* Struktur der antiken Sklavenkriege. Mainz, 1957.
- Vogt J.* The Decline of Rome. The Metamorphosis of Ancient Civilisation. London, 1967.
- Volkman H.* Die Massenversklavungen der Einwohner in der hellenistisch-römischen Zeit. Wiesbaden, 1961.
- Weaver P. R. C.* Social Mobility in the early Roman Empire.— «Past and Present», XXXVII, July, 1967.
- Weaver P. R. C.* Familia Caesaris. Cambridge, 1972.
- Weinreich O.* Striftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philagelphia in Lydien. Heidelberg, 1919.
- Wiess E.* Kollektiveigentum.— RE, Bd. XI, Sp. 1078.
- Weitzmann K.* The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and their Impact on Christian Iconography.— «Dumbarton Oaks Papers», t. 14, 1960.
- Wessel Kl.* Die Anbetung der Magier und Hirten (Reallexikon zur byzantinischen Kunst), T. I.

Wessel Kl. Christus Rex, Kaiserbild und Christusbild.— «Archäologische Anzeiger», 1952.

Westermann W. Between Slavery and Freedom.— «American Historical Review», 50, 1945.

Westermann W. L. The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity, Philadelphia, 1955.

Westermann W. L. Sklaverei.— RE, Suppl., VI, 1935.

Westermann W. L. Enslaved persons who are free.— «American Journal of Philology», LIX, 1938.

Westermann W. L. The Paramone as general Service Contract.— «Journal of Juristic Papyrology», 1948, v. 11.

Wiegand Th. Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899. Herausgegeben von Th. Wiegand, T. I, 1. Berlin, 1906.

Wiegand Th. Didyma, Zweiter Teil: Die Inschriften, von. A. Rehm. Herausgegeben von R. Harder, Berlin, 1958.

Will E. Le relief culturel greco-romain. Paris, 1955.

Wilpert. Le pitture delle catacombe romane Rome 1903.

Wirth Fr. Römische Wandmalerei, 2. Aufl. Darmstadt, 1968.

Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. München, 1912.

Zawadzki T. La date de l'inscription de Mnesimachos.— *Charisteria Thaddeo Sinko*. Warszawa, 1951.

Zawadzki T. Sur une inscription de Phrygia relative au cursus publicus.— REA, LXII, 1960, № 1—2.

Zawadzki T. Quelques remarques sur l'étendue et l'accroissement des domaines des grands temples en Asie Mineure.— «Eos», XLVI, Wratislaviae, 1954.

Zgusta L. Die Personennamen Griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste, Praha, 1955.

Zgusta L. Overlapping families of names and other difficulties in the antronymy of Asia Minor.— *Atti e memorie del VII Congresso internazionale di scienze onomastiche*, 2. Firenze — Pisa, 1961.

Zgusta L. Kleinasiatische Personennamen, Prag, 1964.

- Август 39, 132
 Аврелиан 186
 Адриан (Цезарь Траян Адриан) 93, 119, 120, 166
 Аид 98, 206, 210
 Александр Македонский 67
 Александр Север (Цезарь Марк Аврелий Север Александр) 96
 Ф. Альтгейм 206
 Антиох III 103
 Антонин Пий (Цезарь Антонин Адриан) 93, 96, 102
 Аполлон 5, 22, 35, 36, 38, 77, 78, 80, 81, 88, 90, 99—101, 105, 106, 111, 128, 129, 135, 138, 177, 181, 206
 Лермен (Лабрен, Ларбен, Лармен, Лербен) 39, 78—84, 129, 209
 Ликий 126
 Лирбогон 104, 134
 Лукий 78
 Мекастен 41
 Аполлоний Родосский 91
 Аполлодор 16
 Аристоник 5, 209
 Артемида 5, 29, 52—55, 75—77, 81, 96, 99, 101
 Малейтика 76
 Олененесущая 77, 156
 Пергаия 104
 Себаста 96
 Артемида-Лето 81
 Асклепий 5, 12, 17, 80, 126
 Астия 31
 Аттал III 209
 Атталиды 17
 Афина 5, 21, 54, 205
 Мурисейская 191
 Никефора 126
 Полиада 70
 Афродита 119, 205
 У. Баклер 11, 24, 58, 77, 80
 Ф. Бёмер 4, 5
 Х. Бенгстон 206
 Бенний Серван 128—130
 К. Буреш 90, 96, 106, 118—121
 В. Ваддингтон 32
 Валериан 132
 Веспасиан 93
 Галлиен 132
 Гармодий 144
 Геката 74, 75, 206
 Гелисо 5, 38—40, 50, 54, 80, 84, 116, 177, 205, 208
 Величайший 209
 Справедливый 40, 209
 τοῦ κόσμου 94
 τοῦ ὅλου 94
 Гера 16, 21
 Гера Сабина Себаста 96, 119
 Геракл 55, 74, 88, 92, 129, 152, 194, 206
 Величайший 74
 Германик 97
 Гермес 55, 73, 74, 191
 Гея (Ге, Га) 40, 126, 145, 205
 Е. С. Голубцова 20, 23, 32, 82
 Гомер 145, 151, 205
 Горгона 98, 206
 Гордий 16
 А. Грайо 30, 81
 У. К. Гутри 58, 77, 80

* В указатель включены мифологические имена, а также имена исторических деятелей, античных и современных авторов.

- Даниил 177
 Ф. Дейхман 176
 Деметра 5, 77, 96, 99, 105, 106, 126, 205
 Плодоносящая 57, 77, 95
 Дике 89, 90, 99
 Дионис 5, 8, 33, 55, 84—88, 99, 111, 126, 136, 176, 206
 Диоскуры 92, 165, 193

 Д. Жоли 176

 Л. Згуста 26, 28, 37, 38, 52, 74, 85, 90, 114, 133, 142, 144, 145, 159, 180, 181
 Зевс 5, 24, 38, 40, 55—57, 60, 63, 72—74, 86, 88, 90, 91, 99, 100, 111, 113, 115, 116, 126, 152, 168, 175, 176, 181, 191, 193, 205, 211
 Алсен 52, 67, 135, 176
 Атропайос 126
 Байтокайский 131, 132
 Басилевс 126
 Басилик 129
 Бенний 67
 Бронтоит 24, 25, 34, 59, 60, 71, 73, 111, 114, 124, 129, 131, 138, 144, 175, 206
 Величайший 56—58, 74, 125, 206
 Громовержец 59
 Дорий 130
 Евридамен 61—63, 66, 206
 Исиндий 22, 64, 66, 135, 136
 Керавний 64, 206
 Клавдий 94
 Кометик 67, 68, 130
 Ктесий 60, 67, 128, 129
 Лабранд (Лабраунд) 69, 70
 Масфалатен 67, 68
 мечущий молнии 19
 Никатор 62, 63
 Олимпиец (Олимпий) 21, 57
 Ольвий 67, 68
 Оркамаейт 64, 65, 114, 206
 Осогоа 69, 70
 Плодородный 56, 61
 Селевкий 68
 Содзон 42, 67, 108
 Сотер 61, 63, 66, 67, 206
 Фатний 64, 69, 206
 Фемий 126

 Халадзий 42, 67, 108
 Элевтер 126
 Эпикаррий 61
 Этофор 67
 Ἀουάδιος 60
 Ἀστραπαῖος 57
 Καλλιχαρπος 61
 Καρποδοτήης 61
 Κελαίνεύς 67
 Μοσσυνεύς 66, 123
 Πάνδημος 67
 Τυκισσοῦ 66
 Зевс-Гелиос 86
 Зевс-Дионис 67, 86, 176
 Зевс-Папий 67
 Зевс-Сарапис 86

 Идреус 70
 Иисус Христос 165, 175, 177, 183, 188, 193
 Иоанн Мученик 183

 Кабиры 92
 У. М. Калдер 11, 24, 31, 45, 48, 51, 56, 58, 73, 77, 80, 113, 157—159, 161, 167, 172, 177, 178, 181, 188, 189, 194
 Каликст 177
 А. Камерон 19
 Р. Канья 119, 120
 А. Кёрте 19, 23
 Кибела 6, 16, 18, 21, 29, 30, 53, 54, 81, 194, 211
 Клавдий (Тиберий Клавдий Цезарь Германик, Тиберий Клавдий Себаст) 95—97
 К. Кокс 19, 59
 К. М. Колобова 20
 Коммод 57
 Дж. Кормак 189

 К. Латте 4, 5
 Ф. Ле Ба 32, 71
 К. Леонарди 176
 Лето (Латона) 81
 Лидделл 183—185
 А. Ломонье 4, 6, 69—71
 Лука 183

 Мавсол 70
 Д. Маги 106, 119
 Макарий 183
 Маний Аквиллий 209
 Марк Аврелий (Марк Элий) 57, 87, 96

- Матерь богов 11, 16—20, 26, 27, 29, 40, 42, 53, 59, 104, 113, 204
 Акреана 23—25
 Анаит 20, 53, 204
 Ангдистис (Ангдисса, Агдис-тида) 11—13, 15—17, 53, 126, 193, 204, 211
 Андейрена 24, 25
 Андкси 53
 Дзидзиммена (Дзиммена, Дин-димена, Диндумена) 16, 21, 22, 24, 26, 29, 114, 193, 204
 Идеа 16
 Имругарена 24, 25
 Испелуннена 23, 25, 123
 Касмина 23, 204
 Кибеба 16, 29
 Кибела 16
 Клитена 21, 25, 177, 204
 Орейя 102
 Пепродзетена 23, 25, 204
 Пессинунтида 16, 29
 Потамена 41
 Силандена 25
 Сипилена 16, 29
 Спардена (Спарксена) 21, 102, 204
 Тадзена 25
 Тюрадзена 24, 26
 Мен 5, 31—36, 40, 42, 51, 54, 132—134, 138, 204
 Аскаен 31, 32, 194
 Италик 34, 131
 Лабан 106, 107
 Петраейт 32, 106, 107
 Тадзен 107
 Тгам 67, 68
 Тиранн 32, 68
 Ураний 34, 35, 128, 129, 131
 Ἀσκηρός 32
 Καμαρατίτης 32
 Κάρου 32
 Πλουριστρέων 32
 Φαρνάκου 32
 Мидас 11, 13, 16
 Мойра 98, 8
 Немесида 89, 90
 Нерва 61, 93
 Нерон 113
 Нике 97, 98, 206
 Р. Нордхаген 176
 Осий 88, 131
 Оснос и Дикайос 88—90, 99, 128—130, 208
 Осия 90
 Пантелеймон 183
 Папий 37, 67, 129
 Писистратиды 144
 Плиний Младший 9
 Полибий 91
 Поликлет 144
 Посейдон 126
 Потамос 40, 54, 174
 А. Раде 19
 У. Рамсей 32, 62, 80, 82, 135, 173
 Рея Сильвия 16, 29
 Ж. Робер 41, 68, 102, 103
 Л. Робер 22, 39—41, 68, 69, 84, 101—103, 149, 174
 Рома 126
 М. И. Ростовцев 109
 Сабазий 91
 И. С. Свенцицкая 109, 110
 А. Сейриг 131, 132
 Селевкиды 62, 102
 Селена 35, 40, 50, 54, 205
 Септимий Север 95, 97
 Сибилла 17
 Скотт 183—185
 Содзон 35, 63, 91
 Сотер 91
 Ф. Соколовски 43, 68, 91, 111, 126
 Стефан Византийский 118
 Страбон 9, 11, 16, 21, 22, 29, 41, 42, 53, 126, 209
 Тацит 94, 121
 Тиа 31
 Тиос 30, 31, 42, 46, 54, 204
 Тит 93
 Траян 9, 60—61, 93
 Тюме 21, 98, 206
 Феб Аполлон 55, 75
 Филипп 183
 Филипп Араб (Цезарь Марк Юлий Филипп Германик) 94—95
 Фома 183
 Ф. Хазлук 41, 67, 108—110
 Д. Хогарт 79, 80, 82

Четырехликая мать 17, 18,
53, 204

К. Шнейдер 206
Е. М. Штаерман 5—7

А. Эванс 29
Эрот 98, 206

Ямбул 209
Ясон 91

T. R. S. Broughton 104
A. Cabrol-Leclerg 169
A. Calderini 82
F. Charouthier 92
M. Collinet-Guerin 177
A. Cook 86

J. Daniélov 176
Ch. Delvoye 177
H. Edhem 29
T. Frank 104
B. V. Head 75
F. Imhoof-Blumer 101
J. Keil 50
J. Kubińska 185
M. Nilsson 81
H. Oppermann 82
A. Parrot 46
M. Schede 29
Stebbins 169
F. Steinleiter 106
W. Weber 61
O. Weinreich 80
A. Wilhelm 51
F. Wirth 177

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- | | | | |
|-------------|--|------|---|
| ВВ | — Византийский временник | JHS | — Journal of Hellenic Studies |
| ВДИ | — Вестник древней истории | JRS | — Journal of Roman Studies |
| ВС | — Византийский сборник | KP | — <i>J. Keil, A. Premerstein. Berichte über Reisen in Lydien</i> |
| КВН | — Корпус боспорских надписей | LBW | — <i>Ph. Le Bas — W. Waddington. Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure, t. III</i> |
| AJA | — American Journal of Archaeology | MAMA | — Monumenta Asiae Minoris Antiqua |
| BCH | — Bulletin de Correspondence Hellénique | RE | — <i>Pauly — Wissowa — Kroll. Real-Encyclopädi der classischen Altertumswissenschaft</i> |
| BSA | — Annual of the British School at Athens | REA | — Revue des études anciennes |
| СВ | — <i>W. M. Ramsay. The Cities and Bishoprics of Phrygia.</i> | REG | — Revue des études grecques |
| «Hellenica» | — <i>L. Robert. Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques, t. I—XIII</i> | SEG | — Supplementum Epigraphicum Graecum |
| IGRR | — <i>R. Cagnat. Inscriptions Graecae ad res Romanas pertinentes</i> | TAM | — Tituli Asiae Minoris |
| IOSPE | — Inscriptions Orae Septentrionalis Ponti Euxini | | |

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
<i>Глава первая</i>	
Сельская община и ее боги-покровители	11
<i>Глава вторая</i>	
Эллинская и римская мифология в представлениях сельского жителя Малой Азии	55
<i>Глава третья</i>	
Социальные и этические элементы в мировоззрении общинника	101
<i>Глава четвертая</i>	
Сельская община и христианство	152
Заключение	203
Conclusion	213
Библиография	223
Указатель имен	235
Список сокращений	238

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
<i>Chapitre premier</i>	
La communauté rurale et ses dieux-protecteurs .	11
<i>Chapitre deuxième</i>	
Les mythologies hellénique et romaine dans les représentations d'un habitant rurale d'Asie Mineure	55
<i>Chapitre troisième</i>	
Les éléments sociaux et éthiques dans les conceptions du monde chez le membre de la communauté . .	101
<i>Chapitre quatrième</i>	
La communauté rurale et le christianisme	152
Conclusion. Text russe	203
Conclusion. Text français	213
Bibliographie	223
Index	235
Liste des abréviations.	238

Елена Сергеевна Голубцова

ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ МАЛОЙ АЗИИ
Утверждено к печати Институтом всеобщей истории Академии наук СССР

Редактор издательства *Ф. Н. Арский*. Художник *В. А. Чернецов*
Художественный редактор *Н. Н. Власик*. Технический редактор *Ф. М. Хенох*
Корректоры *Н. С. Биргер, Р. П. Шабалева*

Сдано в набор 16/XI 1976 г. Подписано к печати 23/III 1977 г.

Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Усл. печ. л. 12,6

Уч.-изд. л. 13,3. Тираж 1850. Т-03261. Тип. зак. 1460. Цена 1р. 32к.

Издательство «Наука»

103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., д. 21

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

Опечатки и исправления

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
71	15 сн.	Мосос	Мосх
139	14 сн.	увеличивался	увенчивался
213	4 св.	I—II	I—III
219	1 сн.	ou	on
232	4 сн.	Baetocalcé	Baetosaecé
233	23 св.	Tontain	Toutain

Зак. 1460. Е. С. Голубцова