

В.И.Горемыкина

В ПОИСКАХ  
ИСТИНЫ  
О РАННЕМ  
ХРИСТИАНСТВЕ

---



В.Н.Горемыкина

В ПОИСКАХ  
ИСТИНЫ  
О РАННЕМ  
ХРИСТИАНСТВЕ

МИНСК «БЕЛАРУСЬ» 1989

**ББК 86.37  
Г 68**

Г 0403000000—121  
М 301(03)—89 БЗ 66—89

ISBN 5-338-00521-2

© Издательство  
«Беларусь», 1989

## ВВЕДЕНИЕ

---

Атеизм — краеугольный камень марксистской философии. Это ленинское положение приобретает особую актуальность в наши дни, когда усилилась борьба на идеологическом фронте, активизировалась деятельность буржуазных идеологов всех направлений, стремящихся пересмотреть марксизм, «подновить» его в духе «модели раннего христианства», якобы отвечавшей интересам трудящихся масс.

Оживилась богословская пропаганда в связи с 1000-летним юбилеем крещения Руси и 2000-летием возникновения христианства. Появилось немалое число работ, издаваемых Московской патриархией, в которых христианство предстает в благотворной роли ускорителя и преобразователя древнерусского общества. Спорность и недоказанность ряда положений в советской науке по социально-экономическим проблемам истории поздней античности и раннеклассовых обществ средневековой Европы дают возможность идеологам богословия черпать соответствующий материал из работ советских исследователей для подкрепления своих теоретических построений<sup>1</sup>.

В советской науке усилиями таких крупных ученых, как Б. А. Ранович, Н. М. Никольский, С. И. Ковалев, Р. Ю. Виппер, И. А. Крывелев, и других вскрывалась реакционная сущность и роль раннего христианства. Но, к сожалению, приходится констатировать, что в некоторых изданиях и даже в учебной литературе, в особенности на протяжении последних двух десятков лет, появились оценки социально-политической сущности и роли раннего христианства, находящиеся в противоречии с историческими фактами, на которых основаны известные высказывания основоположников марксизма-ленинизма.

Так, в вузовских учебниках по истории древнего мира раннему христианству приписывается «известное прогрессивное значение» на том основании, что оно якобы «подрывало идеологические основы рабовладельческого строя, утвердив возникшее в народе уважение к

труду и провозгласив духовное равенство всех людей»<sup>2</sup>. В. Н. Никифоров считает, что христианская идея «человеколюбия», образ «человека-брата, сострадателя» означали «идеологический поворот» в пользу развития феодализма, препятствовали становлению рабовладельческой формации на Руси<sup>3</sup>. В коллективном труде по истории крестьянства в средневековой Европе сказано, что «распространение христианских представлений в массах означало важную веху в подготовке и осуществлении (разряда наша.— В. Г.) феодального подчинения крестьянства»<sup>4</sup>.

Это не единственные книги, в которых христианству приписывается преобразующая, прогрессивная роль в развитии общества. Ссылками на Ф. Энгельса Е. М. Штаерман пытается обосновать тезис о революционной роли раннего христианства, которая выражалась якобы в «последовательном» и «непримириимом» отрицании «той системы ценностей, на которой зиждалась официальная идеология Римской империи». Поэтому она считает неправильным «мнение о раннем христианстве как размагничивающем, отвлекающем от активных действий, а следовательно, служащем интересам эксплуататоров учении»<sup>5</sup>. Выходит, что раннее христианство служило интересам трудящихся масс. Аналогичные положения содержатся в работе И. С. Свенцицкой<sup>6</sup>. В. Д. Зорькин в книге по истории политических и правовых учений пишет, что христианство своими категориями братства, любви, взаимопомощи и т. п. создавало образ людей «нового типа», который адресовался земному государству и его правителям, а христианские принципы труда и распределения подводили основу для установления демократии в политической жизни<sup>7</sup>. Он утверждает, что христианство своей молитвой «Отче наш» ратовало за установление справедливых порядков, справедливого царства на земле<sup>8</sup>. Советский философ А. Н. Ипатов пишет, что «христианство на Руси было той социальной силой, которая содействовала поступательному развитию феодализма в X—XI вв.»<sup>9</sup>. Можно было бы привести и другие подобные высказывания советских авторов, дающие пищу для богословов. Но и этого материала достаточно, чтобы убедиться в том, что в советской историографии содержатся утверждения, находящиеся в противоречии с марксистско-ленинской оценкой роли религии как «опиума народа», как «рода духовной сивухи». В последнее время в советской

публицистике накалилась борьба вокруг проблемы религии и атеизма вообще. Некоторые советские писатели и публицисты стали на путь признания полезности религии для народа, считают, что христианству человечество обязано такими полезными культурными ценностями, как человеколюбие, милосердие, любовь к ближнему и т. п. Всеми этими высказываниями смазывается классовое содержание религии. В работах советских историков появились утверждения о «тяге» населения средневековой Западной и Восточной Европы к новой вере. Феодалам, мол, ничего не оставалось, как «учитывать настроения» масс, «радостно» принявших христианство<sup>10</sup>. В некоторых работах говорится, что в христианстве содержались идеи о «духовной свободе личности»<sup>11</sup>. А ведь это идет вразрез с источниками и учением основоположников марксизма о религии и, по существу, созвучно с взглядами буржуазных идеологов, стремящихся «подновить» марксизм идеями раннего христианства.

В. И. Ленин в свое время, борясь с богоискательством, дал классическое определение бога, которое полезно вспомнить и в настоящее время. «Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом,— идей, *закрепляющих* эту придавленность, *усыпляющих* классовую борьбу»,— писал он А. М. Горькому<sup>12</sup>. Исходя из этого классического определения, мы поставили цель выяснить, на какой экономической, социальной и политической основе возникло христианство, в чьих интересах шло его насаждение в средневековой Европе и насколько оправдан наметившийся в советской науке пересмотр роли религии в развитии общества.

# СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ КОРНИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

---

При исследовании сущности и роли раннего христианства принципиальным является вопрос: на какой социально-экономической и политической основе возникло христианство, продуктом какого общества оно было в качестве части идеологической надстройки? В «Настольной книге атеиста», предназначенней для массового читателя, из издания в издание говорится о том, что христианская «религия родилась в условиях разложения рабовладельческого строя»<sup>1</sup>. Но соответствует ли это утверждение действительности и каково было мнение основоположников марксизма-ленинизма по данному вопросу?

Маркс и Энгельс, как известно, писали о том, что «христианству предшествовал полный крах античных «мировых порядков», что «совершенно новые мировые порядки» возникли не изнутри, благодаря христианству, а лишь тогда, когда гунны и германцы «набросились извне на труп Римской империи»<sup>2</sup>. Энгельс связывал древность, средние века и новое время с тремя великими формами порабощения — рабством, крепостничеством и наемным трудом<sup>3</sup>. Имеются и другие высказывания, дающие основания предполагать, что, по мнению Маркса и Энгельса, с падением Рима началась эпоха феодализма. Вместе с тем блестящий анализ социально-экономических и идеологических предпосылок христианства в работах Ф. Энгельса («Бруно Бауэр и первоначальное христианство», «К истории первоначального христианства») говорит о другом. Здесь христианство представлено как продукт развитой рабовладельческой державы, могущество которой покоялось на беспощадной эксплуатации провинций<sup>4</sup>. И Маркс считал, что христианство оправдывало античное рабство<sup>5</sup>. Следовательно, христианство не могло быть продуктом разложения рабовладельческого строя. Об этом свидетельствуют и хронологические рамки, в которые укладывается формирование раннего христианства,— II в. до н. э.—II в. н. э. (с учетом этапа Кумрана). По современным

данным науки, это был период высшего расцвета мировой Римской рабовладельческой державы<sup>6</sup>.

Чем объясняются неоднозначные суждения Маркса и Энгельса относительно условий возникновения христианства? По нашему мнению, они имеют прямое отношение к периодизации истории европейского общества.

Как известно, рубеж между античной древностью и феодальным средневековьем устанавливается сначала гуманистами XV в., а затем историками-просветителями XVIII в. Он связывался ими с германским завоеванием Западной Римской империи. Этот факт был положен в основу принятой в XVIII в. периодизации истории европейского общества, согласно которой начало эпохи феодализма определялось падением Рима. Английский историк В. Робертсон первый стал называть переход от античности к средневековью «великим переворотом» и определять феодализм как политическую систему, происхождение которой он связывал с необходимостью для завоевателей «охранять покоренные земли и от местных жителей, и от новых пришельцев»<sup>7</sup>. В том же, XVIII в. появилось и мнение о прогрессивной, преобразующей роли христианства в истории европейского общества, против чего выступали Маркс и Энгельс<sup>8</sup>. Такое мнение было высказано буржуазными историками Ж. Кондорсе, Эд. Гиббоном и другими, которые, с одной стороны, отмечали пагубную роль христианства в судьбах поздней Римской империи, но, с другой, будучи идеалистами, считали, что переход от древности к феодальному средневековью совершился под влиянием христианства. Так, Ж. Кондорсе писал, что в средние века произошел прогресс — исчезло рабство, явившееся позором для античности, появилось крепостничество, так как христианские принципы всеобщего братства осуждали рабство. Духовенство своими проповедями помогало уничтожению рабства<sup>9</sup>. Эд. Гибbon отмечал, что христианство благотворно повлияло на «новообращенных северных варваров», смягчив их «свирепые нравы»<sup>10</sup>.

Маркс и Энгельс в своих исследованиях придерживались принятой в XVIII в. периодизации истории европейского общества. Однако, будучи материалистами, они главное внимание обращали на уровень развития производительных сил. Основоположники марксизма критически относились к мнению немецкой шовинистической историографии о роли древних германцев в судьбах средневековой Европы. Решающее значение в деле

«нового развития» Европы они отводили не христианству и германскому завоеванию, а производству, состоянию производительных сил в образовавшихся социальных общностях варваров и последующему разорению свободных франков<sup>11</sup>. Под «омоложением» Европы германцами Энгельс понимал их «варварство», т. е. более низкую, чем у римлян, ступень общественного развития<sup>12</sup>, но не стадию раннего феодализма. Своими работами Маркс и Энгельс поставили по существу вопрос о несоответствии фактическому материалу принятой в ту пору периодизации. Об этом несоответствии пишется в современной зарубежной и советской историографии<sup>13</sup>.

Христианская идеология — надстроечное образование, возникновение и развитие которого происходило во взаимодействии с социально-экономическим базисом. История раннего христианства отражает в своей сущности историю римской (или античной), по Марксу — племенной формы собственности как юридического выражения производства и общественных отношений. Для того чтобы понять особенности социально-экономической системы Древнего Рима и других раннеклассовых обществ, обратимся сначала к рассмотрению учения Маркса и Энгельса о племенной форме собственности, ее возникновении и развитии.

Создатели учения о социально-экономических формациях на протяжении всей своей жизни следили за появлением новых работ по истории первобытного общества, докапиталистических государств, по истории земледельческой общины. Они дали высокую оценку исследованиям Л. Моргана, Г. Маурера, М. Ковалевского, критически осмысливали материалы их работ, вносили коррективы в ранее высказанные ими положения по вопросу о соотношении семьи и рода в первобытном обществе<sup>14</sup>, вносили дополнения в решение вопроса о месте и роли общины у всех народов<sup>15</sup>. Маркс собирался написать труд, посвященный истории первобытного общества и возникновению государства, но не успел этого сделать. Это выполнил Энгельс своей работой «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс впервые высказали идею об этапах человеческой истории, различающихся формами собственности. Первой формой собственности они называли племенную<sup>16</sup>. Идея о племенной форме собственности пронизывает «Экономические

рукописи 1857—1859 годов», которые Маркс широко использовал при работе над «Капиталом». Азиатскую, античную, славянскую и германскую социальные общности, существовавшие в докапиталистический период, он характеризовал критериями племенной формы собственности, которой были присущи объединение свободного населения в общины и тесная связь с землей<sup>17</sup>. В античной, азиатской, славянской социальных общностях коллективные пачала преобладали над частными, в германской форме частные начала стали преобладать над коллективными<sup>18</sup>. По мнению Маркса, германская форма, в которой каждый отдельный дом «образует самостоятельный центр производства»<sup>19</sup>, вышла из недр общин древнего типа на местной основе, «спонтанно»<sup>20</sup>. Древними формами общинной собственности Маркс считал азиатские, или индийские; они «повсюду в Европе были первоначальными формами»<sup>21</sup>. Он писал, что «различные, оригинальные типы римской и германской частной собственности могут быть выведены из различных форм индийской общинной собственности»<sup>22</sup>. Аналогичную мысль высказывал Ф. Энгельс в примечании к английскому изданию «Манифеста Коммунистической партии» и в «Анти-Дюринге»<sup>23</sup>.

Учение Маркса и Энгельса о племенной форме собственности построено на большом фактическом материале из истории различных народов эпохи древности и средневековья (и даже позднейших этапов развития). Возникновение племенной собственности на землю Маркс относил ко времени перехода от присваивающего хозяйства к производящему, т. е. когда племя «присваивает плоды земли трудом». Теперь оно «уже действительно относится к земле как к своей собственности»<sup>24</sup>. С экономической точки зрения понятие собственности — это отношение людей друг к другу и через него — к первоначальному условию производства по поводу объективных предпосылок производства, каковыми были племенной коллектив и земля. В процессе производства — это отношение родоплеменного коллектива к земле. Сама община (племя, коллектив) выступает как объективная предпосылка производства. Представление о собственности на землю складывалось как представление члена какого-либо коллектива, и собственность на землю достигалась через членство в этом коллективе<sup>25</sup>. Существовала неразрывная связь индивида с общиной, а через общину — и его связь с землей. Поэтому

общинная земельная собственность выступала в виде непосредственного, естественно возникшего господства над индивидами<sup>26</sup>. Сама община была «великой производительной силой»<sup>27</sup>.

Конспектируя работу Моргана «Древнее общество», Маркс стремился установить динамику развития собственности на землю. «Эти различные формы собственности на землю показывают, что древнейшей формой землевладения было общее владение племени; с началом земледелия часть земли, принадлежавшей племени, была разделена между родами, из которых каждый владел своей частью сообща; за этим с течением времени последовало наделение землей отдельных лиц, а эти наделы в конце концов стали их частной собственностью». Здесь же Маркс отмечал заблуждение Моргана по вопросу, «что одно лишь огораживание уже указывает на наличие частной собственности на землю»<sup>28</sup>.

Маркс и Энгельс различали «древние», или «архаические», земледельческие общины, когда весь народ составлял «единую большую общину-марку», покоявшуюся на «кровном родстве своих членов»<sup>29</sup>, и более поздние земледельческие общины, состоявшие из больших патриархальных семей. Архаическая земледельческая община могла строиться и на комбинации племен, их союзе, как это было у ирокезов Северной Америки. Теоретическое наследие Маркса и Энгельса и современные исследования ученых свидетельствуют о том, что по мере формирования племенной организации, а затем перехода к производящему хозяйству территория стала играть роль интегрирующего фактора в экономической истории общества. Племенная форма собственности, возникнув, стала переломным обстоятельством в социально-экономическом развитии и структуре социальных связей первобытнообщинного строя. Этот перелом выразился в появлении территориального деления (один из признаков племени, ставший затем признаком государства) и политической организации первоначально, как, например, у североамериканских индейцев, в виде «правящей корпорации сахемов» — «представительной демократии архаического типа»<sup>30</sup>.

Таким образом, племенная форма собственности как экономическая категория возникает в недрах первой общественно-экономической формации, при первобытнообщинном строе. Зарождение нового строя в недрах предыдущей формации является важнейшим положе-

нием марксистско-ленинской теории. Эта мысль Маркса выражена также в черновых набросках письма к В. Засулич, где он рассматривал земледельческую общину в качестве переходной фазы от первобытнообщинного строя к антагонистическому обществу<sup>31</sup>.

Племенная форма в силу тесной связи членов племени (или коллективов племен, их союзов) с землей по мере появления излишков продуктов питания привела к возникновению рабства у всех древних и средневековых народов в виде порабощения иноземцев-пленников. Пленники становились рабами потому, что не имели права на землю победителей: они происходили из других племен. Можно было сделаться членом племени победителя через обряд усыновления, но на это многие не шли в силу религиозных представлений (это значило навлечь гнев богов своего племени).

Возникновение различных форм социальных общностей, основанных на племенном строе (азиатских, античных, германских, славянских), Марксставил в зависимость «частью от природных задатков племени, частью же от тех экономических условий, при которых племя уже действительно относится к земле как к своей собственности, т. е. при которых оно присваивает плоды земли трудом; последнее, в свою очередь, само будет зависеть от климата, физического состава почвы, физически обусловленного способа ее эксплуатации, от отношения к враждебным или соседним племенам и от изменений, которые влекут за собой переселения, исторические события и т. д.»<sup>32</sup>.

Мы не ставим своей задачей давать описание различий между этими формами. Они описаны Марксом и в соответствующей литературе. При коллективной собственности на землю община, являвшаяся предпосылкой производства, не позволяла «труду отдельного лица быть частным трудом и продукту его быть частным продуктом; напротив, она обуславливает то, что труд отдельного лица выступает непосредственно как функция члена общественного организма»<sup>33</sup>. Наиболее отчетливо это проявлялось в формах распределения, в частности в функционировании во всех раннеклассовых обществах института дара, о чем подробнее будет сказано ниже.

Маркс и Энгельс на основе открытия Ковалевским семейной общины, пришедшей на смену родовой, счита-

ли, что это был важнейший этап, изменивший внутреннюю структуру архаической земледельческой общины, хотя сам Ковалевский рассматривал семейную общипу вне связи с более широким коллективом. На этой ступени развития появившиеся «частный дом, парцеллярная обработка пахотной земли и частное присвоение ее плодов допускают развитие личности, не совместимое с условиями более древних общин»<sup>34</sup>. В результате антагонизма между общими и частными интересами возникает государство. «Вместе с разделением труда дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом,— писали Маркс и Энгельс,— притом этот общий интерес существует не только в представлении, как «всеобщее», но прежде всего он существует в действительности в качестве взаимной зависимости индивидов, между которыми разделен труд»<sup>35</sup>. Эта зависимость складывалась на всеобщей связи «по земле» или территории, на которой возникло государство.

В период появления государства, хотя и шел процесс выделения патриархальной семьи, но не семья, а земледельческая община была более важной производственной ячейкой общества, что обусловливалось коллективной собственностью на землю. Даже рабы попадали в коллективную собственность. Хозяйство индивидов было подчинено интересам всех свободных, объединявшихся в общины. Работая над книгой Моргана, Маркс обратил внимание на неверный взгляд представителей «классической школьной учености» (Грота, Нибура, Мейна, Моммзена и других), считавших моногамную семью патриархального типа «единицей, на которой была построена общественная система греков и римлян»<sup>36</sup>.

Маркс критиковал Мейна также за то, что он рассматривал государство с «моральной» точки зрения. Моральная сторона никогда не бывает первичной, она обусловливается экономическими причинами. Индивидуальные интересы личности в возникшем государстве являются «общими и характеризующими определенные общественные группы интересами, классовыми интересами... а последние все в конечном счете имеют в качестве базиса экономические условия»<sup>37</sup>. Таким образом, Маркс давал классовую оценку возникшим государствам.

В дальнейшем развитии общества Маркс и Энгельс придавали большое значение диалектическому взаимодействию «двух неодинаковых сил: с одной стороны, экономического движения, а с другой — новой политической силы, которая стремится к возможно большей самостоятельности и, раз уже она введена в действие, обладает также и собственным движением. Экономическое движение в общем и целом продолжит себе путь, но оно будет испытывать на себе также и обратное действие политического движения, которое оно само создало и которое обладает относительной самостоятельностью»<sup>38</sup>. Еще в догосударственный период распределение общественного продукта в социальных общностях проходило по вертикали и по горизонтали (в науке эти явления часто называются соответственно редистрибуцией и реципрокацией). Данные формы распределения в сущности отражают особенности племенной формы собственности, когда в процессе общественного производства появлялось имущественное неравенство. С одной стороны, происходил рост богатств знати (редистрибуция), с другой — сохранялся принцип равного обеспечения материальными ценностями (реципрокация). В возникших государствах, в которых права индивидов и их имущественное положение в обществе соразмерялись имущественным цензом, представители господствующего класса и руководители общин могли укреплять свое положение не только путем эксплуатации рабов и грабежа соседей, но и различными путями за счет своего народа<sup>39</sup>. По мере развития производства росло социальное неравенство.

Экономические и социальные предпосылки для возникновения государства обусловливались развитием производительных сил, разделением труда, разложением, а точнее «расщеплением»<sup>40</sup> архаической земледельческой общинны. С возникновением государства земля архаической земледельческой общинны попадала под его суверенитет. Часть этой земли могла перейти с согласия общинников в распоряжение храмов и правителей, другая часть могла быть «ничейной» или составлять общественный фонд — агер публикус, как это было у древних римлян, или правитель мог использовать ее для выпаса своего скота, а затем с помощью рабов расширять свои пахотные поля (как это было на Руси), или же мог часть незанятой земли «украсть» у народа (как это произошло у франков). В разных социальных

общностях формирование личного земельного фонда правителя осуществлялось по-разному. Создавался государственный сектор экономики. На территории государства большая часть земли, пригодной для обработки, находилась в распоряжении земледельческих общин, где общинники осуществляли собственность на землю в ее племенной форме, т. е. относились к земле «как к своему собственному неорганическому наличному бытию, как к лаборатории своих сил и к той области, где господствует его воля»<sup>41</sup>.

Огромный фактический материал, накопленный современной наукой, показывает, что первые государства возникают как города-государства. На античной почве государства приобрели форму гражданской общины — полиса, в других условиях эпохи древности и средневековья отдельные города-государства не могли долго существовать. Разными путями были созданы обширные монархии. На путь создания монархий или политических союзов с установлением гегемонии становится и античный мир в период либо подъема, либо кризиса полиса. Объединялись ли свободные индивиды в одну гражданскую общину — полис, или «народ растворился в союзе мелких сельских общин»<sup>42</sup>, как это произошло у древних германцев, славян или в обществах Древнего Востока, — труд был направлен не на создание «столицы», — хотя они (социальные общности.— В. Г.) и могут выполнять прибавочный труд, чтобы выменивать для себя чужие продукты, т. е. прибавочные продукты [других индивидов], — но целью всего их труда является обеспечение существования отдельного собственника и его семьи, а также и всей общины»<sup>43</sup>. Это достигалось не только трудом свободных общинников, но и через эксплуатацию рабов и близких к ним лиц (рабов на оброке, как, например, литов у древних германцев). В другом месте Маркс писал, что «даже в античных городских общинах сама община с ее условиями выступает как базис производства, а воспроизводство общины — как конечная цель производства»<sup>44</sup>. Но свойственный любой форме общин дуализм, о котором говорил Маркс, был в то же время источником их разложения<sup>45</sup>.

Таким образом, согласно экономической теории Маркса система свободы и рабской формы зависимости, господства и подчинения была обусловлена характером общественного производства. Как мы увидим ниже, производственное происхождение имела и феодальная фор-

ма зависимости; она не была обусловлена господством «личностных отношений», как это иногда указывается в литературе<sup>46</sup>. Христианская идеология не имела отношения ни к отмиранию рабства, ни к возникновению феодализма.

После этих замечаний рассмотрим социально-экономическое и политическое развитие Римского государства.

Римское государство возникло как город-государство, как община-полис. Общественное производство полиса было направлено на обеспечение существования граждан и их семей, а также и всей гражданской общины. Это достигалось трудом самих граждан и путем эксплуатации рабов из числа людей иноземного происхождения. Важнейшей особенностью производства римской гражданской общины была коллективная собственность на землю, в рамках которой развивалась частная собственность, подчиненная, однако, коллективной. Этим было обусловлено то, что право частной собственности на землю зависело от гражданского статуса, подобно тому как в других земледельческих общинах с коллективной собственностью на землю в эпоху древности и средневековья право на землю достигалось через членство в общине.

В процессе производства происходило социальное расслоение, превращение разорившихся граждан в люмпен-пролетариев, которые жили на подачках богатых и государства или случайным заработком. По мере формирования крупного землевладения и укрепления частной собственности на землю развивались социальные противоречия в среде свободных граждан. Но внутренние противоречия преодолевались путем внешней экспансии, в результате которой появлялись новые источники дохода. С образованием римско-италийской федерации (после завоевания Италии), а затем превращением Рима в огромную средиземноморскую рабовладельческую державу, созданием на завоеванных внеиталийских землях провинций римляне стали своих разорившихся граждан селить сначала на землях Италии, а затем и за ее пределами — в провинциях. Эксплуатация труда рабов, разные формы зависимости итальянского населения, ограбление провинциального населения, которое не только лишалось части земель, но и обязано было платить налоги в римскую казну, обеспечивали процветание Римского рабовладельческого государства

в период республики, а затем и в период ранней империи — со II в. до н. э. по II в. н. э.

Внутри римского рабовладельческого общества обострялись разнообразные противоречия, выливавшиеся в крупные восстания. Это были восстания рабов, добивавшихся свободы, восстания провинциального населения, стремившегося выйти из-под власти Рима, а также постоянная борьба за землю в среде самих граждан Рима. В это же время жители Италии — италики, которые должны были воевать в интересах Рима, боролись за гражданские права. Восстания рабов и провинциального населения жестоко подавлялись. Но усиление словно-классовых противоречий требовало новых форм правления; наступил кризис республики как политической формы, которая возникла для управления городом-государством и теперь не справлялась со своими задачами.

Кризис Римской рабовладельческой республики, равно как и кризис греческого полиса в IV в. до н. э., не означал кризиса рабства как социально-экономической системы. В Греции кризис преодолевался путем установления гегемонии и внешней экспансии. В результате завоеваний Александра Македонского, а затем распада созданного им государства образовались эллинистические монархии. В Риме в период обострения внутренних противоречий и расширения внешней экспансии усиливалось значение отдельных полководцев, которые, опираясь на войска, устанавливали свое правление в форме диктатуры. Сначала появилась диктатура Суллы, а затем Цезаря. В конце концов в 30 г. до н. э. республика пала и установилась монархическая власть, сначала под видом республики (принципат), а затем открытой формы монархии восточного типа (доминат).

По мере образования крупной средиземноморской рабовладельческой державы еще в период республики римская община сошла с пути развития чисто классического рабства, при котором основная масса рабов пополнялась за счет иноземцев. К концу республики, как пишет Е. М. Штаерман, в среде граждан перестал соблюдаться закон 326 г. до н. э., не позволявший обращать в рабство римского гражданина за долги. Е. М. Штаерман подчеркивает, что «нельзя умалять различие между рабовладельческими отношениями на древнем Востоке и в античном мире»<sup>47</sup>. Однако нам представляется, что нельзя и преувеличивать эти различия, по-

тому что как на древнем Востоке, так и в Риме, когда перестал соблюдаться закон 326 года, положение попавшего в рабство за долги было лучше, чем «прирожденных рабов и рабов-военнопленных», о чём пишет сама Е. М. Штаерман. Добавим от себя, что такое же положение кабальных рабов было и в раннеклассовых государствах средневековой Европы, что объясняется типологически сходной экономической структурой всех раннеклассовых обществ, охарактеризованной Марксом. Аналогичное положение кабальных должников было и в странах древнего Востока, о чём свидетельствуют последние исследования<sup>48</sup>.

Как и в эллинистических монархиях, в Риме после падения республики происходило дальнейшее развитие рабовладельческих отношений, но в новых условиях. Наивысший территориальный расцвет Рима падает на время правления Траяна (98–117).

В работах советских историков показано, что до конца существования Империи в Риме не сложилось пеограниченной частной собственности на землю. Современная историография выявляет разнообразные формы общинного городского и сельского землевладения. Сельские общины, организованные на принципах кровного родства, имелись в западных провинциях и даже в пределах Италии — в Лигурийской области, полностью романизированной и урбанизированной<sup>49</sup>.

В рамках средиземноморской рабовладельческой державы периода республики производство провинциальных общин было подчинено производству римской общины. Крупными землевладельцами и рабовладельцами в Италии и провинциях становились не только римские граждане, но и выходцы из местной среды, с интересами которых Рим вынужден был считаться. Права римского гражданства стали предоставляться сначала итальянскому населению, а затем и провинциальной рабовладельческой знати. Возрастающая роль провинций в хозяйственной жизни государства привела к снижению роли Италии. В III в. н. э. права римского гражданства распространяются почти на всех свободных жителей государства. Рим был низведен до положения провинциального города, и Италия становилась в один ряд с прочими провинциями. Римское гражданское население уже не составляло одной общины. Оно постепенно растворилось в многочисленных городских и сельских общинах. Связующим звеном этих производствен-

ных микроструктур, как и в странах древнего Востока, сделалось деспотическое государство. Наряду с общинным сложился государственный сектор экономики. Римские императоры становились крупнейшими землевладельцами, располагавшими обширными земельными участками в разных провинциях Империи.

С образованием крупного землевладения и разорением мелкого и среднего производителя в Риме с конца республики развивались арендные отношения (колонат). В императорских земельных владениях появились экзимированные сальтусы, т. е. земли, которые император жаловал приближенным и освобождал их от уплаты налогов в пользу государства. Трудящееся население этих сальтусов обязано было повинностями частному лицу. В этом Е. М. Штаерман справедливо усматривает появление в зародышевой форме элементов феодализации<sup>50</sup>. Но, несмотря на наличие в Империи разнообразных форм земельных отношений, собственником земли считался тот, кто «извлекает из земли доход, поступающий в общественный фонд». Любой собственник или посессор (арендатор), если переставал обрабатывать землю, терял ее в пользу того, кто начинал ее обрабатывать. Земля оставалась «под верховным контролем общины или государства»<sup>51</sup>.

До конца империи в Римском государстве сохранялись свойственные ранним антагонистическим обществам формы распределения: состоятельные граждане обязаны были тратить часть своих средств на угощения народа, раздачи, игры, общественные постройки и т. п. Отсюда видно, что крупная частная собственность экономически и юридически оставалась «как отклоняющаяся от нормы и подчиненная общинной собственности форма»<sup>52</sup>. В период Империи «чем далее, тем более отношения собственности,— пишет Е. М. Штаерман,— становятся такими, какими они могли бы стать, если бы не было победы плебса, какими характеризуются обычно неантитические государства разных регионов и эпох первых классовых обществ»<sup>53</sup>. Иначе говоря, римское рабовладельческое общество к концу Империи становилось примерно таким же, какими были, например, государства древнего Востока, где существовали общинный и государственный секторы экономики. Производство и общественные отношения там и здесь характеризовались одной из разновидностей племенной формы собственности, когда основная масса населения распре-

делялась по земледельческим общинам с коллективной собственностью на землю. Римская правительенная машина опиралась на сельские общины до конца существования Империи. Важнейшую роль в этом процессе играло соприкосновение Рима с миром европейских варваров.

С конца II в. н. э. резко ухудшилось положение на границах Римского государства. Правительство, бессильное вести борьбу с наседавшими врагами силами собственной армии, стало разрешать варварам селиться в пограничной полосе с условием несения военной службы. Осевшие на римских землях варвары (федераты) имели свои административные округа и в отношениях друг с другом руководствовались собственными правовыми нормами, которые римлянам приходилось учитывать. Варвары несли с собой нормы общества, вступившего на путь развития рабства. Многие из них дослужились в римской армии до командных постов, а Максимин стал даже римским императором. Неспокойная обстановка внутри страны из-за частых восстаний в провинциях, войны на границах Империи, внутренняя варваризация римского общества вели к укреплению общинных форм хозяйствования, а также к развитию личного покровительства экономически слабым людям (патронат) и к усилению рабства в частных хозяйствах. По мере ухудшения внутреннего и внешнеполитического положения рос военно-бюрократический аппарат и усиливался налоговый гнет. Римское государство в период домината превратилось в гигантскую машину по выкачиванию налогов. Все это привело к ухудшению положения эксплуатируемого населения, к сближению ранее свободных арендаторов (колонов) с рабами и завершилось сначала распадом Римской империи на Западную и Восточную (395 г.), а затем завоеванием Западной Римской империи варварами. Таков в общих чертах путь социально-экономического и политического развития Рима.

Обратимся теперь к рассмотрению истории римской религии. Она прошла путь развития от многобожия, почитания племенных и полисных, или национально-государственных, богов до монотеизации культа, наиболее полно проявившейся в христианстве. Гибель классического полиса влекла за собой и гибель римской языческой религии.

Начиная с ранней Республики и до конца существова-

вания Империи одной из характерных особенностей римской религии было то, что она подчинялась интересам государства. Это исторически обусловливалось с ранних этапов внутренней борьбой (между плебеями и патрициями), а затем борьбой римской гражданской общины с внешними врагами<sup>54</sup>. Религия превратилась в орудие в руках правительства. Вместе с тем на раннем этапе в римской религии было много общего с религиями других народов, находящихся на одинаковой стадии развития. В ней почиталась природа и отражались представления территориальных общин, внутри которых сохранялись еще кровнородственные связи<sup>55</sup>. Как пишет Е. М. Штаерман, наиболее чтимые боги Янус (создатель мира, знаток прошлого и будущего), Юпитер (бог неба и света), Марс (охранитель города, позднее — бог войны), Квирин (покровитель Рима), Нептун (бог водной стихии), иногда Лар, «как и сенаторы, именовались «отцами» — patres»<sup>56</sup>, т. е. мир богов строился по образу мира самих людей.

Большое значение приобрел культ Ларов — покровителей всех членов фамилии, куда входили глава семьи, жена, сыновья, внуки и их жены, незамужние дочери, рабы, клиенты, а также земля и все имущество. Возникал культ Гения главы фамилии из культа Гения рода. Культ Ларов был связан с домашним очагом и фамильной трапезой, с деревьями и рощами. Отправление культа Ларов лежало на главе фамилии и не отделялось от его владельческих прав и дееспособности.

Фамильные Лары находились во взаимосвязи с Ларами соседей, почитавшихся на перекрестках дорог, что было обусловлено наличием соседской общинной организации. На перекрестках сооружались соответствующие святилища, около которых устраивался праздник Комптилий, сопровождавшийся песнями, играми, плясками, состязаниями, трапезой с участием свободных и рабов. Здесь справлялись также праздники в честь Цереры (аграрный культ) и других богов. Происходил обмен продуктами<sup>57</sup>. Особым почитанием в Риме пользовалась богиня Веста — покровительница домашнего очага, а затем и государства.

Таким образом, древнеримские культуры олицетворяли фамильные, соседские и гражданские общины. Римляне верили во взаимосвязь между миром богов (небо), людей и мертвых. Они не начинали ни одного серьезного дела, не испросив воли богов. Отсюда появились

всевозможные способы гаданий (авгуроров, гаруспиков и др.).

С успешными завоеваниями происходило возвышение римских богов и одновременно героизация римских полководцев. Но в Риме не сформировалось жреческой касти (как и в Греции), отправление культа носило общественный характер. Жреческие обязанности выполняли выборные лица, так что одни и те же люди, под разными титулами, заседали и в сенате, и в жреческих коллегиях. Религия часто использовалась в интересах той или иной политической группировки. Таким образом, граждане принимали участие в управлении культа, но они не были стеснены обязательной догмой. Допускалась свобода в выборе бога для почитания. У простого народа (рабов, вольноотпущенников, свободной бедноты) были свои особо почитаемые боги — Добрая богиня (*Bona Dea*), Сильван (бог лесов и земли) и другие, которые считались их охранителями от сильных людей<sup>58</sup>. В *Bona Dea* соединялись функции божества земли, плодородия, помощника в повседневных нуждах и космического божества. Значительная часть провинциального крестьянства жила общинами и почитала своих богов. Люди, потерявшие связь с общиной, искали помощи у могущественных, с их точки зрения, богов.

В период кризиса Римской республики диктаторы опирались на религию в политических целях. Сулла считал своей покровительницей богиню Венеру. Цезарь наряду со светскими должностями выполнял функции великого римского понтифика, т. е. стоял во главе римской религии. Его статуя помещалась в храме вместе с богами, и после смерти за ним закрепилось название «божественный Юлий».

С особым пристрастием религия стала использоваться римскими императорами для укрепления собственной власти и на завоеванных землях. Само имя первого римского императора — Август — означало «возвеличенный божеством» и олицетворяло представителя богов на земле. В период его правления приобретали новый смысл многие популярные праздники, в частности праздник в честь Ларов. Моления о плодородии полей отходили на второй план. Особое место заняло прославление Рима, его долговечности, прошлого и будущего. Стали поклоняться Ларам государства. Старый культ генерации главы фамилии был перенесен на культ Гения императора как главы государства. Поэтому в Ларах на

перекрестках дорог отправлялся куль Гения императора. Август распорядился, чтобы население азиатских городов воздавало ему божеские почести. Он был причислен к богам после смерти, и в его честь построен храм. Религией освящались все события из его личной жизни и жизни его семьи.

По стопам Августа пошли последующие императоры. Калигула при жизни объявил себя богом и приказал заменить головы на статуях греческих богов изваянием его головы. Коммод повелел изображать себя Геркулесом и публично появлялся в облике Геркулеса. По всей империи был введен куль Гения императора. Провинциальное население должно было воздавать божеские почести императорам перед их статуями.

После смерти Августа римские правители в течение двух столетий придерживались его религиозной политики. Насаждение культа императора преследовало социальную и политическую цель — предотвратить восстания, сплотить население вокруг Рима. С этой же целью римское правительство предпринимало попытки насадить в провинциях куль покровителей города Рима — Ромы и Юпитера Капитолийского. Будучи великими понтификами, императоры по своему усмотрению могли вводить или реформировать тот или иной куль. Императоры III в. использовали широко распространенные солярные культы. Они сравнивали себя с Солнцем, прекраснейшим из всех богов. В провинциях храмы превращались в места общественных собраний, а жречество — в администраторов, обязанных заботиться об интересах Римского государства.

По мере роста военного могущества Рима за культом императора в провинциях следовал его куль в муниципиях. В среде просвещенных людей и придворных, хорошо знавших жизнь двора, апофеоз императора воспринимался с улыбкой, и нередко обоготворявшиеся императоры уходили из жизни насильственной смертью.

Как и все религии древности, римская религия была терпима к другим культурам, которые распространялись среди римского населения. В период ранней империи в Риме появились почитатели восточных религий с их таинствами, магией и астрологией. Приобрели популярность, особенно среди низших слоев населения, культы Митры, Исиды, Кибелы, Осириса и др. Они проникали на Запад еще в период Республики вместе

с рабами восточного происхождения. В персидском митраизме притягательными были идеи победы добра над злом, которые затем проникли и в христианство. С усложнением общественной жизни, ростом различных противоречий все интенсивнее становились религиозные искаания. Возрастала роль всевозможных мистерий, особенно среди простого народа.

Высшие классы общества стремились найти духовную пищу в греческой философии, в гностицизме и в особенности в стоицизме. В III в. распространилось учение неоплатоников, согласно которому бог не идентичен верховному разуму (Логосу) стоиков, а стоит выше его. Мир не создан и не погибнет, так как его вечно творит мировая душа. Настоящий мир — это отражение мира идей, которые постигаются через красоту видимого космоса<sup>59</sup>.

Таким образом в различных слоях римского общества в условиях существования мировой державы проявлялись поиски единого, главного для всех людей божества. Это в известной степени в идейном отношении подготавливало почву для мировой религии, какой стало христианство.

Ф. Энгельс отмечал, что создание огромной Римской рабовладельческой державы способствовало рождению «мировой» религии. Старые племенные боги «жили в представлении людей лишь до тех пор, пока существовала создавшая их нация, и падали вместе с ее гибеллю... Старые национальные боги пришли в упадок, этой участи не избежали даже римские боги, скроенные по узкой мерке города Рима»<sup>60</sup>.

Попытки римского правительства ввести культы Ромы, Юпитера Капитолийского и Гения императора в качестве обязательных во всех землях Империи в конечном итоге не имели успеха. Угнетенное провинциальное население в этих культурах не находило утешения на фоне роста эксплуатации со стороны рабовладельцев и того же Римского государства. Эксплуатируемые неоднократно поднимались на восстания. Но эти восстания жестоко подавлялись. Родло чувства отчаяния и безысходности. «Где же был выход, где было спасение для порабощенных, угнетенных и впавших в нищету — выход, общий для всех различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? — писал Энгельс.— Такой выход нашелся.

Но не в этом мире»<sup>61</sup>. Он был найден в мире потустороннем.

Христианство в идейном отношении появилось не на пустом месте. С самого начала оно формировалось как синcretическая религия, которая «возникла в тиши из смеси обобщенной восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии»<sup>62</sup>. Из греческой философии были заимствованы идеалистические идеи, переработанные богословами на религиозный лад.

Христианство зародилось в еврейской среде. Ему предшествовал период религиозного сектантства во II—I вв. до н. э., когда еврейские эксплуатируемые массы (рабы и бедняки) испытывали двойной гнет — собственных светских и духовных эксплуататоров и иноземных, сначала персидских и греко-македонских, а затем и римских завоевателей. Как свидетельствуют находки древних рукописей в пещерах Кумрана, уже во II в. до н. э. у евреев распространилось религиозное сектантство. Рукописи принадлежали секте ессеев, идеи которых проникли и в христианство<sup>63</sup>.

У древних евреев, как и у других народов, сначала было многобожие. Но постепенно на первый план стал выдвигаться культ бога Яхве. Исследователи отмечают определенное влияние на формирование еврейского единобожия религиозной деятельности египетского фараона Эхнатона, пытавшегося ввести культ единого солнечного божества<sup>64</sup>. Исторические судьбы еврейского народа отразились, однако, на характере еврейского единобожия — это мотив богоизбранничества, еврейской исключительности. Испытав власть многих народов, евреи находили утешение в религиозном убеждении, что всемогущий Яхве выделил из всех народов один — еврейский. «Убежденная вера в свою исключительность, избранность способствовала выработке той приспособляемости,— пишет Л. С. Васильев,— с которой сыны Израиля находили оптимальные формы своего существования уже после рубежа н. э., когда еврейское государство перестало существовать, а большинство евреев рассеялось по всему миру»<sup>65</sup>. Важнейшей особенностью культа бога Яхве была вера в приход на землю помазанника Яхве — Мессии, который спасет еврейский народ от страданий.

Разгром Римом еврейского восстания 66—73 гг. сопровождался продажей евреев в рабство, увеличением

количества еврейского народа вне территории Палестины. Религиозное сектантство распространилось по всему восточному миру. Секты в этническом отношении становились интернациональными, так как пополнялись представителями различных народов, которые привносили в них элементы своих верований. Все это связало христианскую доктрину и обрядность с языческими культурами и одновременно привело к отпочкованию христианства от иудейства в I в. н. э. Верующим нееврейского происхождения была чужда идея еврейской исключительности.

В наиболее раннем христианском произведении — Апокалипсисе — настроения стихийного протesta против существующего строя и его порядков, против господства «авилонской блудницы» — Рима, против рабовладельцев, и прочих эксплуататоров нашли наиболее яркое проявление. Здесь содержится жажда мести и расправы с Римом, осуждение богатых и богатства, предвещаются возмездие и кара<sup>66</sup>. Протест против действительности можно связать с понятиями «революционности» и «революционно-демократического духа». Но революционно-демократические настроения, отмечал Энгельс, облечены в религиозную, иллюзорную форму: христианство «всерьез приняло воздаяние и кару в потустороннем мире, создало небо и ад, и был найден выход, который вел страждущих и обездоленных из нашей земной юдоли в вечный рай»<sup>67</sup>. Если в поджоге Рима в 64 г. действительно были повинны « злоумышленники » — христиане, то их «бунтарские» настроения быстро исчезли после подавления иудейского восстания 66—73 гг. Так было потому, что «всякое сопротивление отдельных мелких племен или городов гигантской римской мировой державе было безнадежно»<sup>68</sup>.

Бунтарские настроения, таким образом, нашли безопасный выход для эксплуататоров. Отчаявшись в возможности реального освобождения, трудящиеся нашли утешение в религии. Раздавленные нуждой и безысходностью угнетенные могли надеяться только на помощь сверхъестественных сил. Более того, как заметил А. Б. Ранович, в Апокалипсисе проводится даже мысль о том, что «чем больше мучений выпадет на долю трудящегося, тем скорее наступит царство небесное»<sup>69</sup>. У отчаявшихся в возможности улучшения своего реального положения, у «страждущих и обездоленных» возникло сознание «признания за собой... вины

в общем несчастье», сознание того, что люди сами виноваты в «греховности каждого отдельного человека»<sup>70</sup>. Это было «отрицательное равенство перед богом *всех людей как грешников* и в более узком смысле равенство тех и других детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа»<sup>71</sup>. Идея греховности и равенства каждого человека перед богом стала центральной в христианской религии. А такой цели, как социальное равенство людей на земле, христианство не ставило и не могло ставить, так как искало избавления от рабства и нищеты «в потусторонней жизни на небе»<sup>72</sup>. Ф. Энгельс писал: «Христианство знало только одно равенство для всех людей, а именно — равенство первородного греха, что вполне соответствовало его характеру религии рабов и угнетенных. Наряду с этим оно, в лучшем случае, признавало еще равенство избранных, которое подчеркивалось, однако, только в самый начальный период христианства. Следы общности имущества, которые также встречаются на первоначальной стадии новой религии, объясняются скорей сплоченностью людей, подвергшихся гонениям, чем действительными представлениями о равенстве»<sup>73</sup>. Поэтому недоказанным звучит утверждение З. В. Уdal'covoy о том, что в христианстве содержалась проповедь «*с оциального (подчеркнуто нами.— В. Г.) равенства людей перед волей творца*»<sup>74</sup>. Это мнение не подтверждается данными новозаветной литературы.

В Послании Павла к колоссянам содержится известная формула: «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (3, 11). Здесь выражена идея равенства всех перед Христом, а не мысль о социальном равенстве на земле, в реальной жизни. Более того, в Первом послании Павла к коринфянам сказано, что «Иудеи или Еллины, рабы или свободные» составляют «тело Христово, а порознь — члены» его (12, 13, 27). Следовательно, волей Христа объяснялось существование рабов и свободных, евреев, греков и других народов. Отсюда же видно, что, наоборот, христианство волей бога-творца объясняло и освящало систему *с оциального неравенства*, приравнивало свободных к рабам только перед Христом. Волей бога объяснялось существование людей различной социальной и этнической принадлежности. Повторяем, христианство не ставило и не могло поставить проблему социального ра-

венства на земле, а существование рабства объявляло волей творца. С посланиями Павла ассоциируется разрыв христианства с иудейством, с его этнической ограниченностью. Христианство становилось религией для всех принявших учение Христа, так как в числе угнетенных были люди различного этнического происхождения.

Верующие строили иллюзорные надежды на помощь бога, на наказание угнетателей во время грядущего страшного суда, на счастье в потустороннем мире. В религии содержалось лишь такое осуждение богатых и богатств, которое не мешало им существовать. Оно выражалось в известной формуле: «...удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19, 24; Мр. 10, 25; Лк. 18, 25). Предсказывалось горе богатым, так как они уже получили свое утешение. В Нагорной проповеди Христа нищество, бедность объявляются угодными Богу. Даются заповеди раздавать богатства нищим, чтобы быть совершенным. «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах» (Мф. 19, 21). Указываются нормы поведения: «Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф. 5, 42), «Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лк. 6, 30). Или: «...взаймы давайте, не ожидая ничего» (Лк. 6, 35). Здесь же содержатся призывы не убивать, не прелюбодействовать, не противиться злу, любить врагов, прощать людям согрешения и т. п. (Мф. 5, 21—44).

Какой смысл вкладывался христианством в образ «человека-брата», « сострадателя»? Нормы какого общества отражала христианская идея «человеколюбия»? Наконец, было ли новым требование раздать богатства нищим и был ли «новым типом» тот человек, который рисуется христианством?

На все эти вопросы можно найти ответ, если рассмотреть нормы распределения, которые существовали в римском обществе. Одной из характерных форм распределения, выступавшей в качестве обратной стороны производства, во всех раннеклассовых обществах был институт дара. В Риме — это хлебные раздачи и другая благотворительность. Помощь бедным соотечественникам в период Республики была почетной обязанностью римских граждан, и политические деятели

нередко пользовались ею для достижения власти и влияния в обществе. По мере укрепления частной собственности отношение к раздачам менялось. Материальные интересы брали верх. Достигнув власти, негативное отношение к раздачам проявили Сулла и Цезарь, выражавшие интересы рабовладельцев. Сулла отменил хлебные раздачи, а Цезарь сократил количество получателей дешевого хлеба почти наполовину. В период Империи общественное производство по-прежнему характеризовалось племенной формой собственности, с которой был тесно связан и институт дара<sup>75</sup>. К тому же сами императоры становились крупнейшими землевладельцами. Со временем правления Августа появилась казна императора. В условиях постоянной концентрации собственности и разорения мелких производителей эпизодических раздач бедноте было недостаточно. Правительство Нервы (96—98) учредило в Риме специальный алиментарный фонд для помощи нищим, многодетным, сиротам, детям-подкидышам. Из пожертвований богатых алиментарный фонд создавался в других городах. При Траяне только в Риме бесплатный хлеб получало 5 тысяч детей.

Публичная благотворительность, выражавшаяся в устройстве зрелищ, раздач, гладиаторских игр и других представлений, была распространена не только в Риме, но и в провинциях. В провинциальных городах она отличалась от столицы лишь меньшим размахом<sup>76</sup>. Благотворительность на пользу всего общества — это элемент традиционной морали, сформировавшейся на основе характера общественного производства еще в дохристианский период не только в Риме, но и в других государствах. Храмовое хозяйство, например, в Двуречье рассматривалось первоначально как резервный фонд для всей общинны. В Египте Старого царства «...голодных и нагих было много, и подаяние им хлеба и одежды рассматривалось как первейшая добродетель». Ученые предполагают, что огромные количества приношений, которыми располагали храмы солнечного божества в Египте, «никакое жречество было... не в силах» поглотить. «Очевидно, храмовые празднества сопровождались обильным угощением окрестного населения»<sup>77</sup>. В Риме в некоторых праздниках принимали участие и рабы. Например, в ежегодно справляемых после уборки урожая сатурналиях, которые сопровождались безудержным весельем, господа должны были прислуживать

своим рабам. Рабы принимали участие в отправлении культа в честь Ларов. Очевидно, невозможно было строить отношение к рабу только на принципе грубого принуждения и приказания. Нормы поведения, этика, культурные традиции вырабатывались на основе трудовой деятельности, при которой обеспечение существования семьи собственника и общины достигалось и трудом рабов. Важнейшей особенностью этики в Риме считалось соблюдение законов и обычаев предков. Совершать добродетель, соблюдать умеренность в жизни — в этом рекомендовалось искать счастье. Стимулом в деятельности Цицерона, Саллюстия и Плиния Младшего было желание прославиться на общее благо. Сидоний Аполлинарий призывал к занятиям государственной деятельностью и к деятельности на цирковом по-прище, так как то и другое обеспечивало почет<sup>78</sup>. Так что идеал совершать добродетель сосуществовал с развитием роскоши. В Риме устраивались многочисленные триумфы по случаю победы римского оружия (в республиканское и императорское время). После завоевания Траяном Дакии праздник продолжался 123 дня. Трижды раздавались деньги. Каждый получил по 500 динариев. Отправление культа Гения императора и других многочисленных праздников сопровождалось раздачами, зрелищами, играми. Государственные и частные богатства тратились на пользу всей общины. Актом благотворительности можно было получить ту или иную магистратуру или даже должность императора.

Однако нельзя идеализировать положение бедноты на пирах. Для устроителя пира это было средством прославиться, повысить свой авторитет и влияние в обществе, завоевать голоса избирателей в народном собрании (особенно в период Республики). На пирах соблюдалась субординация. Хозяин и знатные гости сидели за одним столом и ели лучшие кушанья, а остальные — за другими столами, им подавали худшие блюда. Без разрешения хозяина гости не могли говорить. Богатые на пирах предавались обжорству. Так, полководец I в. до н. э. Лукулл настолько прославился роскошными пирами, что синонимом подобной трапезы стало выражение «лукуллов пир». Для бедных людей прийти на пир значило унизиться, получить объедки, а то и уйти ни с чем. Поэтому простые люди, ремесленники, объединявшиеся в коллегии, часто предпочитали устраивать пиршства в складчину.

Заметим здесь, что римские пиры, как и потлач североамериканских индейцев, гостеприимство древних германцев и славян, имели одни и те же корни. Они зародились в первобытном обществе. И в последующем развитии институт дара представлял собой одну из форм общественных связей, общины, семьи, определенных коллективов. Круг лиц, связанных институтом дара, в ходе общественного развития постепенно сужался. Да-рообмен в пережиточной форме перешел в систему народных праздников и дожил у всех европейских народов до XX века. Христианство не имело никакого отношения к происхождению этого института.

В Древнем Риме ко времени правления Марка Аврелия было столько праздников по разным поводам, что их количество пришлось сократить до 135 дней в году...

Итак, тип человека-брата, сострадателя был далеко не новым в римском обществе, а сами поучения о помощи ницшим вошли в христианскую мораль потому, что не все богатые были щедры на раздачи и не всем доставалось со стола богача. Христианство с целью смягчения социальных противоречий стремилось закрепить тип человека, который был уже известен, придав ему более архаические черты. Идея человеколюбия была характерна и для культуры Ближнего Востока, где понятия идеального человека включают проявление милосердия, сострадания, бескорыстия и вспомоществования<sup>79</sup>. В этом милосердии проявлялся тот гуманизм, который в сущности отражал становление человека и человеческого общества на базе племенной формы собственности. Поэтому нельзя приписывать христианству происхождение милосердия. Сострадание и милосердие — это явления общечеловеческой культуры, вырабатывавшейся веками. Алчность и корыстолюбие рассматривались как проявление зла и насилия.

В Евангелии от Матфея сказано: «Когда творишь милостию, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди» (6,2). В этом поучении отчетливо видно понимание современниками престижного значения раздач, так как прославление богача унижало нищенствующих. В этом же ключе следует понимать и поучение в Деяниях апостолов: «Ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать» (20, 35). Здесь проявляются особенности социальной психологии тогдашнего общества. На чувстве собственного достоинства, как известно, играл и

Цицерон, выступая против аграрного законопроекта Сервilia Рулла, который по неосторожности допустил по отношению к римским гражданам выражение «вычерпать». Цицерон указывал, что такое выражение возможно только по отношению к помойной яме, а не применительно к римским квиритам (почетное звание римского гражданина).

Социальная психология («блаженнее давать, нежели принимать»), выражавшаяся в нежелании быть униженным, проявлялась и в отношении к труду, что нашло отражение в надгробных надписях. «Среди добродетелей,— пишет Е. М. Штаерман,— особенно подчеркивались трудолюбие, честная трудовая жизнь. На надгробиях часто изображались символы последней: покойный, идущий за плугом, работающий в мастерской, орудия труда, особенно плотничьи и строительные инструменты, сами по себе символизировавшие правильную, хорошую жизнь»<sup>80</sup>. Приведенные христианские ипоучения следовали за моралью, которая существовала в обществе; получая подачки, беднота не желала быть униженной. Среди бедноты были и те, кто отвык от работы и требовал «хлеба и зрелиц», а проникшая в христианство мораль позволяла им, тунеядствуя, вести полуголодное существование. Основная же масса свободных собственников в отношении к труду руководствовалась добродетелями языческой морали, и на этот счет не требовалось особого освящения доктрины труда христианством.

Никакого «справедливого» царства мы не обнаруживаем и в молитве «Отче наш». Не видно, чтобы христианство ратовало за установление «нового» общества на земле, как об этом пишет В. Д. Зорыкин. В молитве говорится: «Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе; хлеб наш насущный дай нам на сей день; и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого; ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь» (Мф. 6, 9—13).

Прежде всего здесь присутствуют два основных мотива: «небесное» царство и ожидание прихода на землю Иисуса Христа («Да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе»). Но было ли новым и справедливым это небесное царство?

Христианские евангелия писались во второй полу-

виие I в. н. э. В Римском государстве в это время было огромное количество свободной бедноты, существование которой поддерживалось хлебными раздачами. Отсюда понятны строки «хлеб наш насущный дай нам на сей день». В поте лица добывали свой хлеб и мелкие собственники, что, как мы видели выше, являлось предметом их гордости. Кроме того, надежды на хлеб насущный могли выразить и лица, вышедшие из среды богатых, но потерявшие имущество во времена террора императоров из династии Юлиев — Клавдиев.

В молитве «Отче наш» отчетливо прослеживается идея довольствования малым, т. е. забота о хлебе насущном «на сей день». Здесь находит проявление проникшая из восточной культуры и античной философии в христианство идея аскетизма, которая вполне устраивала богатых. Молитва своим содержанием предполагает существование тех, кто дает в долг, и тех, кто берет, т. е. существование богатых и бедных. Поэтому ни о каком равенстве и демократическом характере общества, рисуемого, якобы, молитвой «Отче наш», говорить не приходится, тем более что в Нагорной проповеди Христос повелел отдавать «кесарю кесарево, а Божие Богу» (Мф. 22, 16—21; Мр. 12, 13—17; Лк. 20, 20—25).

Но как понимать слова молитвы «и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим»? Кого следует понимать под «должниками нашими», которых прощали верующие?

А. Донини сделал предположение, что идея молитвы «прости нам долги наши» была исторически обусловлена тем, что в ветхозаветный период в Греции и в Риме процветала задолженность, следствием которой было обращение должника в рабство. В качестве примера он приводит реформаторскую деятельность спартанских царей, занимавшихся кассацией долгов и проводивших аграрные преобразования (последнее — неудачно). Поэтому, по мнению итальянского ученого, выражение «прости долги наши» перешло «в область культа и обряда»<sup>81</sup>. На наш взгляд, смысл молитвы раскрывается, если мы обратимся к анализу все тех же форм распределения.

Исходя из охарактеризованной Марксом племенной формы собственности, богатые должны были, в силу характера общественного производства, помогать бедным. Традиция заставляла это делать. Если же имущие не оказывали помощь бедноте, то нужно было их про-

щать. Богатые же, осуществляя безвозмездные раздачи, «прощали» своим «должникам», на что и намекается в молитве. Здесь особенно отчетливо проявляется классовое содержание молитвы, которое выражало интересы богатых. Таким образом, переносимое на землю христианское «небесное» царство построено на милосердии, а это милосердие было выгодно в конце концов имущим, так как бедняки должны были прощать богатым, если они не выполняли перед ними свой долг, т. е. общественную повинность. Эта мысль подкрепляется и тем, что в Евангелии от Луки слово «долги» заменено словом «грехи». «И прости нам грехи наши, ибо и мы прощаем всякому должнику нашему» (11, 4). Невыполнение общественного долга воспринималось современниками как «грех». И вот этот-то грех бедняки должны были прощать богатым, как богатые прощают всякому должнику, который кормился за счет подачек имущих.

«...И не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого». Что значат эти слова? Если принять во внимание, что Евангелия от Матфея и Луки писались в 80—90-е годы I в. н. э., т. е. после подавления восстания в Иудее, то совершенно очевидно, что молитва содержала призыв не творить никакого вреда в широком смысле слова. И не подниматься на восстания, и не посягать на имущество богатых, и не творить какие-либо другие преступления, т. е. здесь содержится проповедь смирения, что опять-таки было в интересах имущих.

Скромность, смиренение, покорность рассматривались как позитивные явления у народов древнего Ближнего Востока и в ветхозаветной литературе. Они были характерны и для римской культуры. Цицерон считал воздержанность, умеренность, скромность величайшей доблестью. Обязанностью человека было трудиться на общее благо, пренебрегать наслаждениями, культивировать добродетель<sup>82</sup>. Все эти нравственные ценности как на Востоке, так и в Риме вырабатывались веками в социальных общностях, не отделявших себя ни от коллектипов, в которых осуществлялась совместная корпоративная деятельность, ни от земли, выступавшей в качестве «удлиненного тела» людей. В процессе совместного труда развивались такие качества человека, как скромность и милосердие. Но в период возникновения христианства эти культурные ценности в конечном итоге освящались религией в интересах имущих. Мы не находим в молитве «Отче наш» ни «нового» типа человека, ни

какого-то «нового» общества, построенного на справедливости. Нельзя признать справедливым общество, в котором нищие ждут подаяния богатых.

Отсюда явственно следует, что далеко не все нормы римского общества, не всю «систему ценностей» античного мира отвергало христианство, как это стремится представить Е. М. Штаерман<sup>83</sup>. Она ссылается на работу Ф. Энгельса «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», в которой Энгельс писал о двух силах, способствовавших укреплению власти Октавиана: материальной (армия) и моральной. Моральная сила заключалась во всеобщем убеждении в неизбежности власти императора. Дальше основная мысль Энгельса сводится к тому, что с превращением Рима в огромную средиземноморскую рабовладельческую державу с неизбежностью падали римские «национальные» боги. Угнетенное Римом провинциальное население, отчаявшись в материальном освобождении, искало взамен его освобождения духовного. Появившееся христианство «вступило в резкое противоречие со всеми существовавшими до тех пор религиями»<sup>84</sup>.

И в вышеназванной работе, и в работе «К истории первоначального христианства» Энгельс развивал мысль о безнадежности сопротивления нивелирующему железному кулаку римского завоевания<sup>85</sup>. Следовательно, христианство родилось в пору расцвета Римского рабовладельческого государства и впоследствии не препятствовало развитию такой системы ценностей, как рабство<sup>86</sup>. Когда Энгельс писал о всеобщем экономическом, политическом, интеллектуальном и моральном разложении, то, очевидно, имел в виду то обстоятельство, что в условиях мировой державы «национальные божества не могут уже более охранять независимость и самостоятельность своей нации... Отрицая... все национальные религии и общую им всем обрядность и обращаясь ко всем народам без различия, христианство само становится *первой возможной мировой религией*»<sup>87</sup>.

Таким образом, теоретическое наследие Энгельса, а также анализ особенностей общественного производства и распределения, напечатанных отражение в новозаветной литературе, говорят о следующем: если христианство и отвергало полисную религиозную идеологию и римских богов, то это еще не означало, что оно отвергало рабство. От «революционно-демократического» духа периода сектантства в христианстве ничего не оставалось.

И. С. Свенцицкая на основании анализа «Пастыря» Гермы вынуждена констатировать, что «никаких социальных преобразований христианство, даже в своей наиболее демократической форме, предложить не могло»<sup>88</sup>. Даже на ранней стадии своего развития христианская религия не требовала от рабовладельцев-христиан освобождения рабов-единоверцев. В Новом Завете говорилось: «Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным, есть раб Христов» (1 Кор. 7, 21, 22). Иначе говоря, свобода и несвобода человека — от бога. Если рабу предоставляется возможность выйти на свободу, то пусть подумает, что, с его точки зрения, будет лучше: рабство или свобода; этим пусть и воспользуется, а для бога все равно, раб ты или свободный.

Христианство призывало верующих повиноваться властям и господам: «Рабы, повинуйтесь господам (своим) по плоти со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, как Христу... И вы, господа, поступайте с ними так же, умерая строгость, зная, что и над вами самими и над ними есть на небесах Господь, у Которого нет лицеприятия» (Еф. 6, 5, 9). Эти поучения являются уже своеобразной вершиной христианского братства и милосердия, которые призваны были сгладить социальные противоречия между рабами и рабовладельцами, примирить раба с господином. Как предыдущее поучение, так и это оправдывало систему рабства.

В Посланиях Павла содержится поучение, что «каждый получит свою награду по своему труду» (1 Кор. 3, 8). Говорилось о необходимости «уважать трудящихся у вас» (1 Фес. 5, 12). Здесь же дана известная формула: «...если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3, 10). Все эти поучения и формула «если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» имели глубокий классовый смысл, так как предназначались для эксплуатируемых масс, вынужденных в силу характера общественного производства работать на господ, на эксплуататоров. Они исходили от эксплуататоров и не являлись обращениями рабов к самим себе. С точки зрения социальной справедливости данные призывы были не в интересах трудящихся. Судя по тексту Посланий Павла к фессалоникийцам, они звучали в конфликтной ситуации, когда «некоторые... поступают бесчинно, ничего не

делают, а суетятся» (2 Фес. 3, 11). Апостол призывал «жить тихо, делать свое дело», ни у кого не есть «хлеба даром» (1 Фес. 4, 11; 2 Фес. 3, 8). Следовательно, основанием для освящения христианской религией «возникшего в народе уважительного отношения к труду» послужило не убеждение в социальном и даже в духовном равенстве всех людей, а принципы рабовладельческого общества, построенного на частной собственности и эксплуатации, на существовании господ и работающих на них. Этими призывами невозможно было подорвать идеологические основы рабовладельческого Рима. Наоборот, они содействовали укреплению тогдашнего общества с его особенностями общественного производства и распределения.

Призывами «уважать трудящихся», работавших под кнутом надсмотрщика, невозможно было создать гармонию мира. Христианство не только оправдывало рабство и угнетение, оно обезоруживало тех, кто мог сопротивляться этому порядку. Вспомним новозаветные поучения и призывы: «Слуги, со всяkim страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым» (1 Пет. 2, 18). «Если, делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу, ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2, 20, 21). Эта мораль является уже сугубо христианской, ее не было в римском обществе до возникновения христианства. Такое новое «религиозное убожество» вполне отвечало интересам эксплуататоров, а не эксплуатируемых масс.

Таким образом, фактический материал не дает никаких оснований видеть в христианстве нормы какого-то «нового» общества, в котором якобы торжествует справедливость. Проповедь милосердия сочетается с проповедью смирения. Более того, в культуре древнего Ближнего Востока преобладала «посюсторонняя» ориентация человека, жизнь на земле считалась высшей положительной ценностью, находящейся в резком противопоставлении смерти как отрицательному явлению<sup>89</sup>. Греки и римляне также воспринимали жизнь как положительное явление, а смерть — со скорбью и сожалением. Кладбища устраивались вдоль дорог, чтобы путник не забывал мир мертвых, и в некоторых надгробных надписях от имени усопшего давались советы пользоваться благами жизни<sup>90</sup>. По мере падения полисов, усложнения общественной жизни сначала в эллинисти-

ческую, а затем и в римскую эпохи распространяются космополитические философские воззрения, идеи о едином божестве, управляющем миром, о зависимости посмертного состояния души от поведения человека при жизни. За правильную добродетельную жизнь на земле умерший будет пребывать среди богов или сам станет богом<sup>91</sup>. Проникшая в христианство идея посмертного воздаяния («каждому по делам его») сочетается с учением, что настоящее и будущее человека — во власти бога. Хорошо тебе или плохо — от бога. Угнетенных христианство ориентировало на лучшую жизнь после смерти. Только такая идеология и могла появиться в условиях расцвета огромной рабовладельческой державы.

Христианство дало свое, новое понимание «человеколюбия». Оно стало проповедовать любовь к ближнему сквозь призму любви к Христу, так как в действительности в условиях рабства и эксплуатации любовь к ближнему была неосуществима. Христианство, преодолев племенную и этническую замкнутость первонаучальных религий, не могло подняться до подлинного гуманизма, не могло поставить проблему социального равенства, так как исторически это было невозможно. Оно проповедовало любовь к ближнему только в кругу единоверцев, т. е. принявших учение Христа. В новозаветной литературе содержатся даже угрозы в адрес тех, кто не хотел принять новую религию. «Врагов же моих тех, которые не хотели, чтобы я царствовал над ними, приведите сюда и избейте предо мною» (Лк. 19, 27), «Если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших» (Ин. 8, 24), «...Кто не будет веровать, осужден будет» (Мр. 16, 16), «...Кто не любит Господа Иисуса Христа, анафема» (1 Кор. 16, 22) — такое мнимое «человеколюбие» открыло широкие возможности для кровавой борьбы на почве религии, переплетавшейся с экономическими интересами. Этой борьбой наполнена история поздней античности и средневековья. За прекращение кровавых жертвоприношений и гладиаторских состязаний человечество заплатило не меньшим кровопролитием.

Прекращение кровавых жертвоприношений богам вряд ли можно поставить целиком в заслугу христианству. Еще древнегреческий философ Эмпедокл призывал к их прекращению, а древние римляне с их практицизмом научились обманывать своих богов: они заме-

няли головы жертвенных животных головками лука и чеснока. Первые христиане, рабы и бедняки, перестали делать кровавые жертвоприношения по той простой причине, что им некого было приносить богу в жертву. Поэтому и родилась версия, что Иисус искупил своей смертью жертвы тех, кто уверовал в его учение.

Факты из новозаветной литературы вскрывают полную несостоятельность утверждений об идеях духовной свободы личности, якобы содержащейся в христианстве<sup>92</sup>. Выше мы привели несколько примеров из Нового завета с угрозами предать анафеме тех, кто не желал принять учение Христа. Относительная духовная свобода допускалась в язычестве, а не в христианстве. Человек волен был почтить того или иного бога, по его усмотрению. В христианстве же никакой духовной свободы личности не было, коль скоро человек должен был почтить только Христа. Исторически это вытекало из положения обездоленных слоев общества, периода расцвета Римской мировой державы с ее разнообразным этническим составом, с разнообразными социальными противоречиями, с различным уровнем духовной культуры населения. Прогресс, внесенный христианством в историю духовной культуры, состоял в преодолении этнической замкнутости «национальных» религий. Религия становилась «интернациональной», что и делало ее мировой. Обрядная сторона упрощалась, отпадали дорогостоящие жертвоприношения. Все это содействовало ее живучести, приспособляемости к жизненным условиям других народов. Именно за идею равенства этносов, равенства рабов и свободных перед единым богом первые христиане подвергались нападкам и преследованиям, о чем писал Энгельс<sup>93</sup>.

Совершенно неверно утверждать, что рабами «могло быть управлять средствами грубого насилия» без опоры на религию, и отсюда делать вывод о христианстве как религии нового, феодального общества<sup>94</sup>. Языческая религия в полной мере сохраняла регулирующую функцию. Так называемому внеэкономическому принуждению по отношению к рабам сопутствовало религиозное убеждение. Раб-чужеземец потерял покровительство своих богов потому, что утратил связь со своим народом и со своей землей. Поэтому с ним можно было поступать как угодно. А внеэкономическое принуждение — это фактор вторичного порядка. Он был связан с незаинтересованностью рабов в результатах своего

труда. Производство в раннеклассовых обществах древности и средневековья покоилось на тесной связи между членами общинных объединений и землей. Поэтому во всех восстаниях рабы стремились обрести свободу. А поскольку в период возникновения христианства «материальное» освобождение было невозможно, то и появилось новое религиозное утешение для эксплуатируемых, которое еще более ухудшало положение рабов, по существу — консервировало рабство.

В числе заповедей, высказанных Христом в Нагорной проповеди в противовес морали Ветхого завета, были такие: «Вы слышали, что сказано: «око за око, и зуб за зуб». А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Мф. 5, 38—40). И далее: «Вы слышали, что сказано: «люби ближнего своего и ненавидь врага своего». А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих и гонящих вас» (Мф. 5, 43, 44). Все эти заповеди самими христианами никогда не выполнялись, так как противоречили естеству человека, обладающему природным чувством самосохранения. Они были вызваны стремлением смягчить социальные противоречия, что было выгодно в конечном итоге власти имущим. Даже служители культа, христианские священники не были щедры на безвозмездные раздачи. В Азии в IV в. появилась ересь авдиан, так как церковные лица брали с должников «проклятые проценты»<sup>95</sup>.

По мере распространения христианства, как известно, менялся социальный состав христианских общин. В общине вступали представители зажиточных слоев населения, которые страдали от репрессий римских императоров «от Тиберия до Нерона»<sup>96</sup>. Кроме того, для богатых христианство ничего опасного не имело. Как заметил Р. Ю. Виппер, с самого начала эта идеология впитывала разительное противоречие в отношении к богатым и беднякам. С одной стороны, в ней содержалось осуждение богатства, с другой — его прославление, если оно служит благой цели<sup>97</sup>. Это легко объясняется социально-экономическими условиями, в которых возникла христианская религия: существование бедных, «святых» аскетов было невозможно без благотворительности богатых.

Изменение социального состава христианских общин с одновременными внутренними и внешнеполитическими событиями оказывало влияние на выработку новых доктрин и привело к возникновению церковной организации уже во II в. н. э. Основной упор делался на этическую сторону взаимоотношений между людьми. Рабам нужно повиноваться своим господам «по совести и со страхом», а господам не следует давать приказаний рабам своим «в гневе», так как они надеются на того же бога. Постепенно руководство христианской церковью оказалось в руках имущих. Усилиями Иеронима, Августина и других богословов создавалось учение о покорности всякой власти. Августин, после того как «познал бога», пришел к выводу, что все существующее есть добро. Он, как и апостол Павел, считал, что народы должны терпеть своих государей, как рабы терпят своих господ, потому что такое упражнение в терпении «помогает переносить страдания временные в надежде на блага вечные»<sup>98</sup>.

Римское правительство первоначально не обращало внимания на христианские общины. Но так как христиане собирались тайно, то представители государственной власти стали подозрительно относиться к этим сборищам, видя в них источник крамолы. Кроме того, христиане отказывались почитать римских богов и отправлять культ Гения императора перед его статуей. Религии же придавалось огромное значение в социальной и политической жизни страны. Негативное отношение христиан к насаждаемым римским правительством культам вызвало необходимость принять определенные меры. Сначала правительство стало преследовать отдельных христиан и отдельные общины, а затем начались массовые гонения. Особенно сильными они были при Деции (249—251) и Диоклетиане (284—305). Преследования, с одной стороны, разжигали религиозный фанатизм, с другой — способствовали возвращению некоторых христиан к старой вере.

Процессы, связанные с распространением христианства, отрицательно сказались на социально-экономическом развитии Римской империи. В идеи аскетизма, равнодушия к мирским благам был выражен своеобразный протест эксплуатируемых против эксплуатации и одновременно бессилие в борьбе за социальную справедливость. Эта идея таила в себе реакционные, а не прогрессивные элементы, так как аскетизм и ожидание суда

сдерживали развитие производительных сил, а проповедь равнодушия к мирским благам была выгодна тем, кто обладал этими благами и имел возможность по-прежнему эксплуатировать угнетенных. Не улучшение, а ухудшение положения трудового народа, рост богатств церковной организации, гнет христианской духовной доктрины, расходящейся с первоначальным учением, привели к социальному протесту, вылившемуся в форму ересей.

В еретическое противоборство, а также в борьбу между язычниками и христианами практически были втянуты все слои населения — богатые и бедные, рабы и рабовладельцы, правительство и подданные. В ересях находили выражение оппозиционные настроения, социальный и политический протест различных групп, направленный как против ортодоксального христианства, так и против экономического гнета рабовладельцев и римской государственной машины<sup>99</sup>. Эта внутренняя борьба совпала с периодом усилившихся вторжений варваров в пределы Римского государства, что пагубно сказалось на развитии производительных сил.

В условиях внутренних противоречий и внешней опасности правительство решало привлечь христиан на службу своим интересам. За союз с государством выступали еще раньше крупные руководители христианской церкви. Так, христианский теолог Тертуллиан произносил молитвы за благополучие императоров и Римского государства, за его вечность, расхваливая честность христиан по отношению к римскому фиску<sup>100</sup>. После Диоклетиана Галерий, прекратив гонения, издал указ, в котором говорилось, что «за такое наше снисхождение (т. е. за прекращение гонений.— В. Г.) христиане должны молить своего бога о нашем здравии, о благополучии общественном и о своем собственном, чтобы и государство во всех отношениях благоденствовало, и сами они спокойно обитали в своих жилищах»<sup>101</sup>. В Миланском эдикте 313 г. призывались молиться за благо государства христиане и язычники: «Каждому отдается на произвол обращаться мысленно к той вере, какую он находил согласно с собственным убеждением, чтобы божество во всяком случае ниспосыпало нам скорую помощь и всякие блага»<sup>102</sup>. Константин освободил клир церкви «от всяких общественных обязанностей», чтобы он служил «божеству со всей ревностью» для пользы «общественных дел»<sup>103</sup>.

Здесь следует заметить, что, прекратив гонения и признав христианство, римские императоры в области религии придерживались идущей из язычества традиции веротерпимости, свободы выбора бога для почитания. Отсюда также видно, что элементы духовной свободы, нашедшие отражение в период еретических движений, шли из язычества, которое было живуче среди широких слоев простого народа. Видеть в христианстве «личностный» аспект свободы в период движения еретий, как это делают некоторые исследователи, это значит выдавать желаемое за действительное<sup>104</sup>. Вера в единого бога Константину представлялась более привлекательной, поэтому и клир церкви привлекался на сторону государства путем предоставления льгот (например, освобождения от уплаты налогов).

После прекращения гонений и признания христианства борьба внутри христианства и борьба с варварами продолжалась, что наряду с другими причинами привело к росту военно-бюрократического аппарата и ухудшению положения эксплуатируемого населения. Римское государство превратилось в гигантскую машину по выкачиванию налогов. С обострением внутренних противоречий и в ходе борьбы с варварами разрушались производительные силы, гибли массы людей, что приводило к обезлюдению Империи. После смерти Константина даже в Италии, в плодородной области Кампания, ранее густо заселенной, 52 832 югера земли (югер равен 2942 квадратным метрам) были заброшеными из-за отсутствия земледельцев<sup>105</sup>. Увеличилась площадь необрабатываемой земли на территории Галлии<sup>106</sup>. Резко сократилась урожайность полей. Много людских жизней уносили не только постоянные войны на границах и внутренние междоусобицы, но и растущая смертность на почве нищеты и болезней. Внутреннее ослабление Империи шло на пользу германским завоевателям, стоявшим на более низком уровне социально-экономического развития.

Многочисленные факты истории поздней Римской империи свидетельствуют о том, что христианские доктрины братства и человеколюбия, духовного равенства всех людей перед богом не оказывали никакого положительного воздействия на процессы социального развития. Они не влияли и на римское законодательство IV—V вв. н. э., которое стало более суровым по отношению к рабам по сравнению с законодательством I—

II вв. Так, по закону императора-язычника Адриана господам было запрещено убивать своих рабов. А император Константин, который официально признал христианство, издал закон, предусматривавший освобождение господина от наказания в случае, если раб умирал при бичевании. По распоряжению этого же императора римские колоны, которые когда-то были свободными арендаторами, сделались зависимыми. Беглых колонов «надлежит заковывать в кандалы как находящихся в рабском положении, чтобы они были принуждены в наказание исполнять рабским способом обязанности, присущие свободным»<sup>107</sup>. В V в. юридический статус колона определяется как статус раба<sup>108</sup>. Таким образом, до конца своего существования Рим оставался рабовладельческим государством.

Христианские заповеди человеколюбия и милосердия не находили отклика у богачей. На основании сообщения Либания можно представить жизнь городской бедноты середины IV в. уже после принятия христианства. Он писал, что на рынках городов много трупов стариков и детей, которые умирали от голода и болезней. Во время раздач хлеба «кто был послабее, домой приносил не хлеб, а раны и разодранное платье»<sup>109</sup>.

Призывы социальных низов о милосердии (если иметь в виду, что ортодоксальное христианство учитывало и их настроения) на практике оставались только призывами. По отношению к христианству полностью применима характеристика религии, данная Марксом. «Религиозное убожество,— писал он,— есть в одно и то же время выражение действительного убожества... Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»<sup>110</sup>.

Ставя христианство на службу государственным интересам, церковь стремилась призывами о человеколюбии смягчить социальные противоречия. Богатые же по мере укрепления частной собственности все менее были склонны к благотворительности. Да и само христианство, как мы видели, предписывало бедноте есть хлеб не даром, а работая. Абстракцией оставалась доктрина уважительного отношения к труду и трудящемуся человеку. По сути дела, христианство освятило систему рабства волей бога. Фактический материал не дает никаких оснований вести речь о подрыве христианством идеологических основ рабства. Один из совре-

менников крушения Империи священник Сальвиан писал, что в Риме «раб остался по-прежнему низшим и обездоленным существом»<sup>111</sup>. Христианские доктрины не оказывали позитивного влияния на правительство и воспитывающего воздействия на господ, которые вели праздную жизнь за счет эксплуатации трудящихся. К. Маркс подчеркивал, что социально-экономические и правовые явления надо выводить «не из природы христианского, а из природы человеческого общества»<sup>112</sup>. Как и всякая религия, христианство не преобразовывало общество, а играло иллюзорно-компенсаторскую роль, извращенно отражало окружающий мир и в условиях эксплуататорского строя укрепляло позиции угнетателей. Возникнув в качестве элемента надстройки развитого рабовладельческого общества (а такую оценку христианству давали многие историки<sup>113</sup>), христианская идеология должна была служить этому обществу и государству.

На протяжении всей истории Древнего Рима основная масса римского и провинциального свободного населения в силу характера общественного производства была связана со своими городскими и сельскими общинами, а ремесленники — с коллегиями. Это содействовало живучести традиционных языческих верований. Но христианская идея милосердия к единоверцу по мере ухудшения внешнеполитического положения стала все больше импонировать искушенным в политических делах людям. Да и само христианское учение разрабатывалось грамотными людьми, вышедшими из состоятельных семей, знакомыми с языческими верованиями и древнегреческой философией. Появившись как суеверие, христианство все больше привлекало внимание представителей господствующего класса и государства. Римское правительство хорошо усвоило бесперспективность традиционной практики насаждения у завоеванных народов культов исконно римских богов, так как они не соответствовали новым политическим потребностям. Для правящих кругов в обстановке обострения положения на границах все более притягательными становились идеи любви к единоверцу для решения внешнеполитических вопросов. С целью ослабления напряжения на границах римляне в середине IV в. обратили готов в христиан (в арианской форме). Интернациональный характер христианской религии был привлекательным и для правителей раннеклассо-

вых государств эпохи средневековья, когда христианство стало широко использоваться для решения международных дел.

Христианство не спасло Римское государство. Оно и не могло спасти, так как произошла определенная деградация в системе производства. Невозможно было сохранить в прежних границах государство, внутри которого отсутствовали прочные экономические связи. Да и сами римские императоры до конца падения Западной Римской империи были непоследовательны по отношению к популярным среди населения языческим праздникам. Они не решались их упразднить, боясь народа. Мы уже отмечали, что Константин призывал молиться на пользу государства, не делая различий между язычниками и христианами. Сам он только к концу жизни принял крещение от арианского священника.

Нельзя преувеличивать и общее количество христиан по сравнению с язычниками. Накануне превращения христианства в государственную религию «даже в крупных городах,— пишет С. А. Токарев,— христианские общины объединяли сравнительно небольшую часть населения — одну пятую или еще меньше»<sup>114</sup>. В Малой Азии, которая по традиции считается местом деятельности апостола Павла и отсюда-де христианство стало распространяться в другие земли, подавляющее большинство населения, судя по надгробиям, в первые века нашей эры придерживалось языческих верований<sup>115</sup>. В конце IV в. в Риме было много язычников<sup>116</sup>. В деревнях и небольших городах, в особенности западных провинций, где контроль правительства за культом вообще был слаб, население продолжало молиться языческим богам<sup>117</sup>. Кроме того, как пишет А. Кац, рабы инстинктивно улавливали классовое содержание христианства и часто возвращались к язычеству, когда их господа становились христианами; господа-христиане не убирали из домов изображений языческих богов, чтобы не навлечь гнева рабов<sup>118</sup>. По сообщению Тертуллиана, в III в. в Риме «никто так не требует казни христиан, как чернь» города<sup>119</sup>, т. е. римская беднота, привыкшая жить на подачках. Поэтому лишено всякого основания утверждение И. С. Свенцицкой о том, что «распространение христианства в верхах общества не означало уменьшение притока в христианские общины бедных и обездоленных»<sup>120</sup>. Здесь явно искажается картина распространения христианства в массах и сма-

зываются классовое содержание этой религии. Автор преувеличивает «притягательную» силу христианства привлекать в свои ряды презренных людей, не имеющих дома и семьи (рабов, нищих, калек, блудниц, вдов и сирот), и на этом основании делает вывод о том, что якобы раннее христианство отрицало всю систему общественных ценностей античного мира, для которого идеалом «был гармонично развитой, «прекрасный и благородный» человек, сильный разумом и телом»<sup>121</sup>.

В античном мире понятие свободы действительно связывалось с идеальными физическими и душевными качествами человека, но это не значит, что в дохристианский период античная идеология не знала сострадания к обездоленным. Мы уже отмечали функционирование института дара. Этот институт был своеобразным конкурентом христианства, он дал пищу и для его милосердия. Дохристианский гуманизм формировался в процессе производственной деятельности людей. Рабы, беднота, странники, все люди находились в сфере общественных связей, определяемых племенной формой собственности, в античном или древневосточном ее вариантах, когда народ «растворялся» в союзе мелких общин. Уважение к труду существовало и на Востоке. Гимн труду воспел Гесиод. Достоинство человека труда звучало в античной комедии, а в числе главных богов Олимпа оказался и хромоногий бог-труженик — Гефест. Занятие земледелием оставалось почетным до конца античной истории. В среде гражданского населения были люди с физическими и душевными недостатками. Данные «пороки» объяснялись с религиозной точки зрения наказанием богов за совершенные или мнимые грехи. Хотя первые христианские общины и объединяли «страждущих и обездоленных», а христианство в условиях мировой державы дало свое объяснение положения «отвергнутых богом», однако подавляющее большинство простых людей продолжало молиться языческим богам, так как в условиях общинного производства верующие находили в них удовлетворение своим духовным запросам. Идеал — это одно, а жизнь — другое. Среди рабов были люди, сильные духом и телом. На это указывали античные авторы, а позднее — и апологеты христианства. Например, Феодорит (IV в.) отмечал, что рабы имеют крепкое тело, хорошо едят и лучше спят, нежели их господа, ведущие изнеженный образ жизни<sup>122</sup>.

Необоснованным является также утверждение о том, что в течение V века греко-римское язычество «быстро исчезло, оказав лишь самое незначительное сопротивление»<sup>123</sup>. Первоначально, как известно, сами христиане еще не знали, в каком образе им следует почитать бога, суда которого они ожидали, о чем свидетельствует борьба между последователями Афанасия и Ария. Помимо того, в условиях неспокойной обстановки и разрушений широкие народные массы зачастую видели причину бедствий в отступлении от языческих богов и держались за язычество. Противники язычества объясняли ухудшение положения в стране наказанием за приверженность к язычеству. Язычество медленно уступало христианству и в период средневековья, и основная причина этого кроется в характере общинного корпоративного производства, с которым традиционно было связано население с его языческими верованиями.

Таким образом, как дохристианская языческая идеология, так и идеология христианства являлись выражением общественного сознания людей рабовладельческого общества, но на разных ступенях его развития. Об этой особенности той и другой идеологии писал Энгельс<sup>124</sup>. Христианство — это идеология рабов и отверженных, а затем всех верующих, которые объявлялись равными перед богом как грешники. Это вполне закономерно, так как то рациональное, что могла дать христианству античная философия, не выходило за рамки понимания душевной природы человека, понимания равенства всех людей в биологическом смысле; она не могла дать правильного объяснения причин социального неравенства. «Непротивление злу — вот последнее слово,— пишет А. С. Богомолов,— сближающее идеал римского стоицизма с христианством»<sup>125</sup>. Такое решение социальной проблемы, конечно, отвечало интересам класса рабовладельцев. «Дядя» христианства — Сенека — призывал рабовладельцев не к освобождению своих рабов, а к более мягкому с ними обращению, ссылаясь на обычай далеких предков<sup>126</sup>. Советы более мягко обращаться с рабами нашли отражение в агрономическом трактате Колумеллы, в римском законодательстве I—II вв. Но все эти явления, равно как и предоставление некоторым рабам определенной самостоятельности путем наделения пекулием (пекулий — имущество, земля, скот), были связаны со стремлением господ повысить

заинтересованность рабов в результатах своего труда по мере формирования латифундимального хозяйства. Этим же объясняются и христианские призывы к рабам работать на своих господ.

В последнее время в исторической и философской литературе распространилось мнение о том, что в эпоху эллинизма в связи с образованием обширных монархий на передний план в идеологии выступила «человеческая личность, как таковая», и эта идеология проникла в христианство в виде поисков богов-спасителей. Интерес к личности считается признаком начала упадка рабовладельческого общества<sup>127</sup>. Данное мнение, на наш взгляд, не соответствует действительности. В греческом мире кризис полиса в IV в. до н. э. преодолевался путем внешней экспансии. Эллинистическая идея космополитизма действительно отражала кризис полисной идеологии, но это не дает никаких оснований делать заключение о начале разложения рабства как системы. Не забудем, что рабовладельческая формация получила дальнейшее развитие в период Римской империи. Даже в христианстве эпохи капитализма Маркс видел не человеческую «личность, как таковую», а культ только «абстрактного человека»<sup>128</sup>.

И. М. Нахов стремится показать разложение системы рабства на материале философии киников. Он пишет, что в эту философию проникла идеология восставших рабов<sup>129</sup>. Однако известно, что во всех восстаниях рабы боролись за свободу. А идеология свободы покоялась в ту пору на праве свободных владеть землей, т. е. это та идеология, которая соответствовала характеру общественного производства, и она ничего нового не содержала. Известно, что философы всех школ эпохи эллинизма решали проблему личного счастья только для свободных. По мере усиления сословно-классовых противоречий в среде свободных практический выход из кризисной ситуации, как правило, все древние общества находили во внешней экспансии. В идеологической сфере выход из кризиса рисовался в возврате к жизни предков, в поисках этических норм, в упование на разум, воспитании в духе добродетели и т. п. В возврате к жизни предков (а в кинизме — возврат к первобытной естественной простоте) проявлялась не «революционность», о которой пишет И. М. Нахов, а бессилие и неспособность решать насущные социальные проблемы. На практике, как известно, программа воз-

врата к жизни предков не давала желаемых результатов. Несспособность решать социальные проблемы в эпоху эллинизма проявилась и в поисках идеального общества. Под влиянием утопии Ямбула, вероятно, находился руководитель восстания в Малой Азии Аристоник, который, стремясь к власти, «быстро собрал толпы бедняков и рабов, привлеченных обещанием свободы, назвав их гражданами Солнечного града»<sup>130</sup>. Здесь рабы выполняли не более как роль пешек в руках господствующих классов<sup>131</sup>.

Идеология людей менялась с развитием общества. До некоторых пор греки считали, что варвары обладают иными душевными качествами, что это люди второго сорта, им свобода не нужна. Эта идеология была свойственна классическому периоду, пока полис был способен сдерживать внешнюю экспансию и осуществлять пополнение рабов за счет иноземцев. С этим тесно было связано и представление об «идеальном» типе гражданина. Не случайно древние всегда исследовали вопрос, «какая форма собственности обеспечивает государству наилучших граждан»<sup>132</sup>. Но после того, как сами греки зачастую стали попадать в рабство, шовинистические представления уступили место признанию равенства всех людей «по духу», что и нашло отражение в стоицизме и кинизме, а затем и в христианстве. Равенство понималось в биологическом, а не в социальном плане. От сознания Диогеном или другими греками, оказавшимися в рабстве, благородства своей души общество не переставало быть рабовладельческим. О вожде восставших рабов в Риме — Спартаке — Плутарх писал, что он отличался не только выдающейся отвагой и физической силой, но и по уму и доброте душевной стоял выше своего положения и судьбы; он был скорее эллином, чем человеком своего племени<sup>133</sup>. Но ни идея свободы, которой добивались восставшие рабы, ни идея духовного равенства между рабами и свободными не могли подорвать рабовладельческую форму эксплуатации.

Крупные деятели христианской церкви (Иероним, Климент Александрийский, Сульпиций Север, Ориген, Августин и др.) выступали за примирение христианского учения и античной философии, признавали полезность семи свободных искусств. Отдавая предпочтение неоплатонизму, они считали нужным учитывать и народные верования. На основе языческих верованийрабатывался Никейский символ веры. Христианство с

самого начала было синкретической религией. И в этом определенным образом отражались специфические особенности социально-экономической и политической системы Древнего Рима, установившего господство в Средиземноморском бассейне.

Что касается социальных принципов самого христианства, то они в классической форме охарактеризованы Марксом: «Социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата...

Социальные принципы христианства переносят на небо... компенсацию за все испытанные мерзости, оправдывая тем самым дальнейшее существование этих мерзостей на земле.

Социальные принципы христианства объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосыпает людям во искупление их грехов.

Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смиренение, покорность — словом, все качества черни...

На социальных принципах христианства лежит печать пронырливости и ханжества...»<sup>134</sup>.

Поучения о любви к ближнему, всепрощении и абсолютном милосердии на практике не выполнялись даже в среде самих христиан. В период борьбы между ортодоксами, арианами и представителями других еретик было кровавая резня. «Дикие звери,— писал Аммиан Марцеллин,— не проявляют такой ярости к людям, как большинство христиан к своим несогласным единоверцам»<sup>135</sup>. Непосредственное участие в кровавой борьбе принимали рядовые христиане и руководители христианской церкви всех рангов. И. С. Свенцицкая пишет: «Идеологи победившей церкви считали, что рабу вообще не нужно стремиться к освобождению»<sup>136</sup>. Все это свидетельствует о том, что никакой гуманности христианство обществу не дало. Гуманность питала производственная деятельность людей, а не христианство.

Как замечает И. А. Крылов, «социально-экономические и политические устремления и чаяния угнетенных масс Римской империи нашли в Новом завете та-

кое идеологическое выражение, которое в известной мере парализовало их действенную силу, их способность влиять в революционном духе на ход истории»<sup>137</sup>. Фактический материал истории и содержание Нового завета не дают никаких оснований приписывать христианству прогрессивную роль в социально-экономическом развитии общества.

Вышедшие из лесов варвары несли в земли Империи разрушения и более низкую культуру. Они не были в состоянии оценить и усвоить культурные достижения завоеванного народа. Посягательство варваров на имущество богатых и их низкий культурный уровень вызывали у представителей господствующего класса в Риме чувство антипатии, а невозможность оказать им сопротивление заставляла признать их превосходство.

Римское государство погибло, но христианство сохранилось, так как его идеи отвечали интересам новых правителей и рабовладельцев.

## РОЛЬ И МЕСТО ХРИСТИАНСТВА В РАННЕКЛАССОВЫХ ГОСУДАРСТВАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРОПЫ

---

Датой падения Западной Римской империи считается 476 г., когда варварскими наемниками во главе с Одоакром был смешен последний римский император и знаки императорского достоинства отправлены в Константинополь. На территории Западной Римской империи образовался ряд варварских королевств. С этих событий принято начинать историю феодального средневековья. Но 476 г. является чисто условной датой, так как распад Империи наступил гораздо раньше. А что касается феодализма, то первоначально его в образовавшихся государствах не было.

В период установления домината при Диоклетиане и Константине положение в стране временно стабилизировалось, но в 395 г. после смерти Феодосия Римское государство окончательно распалось на две части: Западную Римскую империю и Восточную. Правительство Западной Римской империи, бессильное вести борьбу с наступавшими варварами, стало уступать им одну территорию за другой. Еще до 476 г. в западных землях Империи образовались варварские королевства: в 418 г.—

королевство вестготов в Испании, в 435 г.— королевство вандалов в Северной Африке, в 456 г.— королевство бургундов в бассейне реки Роны. После 476 г. образовались королевства франков, остготов и лангобардов.

Производство варварских королевств на западе, равно как и производство Древней Руси на востоке Европы, базировалось все на той же племенной форме собственности<sup>1</sup>. Маркс и Энгельс отмечали в «Немецкой идеологии», что «первая форма собственности, как в античном мире, так и в средние века,— это племенная собственность»<sup>2</sup>. У всех народов с переходом к производящему хозяйству территории становилась интегрирующим фактором родоплеменного строя. У индоевропейских народов племенная форма собственности зародилась еще в период формирования единой индоевропейской общности. О месте ее формирования в науке ведутся споры. Одни помещают ее в районе Прикарпатья, другие — на территории Малой Азии. О единой индоевропейской общности свидетельствуют не только языковые корни, но и следы общеевропейских древних верований<sup>3</sup>.

Уровень развития орудий труда в древности был таков, что по мере оскудения кормовой базы, истощения почвы и по другим причинам происходило расселение народов из первоначальных мест обитания в другие районы. Одни народы оказывались в более благоприятных естественно-географических условиях, другие — в более суровых. Это сказывалось на темпах развития общества.

Возникнув при первобытнообщинном строе, племенная форма собственности существовала и на рабовладельческой стадии у древних и средневековых народов. Мы уже видели особенности ее проявления в производстве и распределении римского общества. Свобода человека достигалась на основе связи с определенным коллективом и землей. Этот факт хорошо отразили источники и по истории германцев и славян. У германского племени свевов существовал древний обычай почитания земли — «перекатывание» по земле в знак того, что здесь их племя получило начало<sup>4</sup>. По сообщениям Цезаря и Тацита, у древних германцев свободный взрослый мужчина рассматривался не как член семьи или рода, а как представитель племенного коллектива<sup>5</sup>. Византийский автор Прокопий из Кесарии оставил уникальное сообщение по интересующему нас вопросу. Он

рассказал случай с антом Хильбудием, который попал в рабство к склавинам в результате пленения. Затем он был продан византийскому купцу, который прибыл вместе с Хильбудием в земли антов. Как только Хильбудий ступил на землю своего племени, он заявил, что теперь свободен. Достаточно было человеку оказаться на земле своего племени, как он становился свободным. Утрата связи с землей мыслилась как утрата свободы. Но и свобода «по земле» достигалась только через связь с родным племенем (не с семьей и родом, а с племенем!). Здесь отчетливо проявлялись обычаи архаической земледельческой общины<sup>6</sup>. Племя выступало в качестве производственной экономической единицы. Индивид, его семья и род были опосредованы племенем.

В процессе разделения труда по мере развития производительных сил у всех народов происходило как бы раздвоение племенной формы собственности: наряду с коллективной развивалась индивидуальная собственность. Формировались общины, состоявшие из больших патриархальных семей. Они также основывались на принципе связи коллектива и земли. Чтобы иметь право на землю, надо было состоять членом общины, и, наоборот, член общины имел право на землю.

С переходом к государству, как мы отмечали, произошло первое «расщепление» архаической земледельческой общины. Но возникшее неравенство в среде свободных и противоречия на почве имущественных интересов в эпоху ранней государственности были, по выражению Энгельса, несущественными<sup>7</sup>. Сохранялась всеобщая связь и взаимозависимость «по земле». Труд отдельного лица, в том числе и правителя, выступал «как функция члена общественного организма», всей социальной общности<sup>8</sup>. Индивидуальная собственность продолжала подчиняться коллективной, что наиболее наглядно проявлялось в античном мире в функционировании института дара, а у древних германцев и славян — в гостеприимстве<sup>9</sup>.

После чтения работ М. Ковалевского Ф. Энгельс пришел к выводу, что в сообщении Тацита о периодическом перераспределении земель речь идет не о малых, а о больших патриархальных семьях. Более того, Энгельс считал, что в эпоху Тацита у германцев существовала и парная семья<sup>10</sup>. Она не могла быть хозяйственной единицей, так как муж и жена были членами разных родов. Но так или иначе шел процесс формирования монога-

мии, а вместе с ней и патриархальной семьи. В образовавшихся варварских королевствах большие патриархальные семьи сохранялись на протяжении длительного времени, о чем свидетельствуют последние работы историков. Даже в начале IX в. на территории Франции малая семья не занимала господствующего положения. Вблизи Парижа около  $\frac{2}{3}$  крестьян жило многоячейными или неразделенными семьями<sup>11</sup>. Большие патриархальные семьи были типичными и у восточных славян в период Киевской Руси<sup>12</sup>.

Рабство появилось в догосударственный период. Как отмечалось, рабовладельческая форма эксплуатации — это продукт племенной формы собственности. Рабы поступали за счет войн и торговли. Путем войны могла утвердиться и собственность на землю. С захватом территории победители могли поставить все местное население на положение рабов, как это произошло у древних спартанцев. Но победители могли часть земли оставить у завоеванного населения, а часть взять в свою собственность. В таком случае местное население попадало в различную степень зависимости от завоевателей, в целом — на положение свободных, но неполноправных. Так было в Древнем Риме, так было и у средневековых германцев<sup>13</sup>.

За время завоеваний германские племена сохранили древний марковый строй, когда весь народ, все племя представляло собой «архаическую» земледельческую общину. У каждого германского народа-завоевателя шло распределение между племенами, родами и семьями отнятой у галло-римлян земли и рабов<sup>14</sup>. У германских победителей, писал Энгельс, государство появляется как «непосредственный результат завоевания обширных чужих территорий»<sup>15</sup>. Так как римское общество осталось до конца рабовладельческим, и у германцев появлялось рабовладение, то разрыва в социально-экономическом отношении не произошло. Общество варварских королевств Западной Европы, равно как и римское общество, развивалось в рамках рабовладельческой формации, пока не созрели предпосылки перехода к феодализму по мере развития производства. Рабовладельческим было и общество Древней Руси.

При известных различиях в структуре общин в рабовладельческих обществах средневековой Европы общинники сохраняли природную связь с землей. Они пользовались своим правом на землю, которое достига-

лось через членство в общине<sup>16</sup>. Общинники имели право носить оружие, участвовали в работе сохранявшихся народных собраний, решали судебные дела, что свидетельствует о их гражданском статусе. Важную роль играл имущественный и служебный признак. Богатые в большинстве являлись потомками старой родовой знати или же выслужились в дружине; они были ближайшими советниками и помощниками королей и князей. Но на них же возлагалась и тяжесть общественных расходов. В государствах отсутствовали феодальные формы зависимости крестьянства.

Фактический материал по истории варварских королевств Западной Европы и Древней Руси свидетельствует о том, что в этих государствах рабство было не отмирающим, а развивающимся институтом. Источники IV—V вв. полны сообщений о том, как в ходе завоеваний германцы занимались грабежами, уводили в плен римлян и превращали их в рабов. «Салическая Правда» франков и другие варварские Правды, а также «Правда Русская» отражают структуру рабовладельческого общества. Основное социальное деление общества по этим законодательным памятникам проходит по линии «свободные» и «рабы». На Западе и Востоке рабы использовались не только в домашнем хозяйстве, но и в сельском хозяйстве и в ремесле. Древнерусский князь Владимир, крестивший Русь, в своем гареме имел несколько сот наложниц, и «Повесть временных лет» сравнивает его с древневосточным монархом. В ней сказано: «А наложниц было у него 300 в Вышгороде, 300 в Белгороде и 200 на Берестове в сельце... Был он такой же женолюбец, как и Соломон, ибо, говорят, что у Соломона было 700 жен и 300 наложниц»<sup>17</sup>. У франков, по мнению Энгельса, крепостничество IX—XI вв. было «продолжением древнерусского рабства»<sup>18</sup>. Система рабства в варварских королевствах и Древней Руси находила свое обоснование и подкрепление в христианской идеологии, которая в большей степени, чем язычество, соответствовала классовым и политическим интересам власти имущих.

Мы уже видели, что в период поздней Римской империи широкой миссионерской деятельностью занимались в политических целях служители римской христианской церкви, находившейся в союзе с государством. Занимаясь грабительскими походами, соприкасаясь с греко-римским миром, вожди варваров в свою очередь

приходили к выводу о целесообразности принятия христианства, так как стать христианином означало первоначально в их глазах иметь богатства. Но затем все большую роль стали играть политические и классовые интересы. У франков христианство в ортодоксальной форме было принято Хлодвигом в 496 г.

Характерной особенностью распространения христианства в эпоху средневековья является то, что оно стало насыщаться сверху. Христианская идеология как у германцев, так и у славян становилась религией господствующего класса и орудием в руках правительства. Как пишет А. И. Крывелев, «действовали интересы международного престижа и государственных расчетов»<sup>19</sup>.

По мнению современного итальянского ученого Манселли, Хлодвиг принял христианство в надежде, что новое божество поможет ему одержать победу над врагами. Христианский бог должен был играть магическую роль<sup>20</sup>. Коль скоро этого бога чтили римляне, то он должен был помочь и франкам.

Русский князь Владимир, прежде чем крестить Русь, опирался на помощь славянских богов, которым он отдал особые почести после успехов в борьбе за княжение в Киеве. На холме за теремным двором в Киеве было поставлено деревянное изображение бога Перуна с серебряной головой и золотыми усами. Были почтены и другие боги. Интересно подчеркнуть то, что древнерусские князья, как и другие правители раннеклассовых обществ, в качестве собственного покровителя и покровителя княжеской власти на первое место ставили божество, олицетворявшее грозные силы природы. Перун — бог грозы и молний — стал выдвигаться на первое место по мере укрепления и расширения границ государства, успехов киевских князей во внешней политике. Уже в договоре князя Игоря с Византией Перун фигурирует в качестве главного бога, именем которого скреплялась клятва<sup>21</sup>. В этой связи абсолютно неверным является широко бытующее в литературе положение, что языческая религия славян периода Киевской Руси была доклассовой. Как и у других народов древности, по мере формирования классового общества и государства в языческой религии происходили изменения, отражавшие социально-экономические и политические явления (вспомним хотя бы религию древних греков и римлян, религию Древнего Востока).

В деятельности Владимира, решившего принять

христианство, также явственно проступают политические соображения. Еще до захвата Корсуня в Киеве побывали послы от болгар, немцев, евреев, византийцев с целью склонить Русь принять их веру. Таким путем эти народы, очевидно, стремились обезопасить себя, так как древнерусское государство становилось сильным. Прежде чем принять какое-либо решение, Владимир отправил, по совету «бояр и старцев», десять «мужей славных и умных» разузнать, какая у этих народов была вера. «Лучшие мужи», побывав на константинопольском богослужении, были поражены великолепием убранства церкви и песнопением. Вернувшись, они докладывали Владимиру и дружине: «...И не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах»<sup>22</sup>. Христианский бог, таким образом, представлялся олицетворением всех благ на земле. В период, когда хазарские евреи уговаривали Владимира принять их веру, князь ответил: «Как же вы иных учите, а сами отвергнуты богом и рассеяны: если бы бог любил вас и закон ваш, то не были бы вы рассеяны по чужим землям. Или и нам того же хотите?»<sup>23</sup>. Отсюда видно, что Владимир, выбирая веру, руководствовался старыми языческими представлениями о взаимосвязи людей, как членов определенных коллективов, и земли. Эти представления мы уже встречали в сообщении Прокопия об истории с анатом Хильбудеем. Подобные взгляды и в новых условиях вполне отвечали интересам Владимира, который, как представитель государственной власти, заботился об обеспечении единства государства после расширения его границ.

Владимир и «лучшие мужи» решили принять христианство из Константинополя. Помимо соображений, что христианский бог может лучше обеспечить единство земли, вероятно, определенную роль сыграло и то, что константинопольская церковь подчинялась императорам, меньше стесняла их деятельность. Кроме того, с явно политическим расчетом Владимир решил породниться с византийским двором путем женитьбы на принцессе Анне после взятия Корсуня. Правители Византии, боясь угрозы со стороны Владимира, поставили условие, чтобы Владимир принял христианство, так как «не пристало христианам выдавать жен за язычни-

ков»<sup>24</sup>. Владимир не только принял крещение в Корсуне, но в качестве вены (выкупа) за Анну вернул византийцам обратно и Корсунь.

Вернувшись в Киев, Владимир приказал «опрокинуть идолы — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взвозу к Ручью, и приставил 12 мужей колотить его жезлами. Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания беса, который обманывал людей». Далее в летописи рассказывается, как влекли Перуна к Днепру, затем спустили в реку и как его выбросило течением на отмель за порогами, и «оттого прослыло то место Перунья отмель»<sup>25</sup>. Затем послал Владимир людей со словами, обращенными к жителям Киева: «Если не придет кто завтра на реку — будь то богатый или бедный, или нищий, или раб — да будет мне враг»<sup>26</sup>. Услышав это, люди решили: «Если бы не было этого хорошим, не приняли бы это князь наш и бояре»<sup>27</sup>.

Таким образом, на Руси, как и на Западе, магические верования пронизывали сознание простых людей. Народ крестился потому, что крестились князь и бояре. Из приведенного рассказа летописи также видно, что в числе крестившихся были богатые, бедные и рабы. Все «вошли в воду и стояли там одни до шеи, другие по грудь, молодые же у берега по грудь, некоторые держали младенцев, а уже взрослые бродили, попы же совершали молитвы, стоя на месте»<sup>28</sup>. Свободные и рабы, бедные и богатые совершали обряд крещения в надежде на помощь Христа.

В последнее время в советской печати в связи с тысячелетием крещения Руси появились суждения, которые по сути не отличаются от богословских построений. Они противоречат фактам, искажают историческую действительность. Так, Б. Раушенбах считает, что до крещения князь на Руси был главой племенного союза, а после крещения стал главой государства, в котором «власть дарована богом». Русь-де объединилась христианской верой и пришедшиими с нею законами<sup>29</sup>. Простой народ, мол, «радостно» принимал новую веру<sup>30</sup>; указывается, что якобы до официального крещения христианство «не столь мало» уже распространилось среди населения<sup>31</sup>. Во-первых, выражение «не столь мало» ни на чем не основано. Крещение же Ольги еще ничего не говорит о настроении народа. Она была представитель-

ницей класса древнерусских рабовладельцев. Во-вторых, государство появилось на Руси задолго до крещения, о чем свидетельствует хотя бы такой внешний политический признак, как существование наследственной власти. И в-третьих, совершение обряда крещения вследствие веры народа в магию еще не говорит об усвоении им содержания новой веры (об этом подробнее скажем ниже). Кроме того, без всякой «радости» проходило крещение в Новгороде и в других городах. Здесь не обошлось без прямого насилия. Население не хотело принимать новую веру (по поводу принудительного крещения новгородцев сложилась даже поговорка «Путята крестил мечом, а Добрый огнем»).

В абсолютном противоречии с фактами находится также утверждение В. И. Уколовой о том, что якобы на Западе в период раннего средневековья христианство «шло навстречу потребностям массового сознания того времени» и церковникам пришлось лишь «учитывать настроения и чаяния неграмотной и неискушенной в культуре массы»<sup>32</sup>. На самом же деле христианизация населения на Западе и Востоке, как и в Римской империи, проходила весьма медленно. В IV в. население Галлии в подавляющем большинстве придерживалось народных верований и культов. В числе язычников были видные представители галло-римской знати (Рутилий Намациан и др.). В V в. на Западе даже епископы участвовали в языческих зрелищах и пирах, совершали приношения идолам<sup>33</sup>. Большинство аристократов, которые считались христианами, по существу оставались язычниками (Аполлинарий Сидоний, Авзоний и др.). Многие из них были в родственных отношениях с язычниками (у жены Сальвиана, пресвитера монастыря в Массилии, родители были язычниками). Епископы и монахи Галлии в быту не следовали нормам морали, которую проповедовали, за исключением, может быть, одного епископа Трира Павлина. Еще дальше от заповедей христианства был простой народ. На юге Галлии в VI в. бывали случаи, когда народ прерывал церковную службу и провозглашал: «Святой Марциал, молись за нас, а мы попляшем за тебя!» В церкви устраивался хоровод и начиналась народная пляска. В. Модестов писал, что в IX в. во Франции были женщины, которые ходили в церковь, чтобы поплясать и водить хороводы<sup>34</sup>.

Среди широких народных масс христианство приви-

валось весьма медленно. Такая же картина отмечается Е. С. Голубцовой для Малой Азии римской эпохи. Она пишет: «Общинный коллективизм и замкнутость, поклонение общим богам, «утилитарный» характер религии, ее демократизм, традиции, идущие из глубины веков, издавна сложившиеся социальные и экономические отношения, круговая порука, мораль, весь строй жизни сельской общины противились проникновению чуждого ей вероучения... Понадобилось несколько веков, чтобы христианство смогло утвердиться в идеологии крестьянина»<sup>35</sup>. Исследовательница считает необходимым выделить длительный переходный период, в течение которого христианство приспособливалось к традиционным представлениям<sup>36</sup>. Эти слова полностью применимы и к средневековой Европе.

По мнению западноевропейского ученого А. Воше, христианство стало господствующей религией у франков только с VIII в. и выражалось это в обрядах, в послушании и морализме. В это время, наряду с официальной религией, существовали верования, чуждые христианству. В VIII—XII вв. за исключением узкой элиты епископов и некоторых аббатов масса священников вместе с мирянами принимала участие в праздниках и отправлении дохристианских культов. Христианские религиозные обряды в государстве Каролингов являлись скорее выражением лояльности, чем показателем приверженности новой вере. Литургия превратилась в комплекс обрядов, исполнением которых стремились добиться практической пользы<sup>37</sup>.

А. Я. Гуревич на основании изучения «Покаянных книг» пришел к выводу, что они содержат скорее первоначальный пласт народных верований, прежде всего магии в различных ее проявлениях; дохристианские культуры пронизывали сознание простых людей. Главными нарушениями нравственной жизни были идолопоклонство, прелюбодеяние, чревоугодие. «Этими смертными грехами были поражены не только миряне, но и духовенство. Борьба с этими грехами находит отражение во всех «Покаянных книгах» без исключения, начиная с самых ранних и включая трактаты эпохи классического средневековья»<sup>38</sup>. Да и сама церковь требовала не столько покаяния в совершенных «грехах», сколько наложенной на них епитимьи в понятиях, близких к мирскому праву. Служители христианской церкви в своей деятельности стремились прежде всего обеспе-

чить социальный порядок, приспосабливаясь к правовым нормам существующего законодательства. Церковь служила государственным интересам, и правители, как мы увидим ниже, не были в долгу перед нею.

Западноевропейские исследователи культуры отмечают, что на протяжении большей части средневековья представители светской власти были носителями религиозности народного типа, а умонастроение и интеллект народа ставили известный предел христианизации. Народная культура меровингского времени оказывала влияние на «ученую» официальную религию<sup>39</sup>. Даже среди высших кругов общества при Каролингах пользовались популярностью идеи ирландца Эриугены, который рисовал учение, созвучное народным представлениям. Он рассматривал каждое явление природы как самораскрытие божества, считал, что каждый человек есть «член тела Христова». Отсюда проводилась мысль, что в человеке есть нечто священное, делающее бедняка равным королю. Эта мысль была созвучна идеалам дофеодального общества. Эриугена призывал «взорвать человеческую природу», познать ее; через самопознание человека лежит путь к познанию мира и бога. Учение Эриугены о превосходстве разума над авторитетом шло вразрез с учением церкви. Его труд «О разделении природы» позднее использовался еретиками против церковного учения и по приказу папы Гонория III был сожжен в 1225 г.<sup>40</sup>. Весьма показательно, что первые семь Вселенских соборов христианской церкви, созываемые римскими и византийскими императорами, посвящались установлению религиозных догматов в борьбе с ересями.

Наиболее прочные корни дохристианских верований сохранились в широких народных массах, в особенностях среди крестьян. Е. В. Аничков отмечал, что к XI в. едва ли можно считать христианскими деревни на севере Германии, а на Руси христианизация деревни — дело XV—XVI и даже XVII вв.<sup>41</sup>. По замечанию Б. А. Рыбакова, в деревне Руси язычество «было основной формой миропонимания не только во времена первой встречи с христианством, но и много веков спустя после этого»<sup>42</sup>. По сообщению «Повести временных лет», в XI в. даже в городах Руси на игрищах людей «много множество», земля утоптана, они давят друг друга («яко упихати начнут друг друга»), а церкви стоят пустые, во время молитвы собирается мало народа. Людей привлекали гусли, скоморохи, трубы и ру-

салии<sup>43</sup>. Е. В. Аничков на основании изучения «Слова христолюбца», автором которого был, очевидно, Феодорий Печерский (сер. XI в.), пришел к выводу о том, что в среде церковников на Руси боролись два начала: христианское и языческое. Сам автор «Слова» выступал против этого двоеверия<sup>44</sup>. Но двоеверие выражалось не только в том, что для христиан характерным было двоемыслие, а также и в наличии огромного числа язычников. Под влиянием частых неурожаев, голода и других бедствий целые области возвращались к язычеству. Кроме того, по отношению к большинству принявших христианство вряд ли можно говорить об их «двоемыслии», так как они не понимали, что такое христианство и продолжали долгое время поклоняться и приносить жертвы языческим богам<sup>45</sup>.

Фактический материал по истории социально-экономических отношений в Западной Европе и в Древней Руси, а также по истории христианства свидетельствует о том, что учение Христа не имело никакого отношения к процессам феодализации. Феодализация общества совершилась в процессе разложения, точнее, дальнейшего «расщепления» общинно-племенной формы собственности, а не под преобразующим воздействием христианства. Нельзя не отметить отсутствие логики в рассуждениях авторов сборника «Введение христианства на Русь». С одной стороны, отмечается «тяга» народа к «религиозной вере» (только не сказано к какой, очевидно — христианской) и утверждается, что введение христианства на Русь — показатель «далеко зашедшой феодализации» общества<sup>46</sup>. С другой — подчеркивается, что христианизация населения проходила чрезвычайно медленно, и дается объяснение «двоеверия» со ссылкой на работу И. Я. Фроянова, который «убедительно показывает важнейшую роль доклассовых отношений для всей истории Киевской Руси»<sup>47</sup>. Добавим здесь от себя, что И. Я. Фроянов возникновение феодального государства на Руси датирует серединой XII в., а не IX в., как это принято считать в советской историографии<sup>48</sup>. На самом же деле двоеверие обусловливалось тем, что христианство насаждалось на Руси сверху в интересах класса древнерусских рабовладельцев и государства, в то время как основная масса населения придерживалась языческих верований.

Христианским представлениям нельзя приписывать роль «подготовителя» «феодального подчинения кре-

стьянства»<sup>49</sup> или роль «ускорителя» феодализации общества<sup>50</sup>. Как мы видели, помимо огромного числа язычников, подавляющее большинство христиан средневековой Европы не овладело еще сущностью христианского учения и находилось в плену языческих верований. На Руси даже при строительстве христианских храмов мастера долго украшали их изображениями далеко не христианского содержания (Дмитриевский собор во Владимире — 1197 г., Георгиевский в Юрьеве Подольском — 1234 г.).

Экономической предпосылкой феодализма был процесс развития производства, формирование крупного землевладения и разорения свободных общинников. Хотя в среде готов и франков христианство появилось в IV—V вв., крупное церковное землевладение за счет мелкого в ту пору не могло формироваться. Первые дарения земли частными лицами в пользу церкви и монастырей фиксируются в «Эдикте» Ротари 643 г., а затем в «Баварской Правде» начала VIII в. и в «Саксонской Правде» 802 г. Источники V—VI вв. не отразили дарений земли частными лицами, потому что у варваров не было в ту пору свободно отчуждаемого надела. Существовала коллективная собственность общинников с парцеллярным (раздробленным на мелкие участки) пользованием землей.

На Западе от римской эпохи уцелела какая-то часть церковного и монастырского землевладения. В церковном хозяйстве салических франков, как и в Риме, эксплуатировался труд рабов. Об этом свидетельствуют данные «IV Капитулярия» (VI в.). В § 11 этого «Капитулярия» сказано: «О рабах церковных, королевских и иных установлено, что если на них кем-либо будет возведено обвинение, то они подвергаются испытанию железом, но при этом должен быть дан залог, из которого могла бы быть уплачена господину цена раба, ибо испытуемый подвергается опасности (лишения жизни)»<sup>51</sup>. Как видим, в качестве рабовладельцев, помимо короля и иных господ, выступали и церкви. Раб рассматривался как вещь, за него брался залог в качестве стоимости. За совершенные проступки рабов подвергали бичеванию, им наносили физическиеувечья, что по отношению к свободным не применялось. За кражу свободный наказывался штрафом в 15 солидов, а раб получал 120 ударов плетью. Рабов продавали, покупали, приравнивали к животным. «Если кто признает своего ра-

ба, или коня, или быка, или какую-бы то ни было вещь у другого, пусть передаст это в третьи руки, а тот, у кого признаны (данные вещи), должен доказывать (на них) свое право», — говорится в титуле «О розыске»<sup>52</sup>. Даже в начале IX в., когда уже существовал свободно отчуждаемый надел, в «VII Капитулярии» (§ 6) говорилось, что «если свободный человек или свободная женщина добровольно отдадутся в рабство, имуществом его, которое он законно подарил церкви или кому-либо (другому), может свободно владеть тот, кому оно подарено».

Важно подчеркнуть, что «Салическая Правда», как свидетельствует Пролог I, редактировалась с учетом принятия христианской веры и «все, что оказалось в этом уложении неудобным, было исправлено с большою ясностью преславными королями Хлодвигом, Хильдебертом и Хлотарем»<sup>53</sup>. Далее говорится: «Слава Христу, возлюбившему франков! Да хранит их царство и да исполнит их правителей своей благодати! Да покровительствует войску, да поддержит их веру! Радость мира и блаженство! Да охранит господь господствующих Иисус Христос благочестие! Ибо это есть храброе и сильное племя, которое оружием свергло с себя тягчайшее иго римлян и, познав святость крещения, щедро украсило золотом и драгоценными камнями тела святых мучеников, которых римляне сожгли огнем, убили или изувечили железом, или бросили на растерзание диким зверям»<sup>54</sup>.

Таким образом, именем Христа узаконивалось рабство в хозяйстве короля, церкви и частных лиц<sup>55</sup>. Воздавалась хвала «храброму и сильному племени» франков, победившему римлян, у которых они переняли и христианство.

За помощь в поддержании социального порядка франкские короли из династии Меровингов щедро расплачивались со служителями христианской церкви. Выполняя политico-административные функции и распоряжаясь землями государства на основе прав суверена, они щедро раздавали их церкви и монастырям. Когда появилась возможность дарений земли частными лицами, государственная власть не ограничивала этих дарений. Монастыри и церкви становились крупнейшими землевладельцами. Но такая политика привела к подрыву экономической основы власти франкских королей, и для ее укрепления Карлу Мартеллу пришлось

стать на путь аграрного переворота, который был продолжен Пипином Коротким. В качестве компенсации за изъятые у церкви земли Пипин Короткий ввел десятину (десятая часть налоговых поступлений шла в распоряжение церкви). Аграрный переворот был продолжен Карлом Великим. Начало феодализма Ф. Энгельс связывал со временем аграрного переворота. По его мнению, не христианство подготавливало феодализм, а аллодом (свободно отчуждаемым наделом) была создана «не только возможность, но и необходимость превращения первоначального равенства земельных владений в его противоположность»<sup>56</sup>. Советские историки З. В. Удальцова, Е. В. Гутнова, Л. Т. Мильская и другие начали феодализма по существу датируют VIII в.<sup>57</sup>.

Следует заметить, что институт дара как в Риме, так и в варварском обществе существовал до принятия христианства. О его существовании хорошо известно по сообщениям Цезаря и Тацита. Мы видели, что новозаветное поучение продать имение свое и раздать богатства нищим опиралось на возможность такой продажи и на существовавшие в Риме формы распределения. В государствах средневековой Западной Европы в форме земельных пожалований частными лицами церкви институт дара мог быть использован после возникновения аллода. Служители христианской церкви, несмотря на христианское поучение «блаженнее давать, нежели принимать», охотно брали земельные пожалования верующих «за упокой душ», причем не обошлось без насилия и обмана, чинимых епископами и аббатами. А средневековое рыцарство также пренебрегало евангельским поучением не стремиться к славе при раздачаах. Так же как и в дохристианский период в истории Рима, стимулом публичной расточительности рыцарей было желание прославиться<sup>58</sup>. Сходные особенности в области распределения свидетельствуют об одинаковом характере общественного производства как в древнем Риме, так и в средневековой Европе.

Фактический материал по истории Древней Руси свидетельствует о рабовладельческом характере древнерусского общества как в период принятия христианства, так и после крещения, причем имелась тенденция в сторону увеличения труда рабов в хозяйствах рабовладельцев. Помимо домашнего хозяйства, рабы использовались в сельском хозяйстве и ремесле. Рабов в Древней Руси рассматривали как вещь, их покупали и продавали, бег-

лых рабов разыскивали. Рабы эксплуатировались в княжеском хозяйстве, в хозяйствах бояр и служителей церкви. Рабы ненавидели своих господ, проклинали их («...рабы же единогласно рекут: дай бог той жене спесивой сухотою болеть, что она нас не бережет! Дай ей бог то видети над детьми своими, что она нам сотворила!» — говорится в одном древнерусском памятнике<sup>59</sup>). Рабы испытывали всевозможные притеснения в хозяйствах древнерусских рабовладельцев. В хозяйстве князя Изяслава рабы «многожды же биены суть от приставник»<sup>60</sup>. Не выдержав притеснений, как сообщает новгородская летопись, рабы в 1068 г. удавили своего господина — новгородского епископа Стефана<sup>61</sup>. Киево-Печерский патерик (XI—XIII вв.) содержит неоднократные упоминания о церковных и монастырских рабах, о рабах других господ. Поэтому нет никаких оснований для утверждений, что христианство препятствовало развитию рабства после падения Рима. Рабство существовало в Европе не только после падения Рима, но и много веков позднее. Имеются сведения, что в XII веке Друцк был центром работорговли на территории Белоруссии<sup>62</sup>. Как уклад в хозяйстве рабство существовало в России даже в XVII — начале XVIII в.<sup>63</sup>. Рабовладение в качестве уклада существовало долго и в средневековой Европе. В XV в. на Балеарских островах был рынок для продажи рабов<sup>64</sup>. Библейским учением рабство оправдывалось в капиталистической Америке XIX в.

В Древней Руси после постройки первой церкви в Киеве при Владимире была установлена десятина в пользу ее служителей, затем она была распространена и на другие церковные организации. Церковь получила право суда по семейным, гражданским делам, по делам о святотатстве, о наследстве, т. е. церковь решала вопросы социального порядка, помогала князю в управлении государством.

В середине XI в. образовался Киево-Печерский монастырь, а затем появились монастыри и в других городах Руси. Они становились экономическим оплотом церкви, хранителями церковных традиций, центрами подготовки христианских кадров. Через монашеское звание шел путь к сану епископа. Монастыри становились крупными землевладельцами, в хозяйствах которых эксплуатировался труд рабов. Первый настоятель Киево-Печерского монастыря вышел из семьи курского рабовладельца<sup>65</sup>.

В Западной Европе церковные соборы VI—VII вв. запрещали аббатам освобождать рабов, чтобы самим монахам не заниматься земледельческим трудом. Приходской церкви полагалось иметь священника только в том случае, если в ней работало не менее десяти человек<sup>66</sup>. Монастыри богатели и за счет разнообразных приношений.

Таким образом, фактический материал заставляет решительно отказаться от неверного представления о том, что христианство «подготавливало» феодализацию на Западе, «оформляло» или «ускоряло» эту феодализацию на Востоке. Сами служители христианской церкви эксплуатировали труд рабов, выступали в качестве рабовладельцев. На Западе и Востоке в период крещения было налицо рабовладельческое, а не феодальное общество.

Нельзя не отметить существующее преувеличение роли христианства в развитии культуры. Еще в римскую эпоху, начиная с III в. н. э., происходил упадок античной цивилизации, и этому содействовали наряду с нашествиями варваров борьба язычников и христиан, преследования еретиков, а также деятельность христианских фанатиков и отцов христианского учения. Богословы отбрасывали материалистические представления античных ученых об окружающем мире, достижения в области науки, ориентируясь на идеализм и семь свободных искусств, без которых невозможно было заниматься богословием и поддерживать физическое существование<sup>67</sup>. Да и бурные события периода поздней античности направляли умонастроения людей в область богословских исканий. После падения Рима и насаждения христианства в течение всего раннего средневековья был культурный упадок и застой в Европе. По наблюдению А. Я. Шевеленко, античная ученость сохранилась и развивалась случайными ростками в отдельных местах<sup>68</sup>. Многие исследования античных ученых уничтожались, были утрачены или в меньшей мере комментировались. В Европе был низкий уровень научной мысли и техники, механизмы приводились в движение животной силой, водой, ветром, силой тяжести; использовались примитивные орудия труда<sup>69</sup>. Наступивший культурный упадок объясняется не только тем, что европейские варвары неспособны были усвоить достижения античной цивилизации. Отрицательную роль в этом сыграло и христианство. Представляются неубедитель-

ными попытки А. П. Новосельцева изобразить в качестве прогресса и выдать за позитивную роль христианства в последующем развитии народов Европы «избирательное» отношение «к наследству предыдущих эпох»<sup>70</sup>. Прогресс всегда связан с развитием науки, а не ее антипода — религии, которая в любой форме оставалась «опиумом» народа. Не через христианство, а через арабов пришли в Европу многие достижения восточной цивилизации. Арабская Испания в VII в. сделалась средоточием учености, а затем Реконкиста способствовала переносу плодов античной и арабской мудрости в другие страны Европы. На IX—XII вв. падают первые сдвиги в развитии технических усовершенствований в Западной Европе<sup>71</sup>.

Если вести речь о прогрессе в развитии европейского общества, то после падения Рима он выразился в том, что новые этносоциальные общности становились на путь государственного развития, расширялась ойкумена, где в более суровых природных условиях у ранее отсталых народов возникли свои государства. В этих и других государствах, в частности в Византии, христианская идеология была использована для укрепления политической власти и по существу рабовладельческих форм эксплуатации. По исследованиям ученых, в IV—VI вв. в Византии не наблюдалось перелома в области изживания рабовладельческих отношений и только к концу XI в. произошло утверждение феодализма в своих незавершенных формах<sup>72</sup>.

После падения Рима если в монастырях и была со средоточена средневековая книжность и образованность, то это было исторически обусловлено тем, что при помощи государственной власти в руках церкви оказались вопросы идеологического воздействия на массы. Она заботилась прежде всего о том, чтобы ее служители могли читать священное писание. Сами обитатели монастырей, как свидетельствуют источники, не следовали христианским заповедям. В «Слове Даниила Заточника» сказано: «Многие, отойдя от мира в иночество, вновь возвращаются на мирское житие, точно пес на свою блевотину, и на мирское хождение; обходят села и дома славных мира сего, как псы ласкосердные. Где свадьба и пиры, тут чернцы и черницы и беззакопие: имеют на себе ангельский образ, а развратный нрав; святительский на себе имеет сан, а обычаем похабен»<sup>73</sup>.

Что касается мнения о распространении вместе с

христианством письменности на Руси, то оно в последнее время подвергается сильному сомнению. В IX в. Русь имела уже тесные связи с Византией. С практической целью, с целью общения купцы могли пользоваться древнеславянской азбукой (кириллицей или глаголицей). И первыми летописцами, очевидно, были языческие жрецы (волхвы), которые делали краткие записи о деяниях Аскольда, Дира, Олега и других. Эти краткие хроники вошли затем в «Повесть временных лет». Б. А. Рыбаков отмечает высокое развитие культуры на Руси до принятия христианства<sup>74</sup>.

Христианская церковь, наоборот, всегда сдерживала развитие народной культуры. Главным объектом нападок церковников как на Западе, так и на Востоке были «бесовские» игрища, пиры, песни и различные народные обряды. Никак нельзя считать особой заслугой христианства проповедь милосердия, любви к ближнему, которые на Руси якобы стали распространяться вместе с христианством и проявлялись в практике пиров<sup>75</sup>. Практика пиров, или гостеприимства, существовала во всех обществах задолго до христианства. Мы уже писали, каким образом она попала в христианство. Церковь выступала против пиров, так как и на Руси они были связаны с языческими праздниками. Но она не могла истребить народные традиции. Как пишет Б. А. Рыбаков, на Руси особенно тревожившие церковников языческие ритуальные пиры в честь Рода и рожаниц (праздников урожая) оказались неистребимыми и в конце концов вошли в православный календарь<sup>76</sup>. В период средневековья христианство продолжало развиваться как синкретическая религия, что опять-таки было связано с производственной деятельностью людей. Основой синкретизации было не христианство, а дохристианские верования и обряды, что зависело от характера производства основной массы свободного населения. Питательной основой язычества была земледельческая община, христианства — интересы класса рабовладельцев и государства. Как отмечают исследователи, в творчестве одного из первых киевских митрополитов Илариона заметна глубинная связь не столько с заимствованными идеями, сколько с культурным наследием своего народа. Исследователи отмечают, что христианизация Руси во времена Владимира не зачеркнула традиций местной художественной культуры, в частности в строительном деле<sup>77</sup>. И на Западе, пишет

С. А. Токарев, «церковно-христианское влияние сказалось только в поверхностных наслоениях: в стремлении прикрепить народные обычаи к определенным дням христианского календаря»<sup>78</sup>.

Важнейшей особенностью народной дохристианской идеологии было обожествление природы. Под влиянием повседневной жизни создавались космогонические и теогонические сказания, в которых было представлено трехчленное деление Вселенной: земля, небо и подземное царство. Природные условия производства, особенности социального и политического развития оказывали влияние на формирование своеобразия народной религии, на то, какие силы природы — земля, небо, солнце, вода, подземный мир и т. д. и олицетворявшие их боги будут особенно почитаемы верующими. С образованием государства боги становились покровителями царей и государственной власти. По исследованиям ученых, культ земли, как и рода человеческого, был одним из основополагающих во многих языческих верованиях, в том числе у древних германцев и славян. Этот культ появился еще в период присваивающего хозяйства. У индоевропейцев была общая архаическая первооснова этого культа. Античные народы, древние славяне, кельты, германцы рассматривали землю как свою прародительницу, как святыню, из которой они вышли и в которую уйдут опять. Земля — это не только обиталище мертвых, но и прародительница богов и всех живых. У восточных славян, германцев и других народов земля чтилась за то, что принимала души умерших, и за то, что отдавала обратно души новорожденным (мать-сыра земля). В качестве отца, по воззрениям большинства народов, выступало небо. По наблюдениям Б. А. Рыбакова, культ Рода имел отношение ко всем трем ярусам мира в дохристианских верованиях восточных славян: небу, земле и подземному царству<sup>79</sup>. С культом земли связаны всевозможные обряды исповеди земле, просьбы о прощении, поклонения земле и заклинания. Накануне Куликовской битвы соратник Дмитрия Донского Дмитрий Волынец гадал, приложив ухо к земле<sup>80</sup>. В трудную минуту народ обращался к языческим богам. Поэтому не случайно восстания смердов на Руси возглавляли языческие жрецы — волхвы. Христиапство везде приспособливалось к народным верованиям, и, по мере формирования феодализма, богословы создавали соответствующие теологические учения, обеспечивая

для себя «верховное господство... во всех областях умственной деятельности»<sup>81</sup>.

При поддержке государственной власти христианская церковь стала орудием классового и идеологического гнета сначала в интересах рабовладельцев, а с развитием феодализма — в интересах класса феодалов. Через государственную власть в период средневековья она окончательно оформилась «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»<sup>82</sup>.

В основе формационного анализа у Маркса находятся четыре экономические категории: производство, потребление, обмен и распределение. «Производство господствует как над самим собой, если его брать в противопоставлении к другим моментам, так и над этими другими моментами. С него каждый раз процесс начинается снова... Определенное производство обусловливает, таким образом, определенное потребление, определенное распределение, определенный обмен и определенные отношения этих различных моментов друг к другу. Конечно, и производство в его односторонней форме, со своей стороны, определяется другими моментами... Между различными моментами имеет место взаимодействие. Это свойственно всякому органическому целому»<sup>83</sup>. Таким образом, политэкономические категории «производство», «потребление», «обмен» и «распределение» Маркс рассматривал в диалектическом единстве и взаимодействии, но доминирующее положение в этих категориях занимало производство.

Развитие производительных сил (а производительные силы — это не только орудия труда, но и природная среда, уровень агротехники, способ совместной деятельности людей, сам человек) обусловливало определенный способ производства. С появлением нового способа производства менялись обмен и распределение. В недрах рабовладельческой формации возникали предпосылки для нового способа производства прежде всего в виде крупного землевладения и лишенных средств производства свободных индивидов. Во всех раннеклассовых обществах в процессе производства происходила индивидуализация хозяйства, развивалась долговая кабала, происходило образование крупного землевладения за счет разорения мелкого и среднего производителя. В образовании крупного землевладения определенную роль играла и политическая сила в лице государства, а так-

же формы распределения. Однако развитие нового способа производства и распределения тормозилось «вначале не только старыми формами производства и обмена и соответствующими им политическими учреждениями, но и старым способом распределения. Новому способу производства и новой форме обмена приходится путем долгой борьбы завоевывать себе соответствующее распределение»<sup>84</sup>. Первоначально определенную устойчивость рабовладельческим обществам придавали специфические формы распределения. Это прежде всего функционирование института дара. Раздачи бедным соотечественникам сглаживали социальные противоречия, для богатых имели престижное значение, а для разорявшихся свободных — частичное поддержание своего существования.

«Поскольку процесс труда,— писал Маркс,— есть лишь процесс между человеком и природой,— его простые элементы остаются одинаковыми для всех общественных форм развития. Но каждая определенная историческая форма этого процесса развивает далее материальные основания и общественные формы его. Достигнув известной ступени зрелости, данная историческая форма сбрасывается и освобождает место для более высокой формы. Наступление такого кризиса проявляется в расширении и углублении противоречий и противоположностей между отношениями распределения,— а следовательно, и определенной исторической формой соответствующих им отношений производства — с одной стороны, и производительными силами, производительной способностью и развитием ее факторов — с другой стороны. Тогда разражается конфликт между материальным развитием производства и его общественной формой»<sup>85</sup>. Революция разрешает этот конфликт.

В античном мире по мере растущего социального расслоения в среде свободных социальный кризис преодолевался различными путями: путем отмены долговой кабалы для собственных граждан, чем открывался путь для развития рабства в его классической форме, т. е. в форме эксплуатации чужеземцев; путем вывода колоний, установления гегемонии или же путем внешней экспансии. До конца существования Римского государства функционировал институт дара, что в известной степени ослабляло социальные противоречия.

Рабовладельческие государства средневековой Европы не могли выйти из растущих социальных проти-

воречий путями, характерными для античного мира. Развитие крупного землевладения и частной собственности приводило к нарушениям старого принципа распределения, особенно в периоды частых голодовок. Для ослабления сословно-классовой борьбы среди свободных и здесь издавались распоряжения правительства о необходимости помочи бедным со стороны богатых, но этого было недостаточно. Все больше практиковалось обращение в рабскую зависимость свободной бедноты за долги<sup>86</sup>. Назревал конфликт между производительными силами и производственными отношениями, выливавшийся в открытые восстания (восстания закабалляемых в государстве франков VIII в., восстания смердов и городской бедноты на Руси, гражданская война в Норвегии). Государственная надстройка выполнила задачу укрепления крупного землевладения не через рабские, а через феодальные формы зависимости, после чего она погибла, так как не смогла переродиться. Начался период феодальной раздробленности.

Таким образом, переход от рабовладельческой к феодальной формации произошел в средневековой Европе в результате социально-политической революции. Вместо классов-сословий рабовладельческого общества появляются классы-сословия феодального общества. Слабо выраженные политические различия в среде свободных на стадии ранней государственности законодательно оформлялись признанием политического господства земельных магнатов<sup>87</sup>. Теоретически проблема социальной революции при переходе от европейского рабства к феодализму решается на основе учения Маркса и Энгельса о племенной форме собственности и ее развитии, ее «расщеплении». Происходило именно расщепление племенной формы собственности, так как земледельческие общины с «коммунистической собственностью» на землю продолжали существовать при рабстве и крепостничестве. В России они существовали «в широком национальном масштабе» во времена Маркса, разумеется, не в своем первоначальном виде, а пройдя «через целый ряд эволюций»<sup>88</sup>.

При феодализме рабовладельческий уклад сохранился, так как в социально-политической революции, о которой идет речь, на социально-экономической почве столкнулись интересы прежде всего свободных. Антигонистические противоречия в среде свободных не могли завершиться полной отменой рабства за долги, как это

произошло в античном мире, так как сформировавшееся крупное землевладение надо было обеспечить рабочими руками и за счет собственного народа. Но основная масса общинников сохраняла природную связь с землей. Поэтому устанавливались феодальные формы зависимости «по земле» от крупного землевладельца, а сами общинники постепенно теряли свободу и полноправие. Переход от рабских к более мягким феодальным формам зависимости совершился по экономическим причинам, а не под влиянием христианства. Беднота, вопреки христианскому учению о милосердии, не получала должного вспомоществования со стороны богатых, особенно в голодные годы. Когда христианство все больше проникало в массы, милосердие к ближнему не срабатывало. На Западе и Востоке незваные гости становились нежелательными на пиру. На Руси в XVI в. законодательно запрещалосьходить на пир незванным гостям<sup>89</sup>.

Известно, что крестьянские восстания эпохи феодализма проходили под религиозным лозунгом. Выступая против феодального гнета, крестьяне не случайно использовали отдельные библейские положения для идеологического оправдания своей борьбы против господ, так как христианские заповеди не соблюдались («Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был господином?»). Крестьяне имели когда-то такое же право на землю, как и феодалы. Они добивались освобождения от эксплуататоров на земле, а не на небе. Восстания крестьян расчищали путь для развития капитализма. Но для того, чтобы выработались сами принципы социального равенства на земле, потребовались тысячелетия человеческой истории. Сформулировать эти принципы «удалось лишь тогда, когда уже существовали буржуазия и пролетариат»<sup>90</sup>, т. е. когда происходил отрыв свободных индивидов от земли. Это было сделано марксизмом.

Христианская идеология не имела никакого отношения и к отмиранию рабства. Поэтому с полным основанием Ф. Энгельс писал: «Христианство совершенно не повинно в постепенном отмирании античного рабства. Оно в течение целых столетий уживалось в Римской империи с рабством и впоследствии никогда не препятствовало работорговле у христиан: ни у германцев на Севере, ни у венецианцев на Средиземном море, ни позднейшей торговле неграми»<sup>91</sup>. Благодаря заложенным в христианстве идеям посмертного воздаяния, монотеизму,

космополитизму, благодаря преодолению этнической замкнутости национальных религий оно пережило общество, в котором возникло, везде отвечая интересам угнетения и эксплуатации.

Существующая в советской науке определенная идеализация роли христианства в судьбах поздней Римской империи и в истории феодализма в средневековой Европе объясняется, на наш взгляд, тем, что исследователи исходят из традиционного, но не доказанного представления, идущего по существу из прошлой буржуазной науки, о том, что с падением Рима закончилась история рабства. При этом проблема социальной революции при переходе от рабства к феодализму решается в советской науке по-разному.

Е. М. Штаерман и В. И. Кузицин считают, что социальная революция, отделившая рабство от феодализма, происходила в период поздней Римской империи и выражалась в разнообразных социальных противоречиях, развивавшихся на основе антагонизма между рабами и рабовладельцами. «...Классовая борьба рабов в ее различных формах обусловила невозможность дальнейшего развития экономики рабовладельческого способа производства и его упадок, неизбежность его гибели»<sup>92</sup>. В революционный процесс они включают появление христианства, в котором якобы содержался «протест против идеологического порабощения, против активного участия в делах, шедших на пользу господ и патронов», а также «изменение отношений собственности (перестала существовать античная форма собственности)»<sup>93</sup>.

Мы уже видели, что христианская мораль нисколько не мешала развитию рабства; наоборот, она консервировала его. Развернувшаяся борьба в период поздней Римской империи не могла перерасти ни в длительную, ни в кратковременную социальную революцию уже потому, что в среде борющихся группировок язычников и христиан, ариан и представителей ортодоксального христианства, всевозможных ересей оказывались рабы и рабовладельцы, богатые и бедные. Борьба рабов против рабовладельцев не могла подорвать устои рабовладельческого общества, так как рабы не имели права на землю, с чем была связана вся система производства раннеклассовых обществ, в том числе и при античной форме собственности, являющейся разновидностью племенной. Не случайно Маркс писал, что «в Древнем Риме

классовая борьба происходила лишь внутри привилегированного меньшинства, между свободными богачами и свободными бедняками, тогда как огромная производительная масса населения, рабы, служила лишь пассивным пьедесталом для этих борцов»<sup>94</sup>. В. И. Кузицин же пишет: «К. Маркс совершенно недвусмысленно говорит, что основной классовый антагонизм рабы — рабовладельцы был пьедесталом, т. е. почвой, основой, на которой развивались все социальные конфликты в Древнем Риме»<sup>95</sup>.

Таким образом, В. И. Кузицин и Е. М. Штаерман фактически отстаивают идею о решающей роли классовой борьбы между рабами и рабовладельцами в рабовладельческом обществе, зафиксированную в свое время в «Кратком курсе истории КПСС». Всячески подчеркивая, что в период поздней Римской империи рабовладельческий способ производства исчерпал свои возможности, они не дают ответа на вопрос, почему же рабовладельческий уклад хозяйства продолжал существовать после падения Рима вплоть до эпохи капитализма?

Другие историки отсчет социальной революции, отделившей рабовладение от феодализма, ведут со временем смещения в 476 г. последнего римского императора варварами, т. е. начало ее связывают с военно-политическим фактором и стремятся решить проблему в рамках концепции синтеза<sup>96</sup>. Они ориентируются на выделение А. И. Неусыхиным «дофеодального», «переходного» периода от рабства к феодализму, который исследователь связывал с варварскими королевствами и не этнес ни к какой формации<sup>97</sup>. А. И. Неусыхин не находил феодализма в обществе варварских королевств, но причислить данное общество к рабовладельческой формации ему, очевидно, помешало то же традиционное представление, что с падением Рима заканчивается эпоха рабства. Поэтому он, как и некоторые другие современные исследователи, не считал рабов классом варварских королевств<sup>98</sup>.

Специалисты по Древней Руси вопрос о социальной революции при переходе от первобытнообщинного строя к феодализму не ставили. Решающее значение в формировании феодализма придавалось (да и до сих пор многие так считают) употреблению железных орудий труда, что привело к появлению сельской общины-марики и к феодализму. Однако известно, что железные ору-

дия труда использовали и народы античного мира, но общественный строй у них сформировался рабовладельческий. Принимая во внимание выделение А. И. Неусыхиным «переходного» периода в истории Западной Европы, ленинградская группа ученых выдвинула положение о длительном переходном периоде от первобытно-общинного и рабовладельческого строя к феодализму в истории Византии и Древней Руси. И. Я. Фроянов и А. Ю. Дворниченко связывают формирование феодализма с возникновением городов-государств и считают, что до середины XII в. на Руси вообще не было «сложившихся антагонистических классов» и государства<sup>99</sup>. Эту точку зрения поддерживает Ю. В. Кривошеев, который в социальной борьбе XI в. на почве имущественных интересов не видит признаков классовой борьбы внутри свободных<sup>100</sup>. Таким образом, и эти авторы не считают рабов классом и не находят сословно-классового деления древнерусского общества, что представляется нам неверным. Они стремятся на основе анализа политических событий выявить городскую общинную организацию, что является плодотворным и заслуживает внимания. Но, по существу, остается в стороне анализ общественного производства и зависящий от него общественной структуры. Поэтому их вывод о том, что до середины XII в. на Руси не было классов и государства, является недоказанным, да и находится в явном противоречии с фактами. Одним из признаков государственной организации является наличие в Киевской Руси наследственной власти. Во всех древних и средневековых раннеклассовых обществах племенная форма собственности порождала сословно-классовую структуру рабовладельческого, а не феодального общества. Везде было деление общества на рабов и свободных, и это деление зависело от экономического положения, связанного с правом владеть землей, о чем мы уже говорили. Следовательно, формировались классы-сословия рабов и свободных. Эта изначальная структура в среде свободных дополнялась разницей в имущественном отношении. Были отличия и в положении рабов, которые зависели от воли господина.

С точки зрения особенностей производства при племенной форме собственности **количество рабов** для определения формационной принадлежности общества **не имеет принципиального значения**. Основу производства везде составляла община. Общинное производство как

бы маскировалось рабством, а при феодализме — крепостничеством. При появлении зависимости «по земле» от крупного землевладельца сформировалось поместье как форма феодального производства. Было и мелкое крестьянское хозяйство, которое на первых порах не оторвалось от общины, но оно теперь зависело не столько от общины, сколько от крупного землевладельца.

Мы поддерживаем высказывавшееся в литературе мнение о возможности первую антагонистическую форму называть общинно-рабовладельческой, но тогда есть основания и вторую антагонистическую форму называть феодально-общинной, так как общины сохранились вплоть до эпохи капитализма<sup>101</sup>. До этого времени сохранялось и рабство. Чем же объясняется сохранение класса-сословия рабов до эпохи капитализма?

По мнению Маркса, переход к капитализму был связан с отрывом производителя от земли<sup>102</sup>. Очевидно, в условиях дальнейшего разделения труда, развития ремесла и торговли при сохранявшейся природной связи с землей создавался дефицит рабочих рук, что и обусловило функционирование рабовладельческого уклада. С отрывом производителя от земли формировались классы бессословные, что, в свою очередь, сказалось на характере движущих сил социальной революции при переходе от феодализма к капитализму.

Выделение длительных переходных периодов от рабства к феодализму, исчисляемых сотнями лет, при отсутствии феодализма и наличии рабства, на наш взгляд, неправомерно. Переходный период — это переход количественных изменений в качественные; он совершается в результате революции.

Для раннеклассовых обществ, в частности для России, налог (полюдье) не может рассматриваться в качестве признака феодализма. Он является во все времена экономической основой государственной машины и ничем более<sup>103</sup>. Налог является одной из форм распределения. С точки зрения марксистского учения брать за основу распределение при оценке формационной принадлежности общества будет ошибкой<sup>104</sup>. Изменения в распределении по мере развития производства являются прежде всего признаком формирования новых классов<sup>105</sup>.

Таким образом, не в христианстве заложен ключ к проблеме исчезновения рабства и развития феодализма, а в характере производства. Прочную основу для

языческих представлений составляла общинная производственная деятельность людей, обусловленная племенной формой собственности. Здесь вырабатывались гуманизм и милосердие к ближнему, формировалась человеческая мораль, заимствованная христианством. Культурная преемственность имела место во все времена человеческой истории. Эта преемственность всегда осуществлялась в результате практической, производственной деятельности, связи между людьми.

Внимание исследователей к охарактеризованной Марксом и Энгельсом племенной форме собственности поможет, по нашему мнению, решить многие спорные вопросы древних и средневековых раннеклассовых обществ и определить истинное место и роль христианства в истории Рима и средневековой Европы. Большие трудности вызывает, конечно, то, что до сих пор отсутствует разработанная марксистская политэкономия докапиталистического общества, чему в немалой степени препятствовало издание в свое время сталинского «Краткого курса истории КПСС», к догмам которого предписывалось подходить как к священному писанию.

Мы не ставим своей задачей подробный анализ проблем политэкономии добуржуазного общества. Отметим лишь, что основой рабовладельческих производственных отношений в сталинской трактовке считалась собственность рабовладельца на средства производства и на раба, которого рабовладелец мог продать, купить, убить и т. п. В данном понимании сущности производственных отношений при первой антагонистической формации исключались такие существенные признаки общественного производства, как нерасчлененное единство свободных индивидов — членов определенных коллективов — и земли. Считалось, что эксплуатация рабов строилась на внеэкономическом принуждении, в то время как согласно материалистической теории Маркса это так называемое внеэкономическое принуждение имело вполне экономическую основу. Возникновение системы рабства объясняется всеобщей связью свободных индивидов «по земле», т. е. той формой собственности, которую Маркс сводил «к отношению к условиям производства» — к земле<sup>106</sup>.

Маркс писал об азиатском и античном способах производства, а не о «рабовладельческом», как это принято считать согласно установкам «Краткого курса...». При племенной форме собственности главным было воспро-

изводство общины индивидов. Воспроизведение самой общины может совершаться на различных уровнях рабства: «от патриархальной системы, рассчитанной преимущественно на собственное потребление, до собственно плантаторской системы, работающей на мировой рынок...»<sup>107</sup>. Согласно работам Маркса при различных формах рабства сохранялось господство естественных условий труда, т. е. нерасчлененное единство общины и земли, составлявших основу, которая маскировалась рабством (а дальше и крепостничеством). Даже в «античных городских общинах сама община с ее условиями выступает как базис производства, а воспроизведение общины — как конечная цель производства»<sup>108</sup>.

Особенности производства и распределения при племенной форме собственности были основой, на которой формировалась мораль милосердия в рабовладельческом обществе, проникшая в христианство. Определенные признаки производства и распределения, видоизменяясь, переходили в сельские общины, через которые в феодальное общество переносился только «осколок» родоплеменного строя. Общины с коллективной собственностью на землю в шаржированном виде дошли и до эпохи капитализма.

Мы отмечали, что на стадии рабства и в последующем развитии происходило сужение круга лиц, связанных институтом дара. Часть нищенствующих с распространением христианства направлялась в монастыри. В период средневековья, по исследованиям французского историка М. Молла, в нищенстве наблюдаются две стороны: социальная, как следствие развития производства, и духовная<sup>109</sup>. В духовном пищепитстве особенно явственно сказывалось христианское влияние, которое сыграло глубоко реакционную, а не прогрессивную роль. Овладевая массами, идея аскетизма дала обществу огромное количество нищенствующих «во Христе», тот мертвый балласт, который сдерживал развитие производительных сил и наряду с другими факторами повлиял на упадок материального производства по сравнению с языческой античностью, а затем вызвал новое «кровопускание» во времена крестовых походов.

Исследования этнографов заставляют признать, что и в условиях господства христианского богословия питательной почвой гуманизма была практическая деятельность людей. Этнографы выявляют глубинную связь календарных народных праздников и обрядов пародов

Европы с сельским хозяйством. Эти праздники дожили до XIX—XX веков. У многих европейских народов сохраняются следы даже доземледельческого — скотоводческого хозяйства. С. А. Токарев отмечал, что «все они имеют общий смысл и одну цель — в первую очередь обеспечить хороший урожай хлебов и других сельскохозяйственных культур, приплод скота, а также удачу во всех делах»<sup>110</sup>. Сохранялась древняя языческая основа праздника — устройство сельских трапез, во время которых мясо убитых животных распределялось между бедняками села<sup>111</sup>. Таким образом в народе соблюдались обычай гостеприимства и взаимопомощи. Это заставляет усомниться в приоритете христианства в функционировании милосердия в народе. «Не будучи в силах искоренить до конца старые ритуалы и верования, церковь шла на компромисс: старинные обряды, праздники были допущены, но приурочены к датам церковного календаря, к дням памяти святых (кто бы ни были эти святые — реальные исторические личности или мифологические образы)»<sup>112</sup>.

Советский философ М. И. Шахнович блестяще показал полную несостоятельность попыток приписать библейскому священному писанию способность искоренять зло и несправедливость, ложь и лицемерие. Священное писание всегда лицемерно использовалось в экономических и политических интересах эксплуататоров. На Руси первый полный рукописный церковнославянский перевод Библии появился только в 1449 г. В стариину говорили: «Грех простым людям чести (читать.—Ред.) Евангелие»<sup>113</sup>. В XVIII веке, пишет М. И. Шахнович, святейший синод предупреждал священников, чтобы они избегали всего того, что может смущать верующих, так как простой народ, видя множество разностей и несходства, мог подумать: «Бог весть кому и верить»<sup>114</sup>. Богословы признавали, что само понятие «сознание» идет из языческого мира, а не из уст евангелистов, писали о тщетности попыток искать в пророческих книгах идеи социализма<sup>115</sup>. И только в наши дни, когда усилилась борьба за подлинный социализм на земле, реакционные буржуазные идеологии пытаются «подновить» марксизм идеями раннего христианства. Но вместе с тем и в современной зарубежной науке появились мнения о бесплодности пропаганды христианства, ибо оно за 2000-летнее свое существование не спасло человечество от бесчисленных преступлений и

бед. Очевидно, в силу своей сложности и противоречивости современный мир сам дает почву для христианства. В этой религии содержатся, с одной стороны, заимствованные из языческой морали общечеловеческие добродетели, которые сформировались на базе трудовой деятельности людей, с другой — догмы, оправдывающие угнетение и эксплуатацию. Поэтому христианство удивительным образом на протяжении всей своей истории приспосабливалось к любой форме социально-экономической системы, к любому политическому режиму.

Мы не ставили перед собой цели ответить на вопрос: почему на базе племенной формы собственности распределение, имевшее место во всех раннеклассовых обществах древности и средневековья, приобрело такое разнообразие? Действительно, почему на Востоке огромные богатства сосредоточивались в дворцовом и храмовом хозяйствах, а в Древнем Риме — в руках частных лиц? (Известно, например, что знаменитый римский спекулянт Марк Красс после подавления восстания Спартака во время своего консульства в 70 г. до н. э. на свои средства устроил грандиозный пир на 10 тысяч столов и раздал римскому народу хлеба на три месяца вперед.) Почему в средневековой Европе на западе раздачами славилось рыцарство, а в Древней Руси по признаку «нищелюбия» оценивалось достоинство князя и т. д. Здесь можно лишь отметить, что своеобразие распределения зависело от особенностей общинного производства в конкретной этносоциальной общности. Но так как цель общинного производства при племенной форме собственности везде была одинаковой, то в совокупности с языческими верованиями это обусловило сходное поведение людей, их образ мышления и отношение к богатству. В условиях нерасчененного единства человека как члена определенного коллектива и земли до определенного времени имелась неразличичность в представлениях людей частного и публичного, частного и государственного, что отчетливо проявлялось в формах распределения.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

---

Подводя итоги, хотелось бы обратить внимание читателей на то главное, ради чего была написана книга. Прежде всего это вывод о несостоительности утверждений о том, что христианство родилось в условиях кризиса и упадка древних обществ или в период складывания феодальных отношений и раннефеодальных государств. На самом деле оно получило распространение в Римской средиземноморской рабовладельческой державе в пору ее расцвета.

Основным содержанием дохристианской религии было обожествление природы, возникшее на базе логически-эмоционального восприятия окружающего мира. В отношениях между людьми нравственным считалось то, что соответствовало нуждам родоплеменных коллективов. С формированием классового общества и государства в языческие религии вносились изменения. Появились главные боги, олицетворявшие грозные силы природы. Мировые, или «вторичные», религии возникли в условиях обострения социальных противоречий внутри общества, поэтому на первый план выдвинулась задача найти решение социальных проблем. Их решение возможно было только путем воздействия на психику. Логически-эмоциональное познание мира дополнилось безусловной верой в единого всевышнего богатворца, и эта вера становилась догмой для достижения «гармонии мира».

В средневековой Европе христианство насаждалось сверху в интересах господствующих классов. Милосердие и человеколюбие, проникшие в христианство, сформировались в социальных общностях, связанных племенной формой собственности. Этот гуманизм был составной частью дохристианской морали. Христианство не ставило и не могло ставить своей целью достижение социального равенства, потому что тогда для этого не созрели экономические условия. Оно оправдывало рабство, проповедовало непротивление злу, аскетизм и смирение, объявляло страдания угодными Богу, а избавление от них обещало в потустороннем мире, а не на зем-

ле, что в условиях классового гнета соответствовало интересам эксплуататоров. Христианская идеология не имела никакого отношения ни к отмиранию рабства, ни к формированию феодализма. Милосердие и человеколюбие в той или иной форме сохранялись и сохраняются в обществе не благодаря христианству, а благодаря общественному характеру производственной деятельности людей. Более того, именно потому, что эта деятельность была рассредоточена по различным общинам, связанным племенной формой собственности, языческая религия весьма медленно уступала христианству как в период поздней Империи, так и во времена раннего средневековья.

Но христианство было новой религией. Оно преодолело национальную ограниченность языческих религий, упростило отправление культа. И в этом его относительная прогрессивность.

Ф. Энгельс сравнивал историю раннего христианства с историей социализма, видя в них эпохальные явления. Если первоначальное христианство, вступив в борьбу с всесильным миром угнетения, нашло иллюзорное освобождение от эксплуатации в надежде на лучшее будущее после смерти, то социализм ведет к борьбе за социальное равенство и справедливость в реальной жизни на земле. Поэтому-то со временем возникновения марксизма эксплуататоры выступают против сформированных Марксом и Энгельсом принципов социального равенства, стремятся подновить марксизм в духе раннего христианства, ничего общего не имеющего с подлинным социализмом. Христианство — это религиозная догма, марксизм — научная философия, являющаяся руководством в борьбе за социальную справедливость.

Марксизм изначально исходил из необходимости опоры на науку и превращения самой философии в науку. Однако в годы сталинизма и застоя этот важный методологический принцип был нарушен. В атеизме, как и во всей философии, процветали скоморохия и талмудизм. Много вреда принесли спекуляции на высказываниях Ф. Энгельса и В. И. Ленина о революционно-демократическом духе первоначального христианства и основанные на них попытки доказать революционную роль христианства в подрыве основ рабовладельческого общества. Все это породило мнение о якобы близких позициях марксизма и религии и нанесло вред

самой идеи социализма. В то же время непонимание сущности марксистско-ленинского учения о религии привело к бессмысличному ущемлению прав верующих и к варварскому уничтожению памятников архитектуры и искусства.

Сейчас, когда мы развернули борьбу за сохранение духовных ценностей и культурных традиций народа, очень важно не повторить ошибок прошлого, выработать правильную политику по отношению к религии и верующим. И начинать здесь надо с пересмотра некоторых наших взглядов на историческую роль и значение христианства. Именно это и попытался сделать автор.

### Введение

- <sup>1</sup> Так, богослов В. Никитин, опираясь на работы советских историков, пришел к заключению, что «непосредственно от патриархально-родовой формации, минуя рабовладельческий строй, восточные славяне пришли к феодальному. Этот процесс, проходивший на огромной территории в течении VII—IX вв., был в значительной мере облегчен и ускорен благодаря принятию христианства» (Никитин В. Православие в Киевской Руси // Журн. Московской патриархии. 1983. № 1. С. 12—13). См. также Никитин В. Слава и щит Руси // Богослов. труды. 1984. № 25. С. 282—283.
- <sup>2</sup> История древнего мира/Под ред. Ю. С. Крушка. Ч. 2. М., 1971. С. 396; История древнего мира/Под ред. А. Г. Бокштана. Ч. 2. М., 1982. С. 379—380.
- <sup>3</sup> Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1975. С. 293—294; 1977. С. 301—302.
- <sup>4</sup> История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 1. М., 1985. С. 560.
- <sup>5</sup> Штаерман Е. М. Античное общество. Модернизация истории и исторические аналогии // Проблемы истории докапиталистических обществ. Кн. 1. М., 1968. С. 645—646.
- <sup>6</sup> История древнего мира/Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. Т. 3. М., 1983. С. 7.
- <sup>7</sup> История политических и правовых учений. Древний мир/Под. ред. В. С. Нерсесянца. М., 1985. С. 330—333, 336.
- <sup>8</sup> Там же. С. 318.
- <sup>9</sup> Ипатов А. Н. Православие и русская культура. М., 1985. С. 27.
- <sup>10</sup> Раушенбах Б. Сквозь глубь веков // Коммунист. 1987. № 12. С. 103; Уkolova B. I. Роль античного наследия в формировании культуры раннего средневековья в Западной Европе (конец V — первая половина VII вв.): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1987. С. 44; Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 13.
- <sup>11</sup> Клибанов А., Митрохин Л. История и религия // Коммунист. 1987. № 12. С. 94.
- <sup>12</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 232.

### Социально-экономические корни раннего христианства

- <sup>1</sup> Настольная книга атеиста. М., 1987. С. 54.
- <sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. 2-е изд. Соч. Т. 7. С. 211.
- <sup>3</sup> Там же. Т. 21. С. 175.
- <sup>4</sup> Там же. Т. 19. С. 306—314; Т. 22. С. 465—492.
- <sup>5</sup> Там же. Т. 4. С. 204.

- <sup>6</sup> История Древнего Рима/Под ред. В. И. Кузищина. М., 1981. С. 4.
- <sup>7</sup> Робертсон В. История государствования Карла V. М., 1839. Т. 1. С. 2—16.
- <sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 110; Т. 4. С. 204—205; Т. 7. С. 211.
- <sup>9</sup> Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 102.
- <sup>10</sup> Гиббон Эд. История упадка и разрушения Римской империи. М., 1884. Т. 4. С. 429.
- <sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 74; Т. 20. С. 188; Т. 21. С. 153—154.
- <sup>12</sup> Там же. Т. 21. С. 154.
- <sup>13</sup> Подробнее см.: Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации в средневековой Европе (Опыт историко-теоретического исследования на материале варварских королевств Западной Европы и Древней Руси). Мн., 1982. С. 6—29.
- <sup>14</sup> Первоначально Маркс считал, что семья развились в род, затем пришел к обратному выводу (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 364, примеч. 50а).
- <sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 20.
- <sup>16</sup> Там же. Т. 3. С. 20.
- <sup>17</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 487.
- <sup>18</sup> Там же. С. 462—476.
- <sup>19</sup> Там же. С. 471.
- <sup>20</sup> Там же. Т. 19. С. 403, 417.
- <sup>21</sup> Там же. Т. 32. С. 36.
- <sup>22</sup> Там же. Т. 13. С. 20.
- <sup>23</sup> Там же. Т. 4. С. 424; Т. 20. С. 180.
- <sup>24</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 474. О ранних этапах развития земледельческой общины см.: История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 352, 373; Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. М., 1986. С. 249—259.
- <sup>25</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 462, 479, 481.
- <sup>26</sup> Там же. Т. 13. С. 20.
- <sup>27</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 485.
- <sup>28</sup> Там же. Т. 45. С. 265.
- <sup>29</sup> Там же. Т. 19. С. 330, 403.
- <sup>30</sup> Там же. Т. 45. С. 301.
- <sup>31</sup> Там же. Т. 19. С. 419.
- <sup>32</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 474.
- <sup>33</sup> Там же. Т. 13. С. 20.
- <sup>34</sup> Там же. Т. 19. С. 404.
- <sup>35</sup> Там же. Т. 3. С. 31.
- <sup>36</sup> Там же. Т. 45. С. 330.
- <sup>37</sup> Там же. С. 422.
- <sup>38</sup> Там же. Т. 37. С. 417.
- <sup>39</sup> Там же. Т. 19. С. 226; Т. 20. С. 183—185. Подробнее о классообразовании и формах распределения см.: История первобытного общества. Эпоха классообразования. М., 1988. С. 145—155.
- <sup>40</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Т. 3. С. 66.
- <sup>41</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 487.
- <sup>42</sup> Там же. Т. 19. С. 496.

- <sup>43</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 462.
- <sup>44</sup> Там же. Т. 25, ч. 2. С. 399. Более подробно о цели античного производства на материале Греции см.: *Андреев В. Н. К. Маркс о цели античного производства и афинская экономика V — IV вв. до н. э.* // Вестн. древн. истории. 1983. № 4. С. 3—31.
- <sup>45</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 404.
- <sup>46</sup> *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970. С. 152—184; Он же. Свободное крестьянство феодальной Норвегии. М., 1967. С. 14.
- <sup>47</sup> *Штаерман Е. М.* О некоторых проблемах истории рабства в период поздней Римской республики // Проблемы социально-экономической истории древнего мира. М.; Л., 1963. С. 345.
- <sup>48</sup> История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1. М., 1983. С. 380—381; Ч. 2. М., 1988. С. 472—473.
- <sup>49</sup> *Штаерман Е. М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978. С. 37—38, 97, 216; *Серени Эм.* Сельская община и ее границы в древней Лигурии // Вестн. древн. истории. 1956. № 4. С. 25—45.
- <sup>50</sup> *Штаерман Е. М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. С. 93—94.
- <sup>51</sup> Там же. С. 21; *Штаерман Е. М.* Римская собственность на землю // Вестн. древн. истории. 1974. № 3. С. 13—36.
- <sup>52</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. С. 21.
- <sup>53</sup> *Штаерман Е. М.* Древний Рим: проблемы экономического развития. С. 97.
- <sup>54</sup> *Немировский И. А.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964; *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987; Культура Древнего Рима. Т. 1. М., 1985. С. 106—144.
- <sup>55</sup> Культура Древнего Рима. Т. 1. С. 116.
- <sup>56</sup> Там же. С. 131.
- <sup>57</sup> Там же. С. 123.
- <sup>58</sup> *Штаерман Е. М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961. С. 105—133; Культура Древнего Рима. Т. 1. С. 207—208.
- <sup>59</sup> Культура Древнего Рима. Т. 1. С. 98—99.
- <sup>60</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 21. С. 313.
- <sup>61</sup> Там же. Т. 22. С. 483.
- <sup>62</sup> Там же. Т. 21. С. 313.
- <sup>63</sup> *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого моря. М., 1960; *Лившиц Г. М.* Кумранские рукописи и их историческое значение. Мн., 1959; Он же. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Мн., 1967.
- <sup>64</sup> *Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1983. С. 69—70.
- <sup>65</sup> Там же. С. 75.
- <sup>66</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 480—486.
- <sup>67</sup> Там же. С. 483.
- <sup>68</sup> Там же.
- <sup>69</sup> *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. М., 1959. С. 191.
- <sup>70</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 314.
- <sup>71</sup> Там же. Т. 20. С. 636.
- <sup>72</sup> Там же. Т. 22. С. 467.
- <sup>73</sup> Там же. Т. 20. С. 105.

- <sup>74</sup> Удальцова З. В. Эволюция понятий «историческое время» и «пространство» при переходе от античности к средневековью // Формации и социально-классовые структуры. М., 1985. С. 40.
- <sup>75</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антигностической формации... С. 72—92; Контеев А. В. О времени прикрепления сельских рабов к имению в Римской империи // Вестн. древн. истории. 1988. № 3. С. 30—50.
- <sup>76</sup> Культура Древнего Рима. Т. 2. М., 1985. С. 182—199, 201, 288.
- <sup>77</sup> Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 1. М., 1983. С. 203, 210; Ч. 2. М., 1988. С. 342, 373.
- <sup>78</sup> Культура Древнего Рима. Т. 1. С. 45; Мамина О. Н. Понятия «*negotium*» и «*oīum*» в сочинениях Сидония Аполлинария // Античная и средневековая идеология. Свердловск, 1984. С. 66—79.
- <sup>79</sup> Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. С. 182—183. Об истоках христианских идей см. также: Шахнович М. И. Библия в современной борьбе идей. Л., 1988.
- <sup>80</sup> Культура Древнего Рима. Т. 1. С. 198.
- <sup>81</sup> Донини А. Люди, идолы, боги/Пер. с итал. М., 1962. С. 182.
- <sup>82</sup> Культура Древнего Рима. Т. 1. С. 45; Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987. С. 67.
- <sup>83</sup> Штаерман Е. М. Античное общество. Модернизация истории и исторические аналогии // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. С. 645—646.
- <sup>84</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 313.
- <sup>85</sup> Там же. Т. 22. С. 483.
- <sup>86</sup> Там же. Т. 21. С. 149.
- <sup>87</sup> Там же. Т. 19. С. 312—313.
- <sup>88</sup> Свенцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. М., 1980. С. 111.
- <sup>89</sup> Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. С. 173.
- <sup>90</sup> Культура Древнего Рима. Т. 2. С. 233.
- <sup>91</sup> Там же. Т. 1. С. 197.
- <sup>92</sup> Клибанов А., Митрохин Л. История и религия // Коммунист. 1987. № 12. С. 94.
- <sup>93</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 636.
- <sup>94</sup> Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 13.
- <sup>95</sup> Церковная история Феодорита, епископа Кирского. Спб., 1852. С. 251 (IV, 10).
- <sup>96</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 310.
- <sup>97</sup> Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954. С. 256—257.
- <sup>98</sup> Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонийского. М., 1914. С. 169 (VII, XII).
- <sup>99</sup> Ранович А. Б. О раннем христианстве. М., 1959.
- <sup>100</sup> Tertul. Apol. XXVII, I; XLII.
- <sup>101</sup> Евсевий Памфил. Сочинения. Т. 1. Спб., 1853. С. 464 (VII, XVII).
- <sup>102</sup> Там же. С. 527 (X, V).
- <sup>103</sup> Там же. С. 535 (X, VII).
- <sup>104</sup> Клибанов А., Митрохин Л. История и религия. С. 94.

- <sup>105</sup> Луццатто Дж. Экономическая история Италии. М., 1954. С. 146.
- <sup>106</sup> Блок М. А. Характерные черты французской аграрной истории. М., 1957. С. 41.
- <sup>107</sup> Cod. Theod. V, 17, 1.
- <sup>108</sup> Корсунский А. Р. О положении рабов, колонов и вольноотпущенников в Западной Римской империи (IV—V вв.) // Вестн. древн. истории. 1980. № 2. С. 65—66.
- <sup>109</sup> Либаний. Речи. Казань. 1912. Т. 1. С. 157—171; 1916. Т. 2. С. 139—141.
- <sup>110</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.
- <sup>111</sup> Salv. De gub. Dei. XI, 1, 29.
- <sup>112</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 110.
- <sup>113</sup> Кац А. Христианство и рабство. М., 1927; Ранович А. Б. О раннем христианстве. С. 191; Ковалев С. И. Основные вопросы происхождения христианства. М.; Л., 1964. С. 22; Виннер Р. Ю. Рим и раннее христианство. С. 261; Донини А. Люди, идолы, боги. С. 256; Козик Л. З. Социальные основы христианского сектантства II — III вв. Казань, 1966. С. 162.
- <sup>114</sup> Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1979. С. 506.
- <sup>115</sup> Культура Древнего Рима. Т. 2. С. 323—329.
- <sup>116</sup> Буасье Г. Падение язычества. М., 1882. С. 392—396.
- <sup>117</sup> Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи.
- <sup>118</sup> Кац А. Христианство и рабство. С. 34.
- <sup>119</sup> Tertul. Apol. XXX, 8.
- <sup>120</sup> Свенцицкая И. С. От общины к церкви. М., 1985. С. 164.
- <sup>121</sup> Свенцицкая И. С. Тайные писания первых христиан. М., 1980. С. 49.
- <sup>122</sup> Творения Блаженного Феодорита, епископа Кирского. Ч. 5. М., 1857. С. 276—288.
- <sup>123</sup> История древнего мира/Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. Т. 3. С. 264.
- <sup>124</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 636—637.
- <sup>125</sup> Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 291.
- <sup>126</sup> Seneca. Ad Lucilium. 4, 47.
- <sup>127</sup> История древнего мира/Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. Т. 3. С. 7—8.
- <sup>128</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 89.
- <sup>129</sup> Нахов И. М. Философия киников. М., 1982. С. 38.
- <sup>130</sup> Страбон. География. М., 1964. С. 604—605 (XIV, 38).
- <sup>131</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 82. Об утопиях эпохи эллинизма см.: История социалистических учений. М., 1986. С. 266—281.
- <sup>132</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 475.
- <sup>133</sup> Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. 2. М., 1963. С. 242.
- <sup>134</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 204—205.
- <sup>135</sup> Att. Marc. XXII, 5, 4.
- <sup>136</sup> Свенцицкая И. С. От общины к церкви. С. 222.
- <sup>137</sup> Крывелев И. А. Библия: историко-критический анализ. М., 1982. С. 138.

## Роль и место христианства в раннеклассовых государствах средневековой Европы

- <sup>1</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 30—31, 32—72.
- <sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 62.
- <sup>3</sup> Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- <sup>4</sup> Tac. Germ. 39.
- <sup>5</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 34—35.
- <sup>6</sup> Там же. С. 51.
- <sup>7</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 172.
- <sup>8</sup> Там же. Т. 13. С. 20.
- <sup>9</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 38, 192—193; Она же. Классовый и политический характер нищеты древнерусских князей // Вопр. истории. Вып. 2. Мн., 1975. С. 22—30.
- <sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 138—140.
- <sup>11</sup> Бессмертный Ю. Л. К демографическому изучению французской деревни IX в. // Сов. этнография. 1981. № 2. С. 57; Ястrebицкая А. Л. Семья в средневековом городе // Вопр. истории. 1985. № 8; Блонин В. А. К вопросу о типологии крестьянской семьи во французской деревне IX в. // Средние века. 1988. № 51. С. 222—237.
- <sup>12</sup> Мавродин В. В., Фроянов И. Я. Ф. Энгельс об основных этапах развития родоплеменного строя и вопрос возникновения городов на Руси // Вестн. Ленинград. ун-та. Л., 1974. № 20.
- <sup>13</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 141—142, 167—168.
- <sup>14</sup> Там же. С. 94—98.
- <sup>15</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 169.
- <sup>16</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 102—118.
- <sup>17</sup> Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 255.
- <sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 35. С. 107.
- <sup>19</sup> Крывелев И. А. История религий. Т. 1. М., 1975. С. 335.
- <sup>20</sup> Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений средневековья в современной буржуазной историографии: Реф. сб. М., 1980. С. 51.
- <sup>21</sup> Повесть временных лет. С. 236.
- <sup>22</sup> Там же. С. 274.
- <sup>23</sup> Там же. С. 258.
- <sup>24</sup> Там же. С. 275.
- <sup>25</sup> Там же. С. 279.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Там же. С. 280.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Раушенбах Б. Сквозь глубь веков. С. 102.
- <sup>30</sup> Там же. С. 103.
- <sup>31</sup> Клибанов А., Митрохин Л. История и религия. С. 97.
- <sup>32</sup> Уkolova B. I. Роль античного наследия в формировании культуры раннего средневековья в Западной Европе. С. 44.
- <sup>33</sup> Общая история европейской культуры. История Франции в раннее средневековье. Т. 7. Спб., 1913. С. 283, 294.

- <sup>34</sup> Модестов В. И. Провансальская поэзия // Библиотека для чтения. Спб., 1858. Т. 151. С. 30—31.
- <sup>35</sup> Культура Древнего Рима. Т. 2. С. 238—239.
- <sup>36</sup> Там же. С. 325—327.
- <sup>37</sup> Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры... С. 57—65, 77.
- <sup>38</sup> Гуревич А. Я. Народная культура раннего средневековья в зеркале «Покаянных книг» // Средние века. 1973. Вып. 37. С. 36.
- <sup>39</sup> Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры... С. 57—65, 134.
- <sup>40</sup> Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 110—121.
- <sup>41</sup> Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. Спб., 1914. С. 306.
- <sup>42</sup> Рыбаков Б. А. О двух культурах русского феодализма // Ленинские идеи в изучении истории первобытного общества, рабовладения и феодализма. М., 1970. С. 32; Он же. Язычество Древней Руси. М., 1988.
- <sup>43</sup> Повесть временных лет. С. 114.
- <sup>44</sup> Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. С. 127—266.
- <sup>45</sup> Крывелев И. А. История религий. Т. 1. С. 344—345.
- <sup>46</sup> Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 13, 17—18.
- <sup>47</sup> Там же. С. 206, 267.
- <sup>48</sup> Становление и развитие раннеклассовых обществ. Л., 1986. С. 238, 295; Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю. Города-государства Древней Руси. Л., 1988.
- <sup>49</sup> История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 1. С. 560.
- <sup>50</sup> История Киева. Т. 1. Киев, 1982.
- <sup>51</sup> Салическая Правда. М., 1950.
- <sup>52</sup> Там же. Титул XLVII.
- <sup>53</sup> Там же. С. 86.
- <sup>54</sup> Там же. С. 87.
- <sup>55</sup> Подробнее о рабстве в варварских королевствах см.: Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 141—168.
- <sup>56</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 497.
- <sup>57</sup> Удальцова З. В., Гутнова Е. В. Генезис феодализма в странах Европы // XIII Международный конгресс исторических наук. М., 1973. Т. 1, ч. 4. С. 6, 10; Мильская Л. Т. Некоторые проблемы формирования крестьянства раннефеодальной Германии // Средние века. 1976. Вып. 40. С. 37—47.
- <sup>58</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 206.
- <sup>59</sup> Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. Л., 1932. С. 47.
- <sup>60</sup> Патерик Киево-Печерского монастыря. Спб., 1911. С. 40.
- <sup>61</sup> Новгородская III летопись. Спб., 1841. С. 212.
- <sup>62</sup> Dzieje starożytnie narodu Litewskiego przez Teodora Narbutta. Wilno, 1838. Т. 3. S. 273; Друцк // Энцикл. словарь/Изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. Т. 11. Спб., 1898.
- <sup>63</sup> Яковлев В. А. Холопы и холопство в Московском государстве XVII в. М.; Л., 1943; Воробьев В. И. Изживалось ли холопство в поместьях Северо-Западной России середины XVII — начала XVIII в. // История СССР. 1983. № 4. С. 113—124.

- <sup>64</sup> История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 2. М., 1986. С. 162.
- <sup>65</sup> Патерик Киево-Печерского монастыря. С. 17, 40; *Вакулина Е. Н.* Известия Киево-Печерского монастыря о Древней Руси // Вопр. истории. 1986. № 9. С. 174—178.
- <sup>66</sup> История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 1. С. 200—201.
- <sup>67</sup> Техника в ее историческом развитии. М., 1979. С. 86; *Шухардин С. В.* История науки и техники. М., 1974. С. 17, 82—83; Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII в. М., 1980. С. 30.
- <sup>68</sup> *Шевеленко А. Я.* Технические новшества и развитие механики в Западной Европе VI—XV вв. // Вопр. истории. 1988. № 7. С. 137.
- <sup>69</sup> Там же. С. 131.
- <sup>70</sup> *Новосельцев А. П.* Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление эпохи // История СССР. 1988. № 4. С. 116—117.
- <sup>71</sup> *Шевеленко А. Я.* Технические новшества и развитие механики в Западной Европе... С. 131—140.
- <sup>72</sup> *Лебедева Г. Е.* Социальная структура ранневизантийского общества. Л., 1980; *Литаврин Г. Г.* Как жили византийцы. М., 1974; *Курбатов Г. Л.* История Византии. М., 1984. С. 198.
- <sup>73</sup> Слово Даниила Заточника. С. 70.
- <sup>74</sup> *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
- <sup>75</sup> *Раушенбах Б.* Сквозь глубь веков. С. 103.
- <sup>76</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 467—469.
- <sup>77</sup> *Макаров А. И.* Нравственные воззрения Илариона Киевского // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. С. 112; *Афанасьев К. Н.* Витруий и архитектурно-строительные традиции Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 9—10.
- <sup>78</sup> *Токарев С. А.* Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX — начала XX века. Зимние праздники. М., 1978. С. 331.
- <sup>79</sup> *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. С. 438—526.
- <sup>80</sup> *Смирнов С.* Древнерусский духовник // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских. Кн. 2. М., 1913. С. 268.
- <sup>81</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 7. С. 360.
- <sup>82</sup> Там же. С. 361.
- <sup>83</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 36.
- <sup>84</sup> Там же. Т. 20. С. 152.
- <sup>85</sup> Там же. Т. 25, ч. 2. С. 456.
- <sup>86</sup> Подробнее см.: *Горемыкина В. И.* Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 188—189. Она же. О генезисе феодализма в Древней Руси // Вопр. истории. 1987. № 2. С. 78—99.
- <sup>87</sup> *Горемыкина В. И.* Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 193—195.
- <sup>88</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 407, 413
- <sup>89</sup> *Попов А.* Пиры и братчина // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 2. М., 1854. С. 38.
- <sup>90</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 637; Т. 37. С. 417.

- <sup>91</sup> Там же. Т. 21. С. 149.
- <sup>92</sup> Кузищин В. И., Штаерман Е. М. Проблемы классовой структуры и классовой борьбы в современной историографии античности // Вопр. истории. 1986. № 10. С. 74—77.
- <sup>93</sup> Там же. С. 74, 76.
- <sup>94</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 375.
- <sup>95</sup> Кузищин В. И. 70-летие Великого Октября и задачи советского антиковедения // Вестн. древн. истории. 1987. № 4. С. 13.
- <sup>96</sup> Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной Римской империи и возникновение варварских королевств (до середины VI в.). М., 1984.
- <sup>97</sup> Неусыхин А. И. Дофеодальный период — переходная стадия развития // Средние века. 1968. Вып. 31. С. 48.
- <sup>98</sup> История крестьянства в Европе. Эпоха феодализма. Т. 1. С. 125, 166.
- <sup>99</sup> Становление и развитие раннеклассовых обществ. С. 238, 295; Фроянов И. Я., Дворниченко А. Ю. Города-государства Древней Руси. Л., 1988.
- <sup>100</sup> Кривошеев Ю. В. Социальная борьба и проблема генезиса феодальных отношений в Северо-Восточной Руси XI — начала XIII вв. // Вопр. истории. 1988. № 8. С. 49—63.
- <sup>101</sup> Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 71, 221.
- <sup>102</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 461. Подробнее см.: Тэццудзо Фува. Марксова теория развития и азиатский способ производства // Народы Азии и Африки. 1988. № 1. С. 58—74.
- <sup>103</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 29.
- <sup>104</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 31, 32—34, 43; Т. 25, ч. 2. С. 183—189, 455—456.
- <sup>105</sup> Там же. Т. 20. С. 152.
- <sup>106</sup> Там же. Т. 46, ч. 1. С. 481.
- <sup>107</sup> Там же. Т. 25, ч. 2. С. 368.
- <sup>108</sup> Там же. С. 399.
- <sup>109</sup> Mollat M. Les pauvres et la société médiévale // XIII Международный конгресс исторических наук. Т. 1, ч. 4. С. 162—180.
- <sup>110</sup> Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 3.
- <sup>111</sup> Там же. С. 87. См. также: Горемыкина В. И. Возникновение и развитие первой антагонистической формации... С. 228.
- <sup>112</sup> Календарные обычай и обряды... С. 212.
- <sup>113</sup> Шахнович М. И. Библия в современной борьбе идей. С. 42.
- <sup>114</sup> Там же. С. 43.
- <sup>115</sup> Там же. С. 143, 145.

## **СОДЕРЖАНИЕ**

---

Введение . . . . .	3
Социально-экономические корни раннего христианства . . . . .	6
Роль и место христианства в раннеклассовых государствах средневековой Европы . . . . .	51
Заключение . . . . .	83
Примечания . . . . .	86

**Горемыкина В. И.**

**Г 68** В поисках истины о раннем христианстве.—  
Мн.: Беларусь, 1989.— 95 с.  
ISBN 5-338-00521-2.

Автор в полемической форме с привлечением богатого фактического и теоретического материала высказывает свою, нетрадиционную точку зрения на проблему зарождения и становления христианства. Большое внимание при этом уделяется анализу некоторых особенностей экономического развития Римской империи и раннеклассовых государств средневековой Европы.

Книга предназначается для историков, философов, пропагандистов, студентов и всех, кто интересуется историей раннего христианства.

**Г 0403000000—121  
Г М 301(03)—89** БЗ 66—89

**ББК 86.37**

Научно-популярное издание  
**Горемыкина Вера Ивановна**  
В ПОИСКАХ ИСТИНЫ  
О РАННEM ХРИСТИАНСТВЕ

Заведующий редакцией А. В. Сапун

Редактор А. А. Подзярэй

Художник В. А. Рульков

Художественный редактор В. А. Губарев

Технический редактор С. Л. Сармант

Корректор Г. К. Пискунова

ПБ № 4053

Сдано в набор 09.01.89. Подп. в печ. 21.03.89. Формат  
84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага тип. № 1. Гарнитура обыкновенная новая.  
Высокая печать. Усл. печ. л. 5,04. Усл. кр.-отт. 5,35.  
Уч.-изд. л. 5,5. Тираж 11 000 экз. Зак. 2137. Цена 25 к.

Ордена Дружбы народов издательство «Беларусь» Государственного комитета БССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 220600, Минск, проспект Машерова, 11.  
Минский ордена Трудового Красного Знамени полиграфкомбинат МППО им. Я. Коласа. 220005, Минск, Красная, 23.

25 к.