

ков, в которых рассматриваются проблемы иньской эпохи¹. Без обращения к на-
сям эпохи Инь теперь уже немислимо разрешение проблемы генезиса экономичес-
политических и религиозных явлений, характерных для древнекитайского общества.

Остановливаясь на крупнейших успехах, достигнутых за 50 лет, автор в пер-
очередь отмечает заслуги Ван Го-вэя, сумевшего установить имена первых властителей
эпохи Инь. Не менее велики достижения Дун Цзо-биня, доказавшего, что надписи
развивались от грубых и примитивных форм к тонким и изящным. Если раньше было
известно только, что надписи относятся к эпохе Инь, то благодаря исследованиям
Цзо-биня ученые оказались в состоянии почти каждую надпись отнести к периоду
правления того или иного вана. Это резко подняло ценность иньских надписей
как исторического источника. Были решены также некоторые проблемы, относящиеся
к сельскому хозяйству, религии и социальному строю эпохи Инь². Но важнейшим
вопрос определения общественного строя эпохи Инь: родовой или рабовладельческий —
вызывает ученые споры. Открытыми остаются и вопросы о том, отличался ли
мат эпохи Инь от современного, и в каком направлении происходили упоминающиеся
в источниках 13 переселений иньского племени: с востока на запад или с запада на
сток. Ученые не пришли до сих пор к определенному выводу и по сложному и запутан-
ному вопросу о способе исчисления времени в древности. Этот вопрос был поднят
Дун Цзо-бином, и обсуждение его продолжается уже 20 лет. Очень мало известно
до сих пор местоположение иньских городов и поселений. Не имеется ясного представ-
ления и о военном деле эпохи Инь.

В заключение автор выражает уверенность, что в новую эпоху китайской истории
в условиях замечательного расцвета культуры и в этой молодой отрасли исторической
науки будут достигнуты значительные успехи. «Старый Китай умер, родился новый
Китай... Теперь, в новую эпоху, мы должны встать на новые позиции, выдвинуть но-
вые точки зрения и разработать новые методы, чтобы поднять на высшую ступень ис-
следование надписей на костях и черепашьих панцирях».

В. Рубин

ВОПРОСЫ ИДЕОЛОГИИ ПОЗДНЕЙ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В РАБОТАХ БУРЖУАЗНЫХ ИСТОРИКОВ

Проблемы истории поздней Римской империи активно дебатировались в современной
буржуазной историографии. В своем стремлении обосновать «незыблемость» устоев
капитализма буржуазная наука пытается найти в далеком прошлом примеры, «подтвер-
ждающие» извечность социально-экономических отношений капиталистического об-
щества. В частности, реакционные английские историки стремятся «доказать», что при-
чины упадка Римской империи в период, предшествовавший доминату, крылись в ухуд-
шении положения «буржуазии», вызванном развитием тенденций государственного
социализма (state-socialist tendencies), «враждебных индивидуалистическим принци-
пам экономической теории» (САН, гл. XII, стр. 254).

Но модернизация социально-экономических отношений античности не является
единственным приемом фальсификации исторического процесса во имя интересов бур-
жуазии. Этой цели служит также соответствующее толкование вопроса античной идео-
логии и, в частности, религии. Энгельс указывал, что в религии буржуазия открыла

¹ См. Л. И. Думан, Очерки по древней истории Китая, Ленинград, 1938
(литографированное издание); Т. В. Степугина, К вопросу о социально-эко-
номических отношениях в Китае в XIV—XII вв. до н. э., ВДИ, 1950, № 2.

² Подробнее об этом см. в вышеупомянутой статье Т. В. Степугиной, а так-
же в рецензии В. Рубина на книгу Хоу Вай-лу «История древнекитайского об-
щества», ВДИ, 1953, № 4.

«...средство для того, чтобы обрабатывать сознание своих естественных подданных и делать их послушными приказам хозяев, которых поставил над ними неисповедимый промысел божий»¹. Поэтому буржуазная наука, в противоположность марксистской историографии, вскрывающей социальные корни идеологических течений и рассматривающей идеологическую борьбу как выражение борьбы классов, пытается свести процесс возникновения религиозных течений к творчеству «гениальных людей», трудившихся на «всеобщее благо», а идеологические столкновения представить просто как «борьбу идей». Реакционные историки идеализируют христианскую религию, представляя церковь в качестве «спасительницы мира».

Подобной постановкой проблемы отличалась уже «Кембриджская древняя история». Почти половина XII тома этого издания посвящена вопросам языческой и христианской идеологии. Авторы отдельных глав рассматривают эволюцию римского языка (гл. XII), взаимоотношения языческой философии и христианской церкви (гл. XIII), взгляды церковных писателей западной и восточной частей империи (гл. XIV сл.), излагают содержание литературы и философии рассматриваемой эпохи (гл. XVII сл.) и, наконец, описывают «великое гонение» на христиан (гл. XIX).

Как свидетельствует уже перечень затрагиваемых авторами вопросов, развитие идеологии рассматривается вне связи с социально-экономической историей эпохи. Даже больше того, изменения в религиозных верованиях выдвигаются идеологами буржуазии в качестве определяющего фактора развития вообще. Так, автор XII главы Нокк считает, что изменения в религиозных идеях «меняют позицию самого человека» (стр. 448), а изменения в народных верованиях, заключавшиеся, по мнению автора, в распространении новых взглядов на культ императора, магии и синкретизма, обусловили трансформацию всей идеологической жизни в империи в период от Августа до Константина.

Идеологические течения рассматриваются в отрыве от их социальной основы. Попытки рассмотреть различия в идеологических течениях сводятся преимущественно к характеристике взглядов многочисленных идеологов из западной и восточной частей империи. При этом процесс идеологической и особенно религиозной эволюции сводится к постепенному проникновению в эллинский, а затем в римский мир восточных культов (стр. 409 сл.). Носителями восточных верований были рабы, купцы, чиновники и воины; в воззрениях всех этих групп населения автор не видит никакой разницы (стр. 433). Таким образом, религия представляется авторами САН как лишенная классовой основы и определяется как решающий фактор в развитии идеологии.

Какая же религия играла главную роль в процессе развития интеллектуальной жизни общества от Августа до Константина? Ответ на этот вопрос содержится в заключении, где говорится о перемещении центров идеологической жизни в Африку и Малую Азию и признается «величайшая заслуга» христианских писателей, трудами которых якобы «люди были подготовлены для культуры христианской империи» (стр. 705). Таким образом, христианство и церковь объявляются ведущими силами духовной жизни Римской империи, что облегчает реакционной буржуазии задачу представить религию, являющуюся орудием эксплуататоров, как общечеловеческую и надклассовую идеологию.

Авторам «Кембриджской истории» будто бы неизвестно, что христианство зародилось во второй половине I в. н. э. как религия униженных и угнетенных. Вместе с тем антиримская направленность протеста социальных низов была понятна многим из провинциальных рабовладельцев, тяготившихся римским господством, а выражение этого протеста в религиозной форме не угрожало их земному существованию. К тому же идеологические принципы нового учения соответствовали чувству всеобщей апатии и деморализации. Таким образом, с течением времени создавалась объективная возможность для изменения социального состава христианских общин, куда вошли различные прослойки провинциальных рабовладельцев; постепенно именно эти прослойки образовали в христианстве господствующее направление, получившее название орто-

¹ Ф. Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, М., 1951, стр. 19 сл.

доксального. Это направление к III в. окончательно отошло от демократических принципов «апостольской» веры и искало сближения с государством рабовладельцев. Ортодоксальное направление объявило еретическими и вело ожесточенную борьбу с многочисленными христианскими сектами, выражавшими так или иначе взгляды эксплуатированных.

Именно это направление, представлявшее интересы рабовладельцев провинций, и было признано государством Константина; в политическом отношении это знаменовало завершение процесса поглощения Рима провинциями, а в социальном означало новое обоснование старого рабства. Таким образом, рабовладельческое государство поддерживало не христианство в целом, а то его направление, которое выражало интересы эксплуататоров. Лишь такая постановка вопроса дает возможность разобраться в сложных переплетениях идеологической борьбы во времена Диоклетиана и Константина и вскрыть эксплуататорскую сущность церкви и проповедуемого ею учения.

Авторы «Кембриджской древней истории» идут по иному пути и пытаются представить христианство и церковь II в. как комплекс общин, объединенных верой в священное писание (стр. 450), внутри которых царят мир и согласие (стр. 523—530). Споры в этих общинах ведутся только по догматическим вопросам, лишенным социального смысла, и притом только отдельными идеологами (гл. XIII, 4). Вместо того чтобы проследить выделение ортодоксального (позднее названного католическим) направления, выражавшего интересы эксплуататоров, авторы рецензируемого труда пытаются отождествить христианскую идеологию с учением католической церкви, охватившим будто бы все слои общества. Для этого они пытаются доказать наличие процесса классового примирения в римском обществе. Трудом «отцов церкви» будто бы совершилось единение христианства с античной культурой, а под эгидой церкви сошлись «образованные и профессиональные классы» (educated and professional classes, стр. 706).

Так, вопреки сведениям источников, затушевывается процесс социального расслоения христианских общин. Ради этой же цели государство, абстрагированное от своей социальной основы, объявляется единственным врагом «всепобеждающей религии» (там же). С этих позиций в «Кембриджской древней истории» извращается представление о социальных принципах, выдвигаемых церковью. Ее авторы не усматривают никакой разницы между социальными требованиями «апостольского учения» и принципами церкви III—IV вв. Успех церкви, по их мнению, определялся тем, что ее проповедь была обращена ко всем: не только к ученым, но и к простому народу (стр. 707).

Это правильное замечание теряет значение, поскольку отбрасывается вопрос о том, с чем обращались к народу. Между тем социальные требования первоначально-соответствующими комментариями сводили на нет реальное значение проповеди «блаженства нищих».

Социальные требования христианства преподносятся буржуазными историками как нечто неизменное. Таким образом, по сути дела за католической церковью незаслуженно признается роль выразительницы интересов «униженных и угнетенных».

Такое представление о церкви, как ни странно, не противоречит чаяниям протестантски настроенных составителей «Кембриджской древней истории». Между тем в XVIII в. англичанин Э. Гиббон осмелился, хотя и с позиций буржуа, весьма резко отозваться о «добродетелях» борцов за «истинную веру».

Несмотря на всю реакционность взглядов авторов САН, с течением времени реакционность буржуазной историографии еще более возрастает, оставляя далеко позади концепции буржуазных историков довоенного времени. В этом отношении показательна работа И. Фогта¹, наполненная к тому же расистскими измышлениями пера разоружившегося фашиста. В рассмотрении вопросов истории идеологии Фогт не выходит за рамки принципов, выдвинутых в проанализированной выше работе. Он также подчеркивает ориентализацию римской идеологии, не объясняя ее причин, говорит о формальном значении старых языческих культов, считает религиозную политику государ-

¹ J. V o g t, Constantin der Grosse und sein Jahrhundert, München, 1949.

ственной власти объектом религиозных настроений императоров. Но построения Фогта отличаются еще большей реакционностью, чем концепции авторов САН. Немецкий реакционный историк недвусмысленно подчеркивает тезис католических апологетов: «церковь была склонна не проклинать мир, а спасти его». Признав за христианской религией умение провести «страждущих и обремененных» сквозь «печали сего мира», Фогт слагает дифирамб церкви, оказавшейся якобы особенно полезной для угнетенных слоев населения империи (стр. 92 слл).

Наряду с извращением социальной роли христианства и католической церкви автор фальсифицирует и их политическое значение. Если в САН (стр. 708) только мимоходом замечается, что дарование Константином судебной власти епископам обеспечило впоследствии возможность «дополнить» законодательство, то Фогт уже утверждает (стр. 210), что под влиянием церкви из законодательства империи было исключено все противоречащее христианской морали. Так, якобы было облегчено положение рабов, расширены возможности их отпуска на волю и т. д. Здесь Фогт не только извращает общий характер законодательства Константина, которое в действительности усилило угнетение всех категорий трудящегося населения империи, но и пытается приписать деятельности церкви изменения в положении рабов, обусловленные общим кризисом рабовладельческой формации.

Если в САН вообще обходится вопрос о политических взглядах Евсевия, свидетельствующих о стремлении церкви к союзу с государством, то Фогт стремится активно выгородить церковь от упреков в приспособлении христианской догматики к интересам государственной власти. С этой целью «политическая теология» Евсевия произвольно выделяется Фогтом из общей системы взглядов идеологов христианства III—IV вв., якобы не искавших сближения с государством (стр. 215).

Откровенно фашистский характер взглядов Фогта проявляется в его общей оценке правления Константина, «величие» которого усматривается в объединении двух сил: христианства и германства (*Christentum und das Germanentum*) (стр. 276). Именно эти реакционные построения Фогта привлекли к себе внимание рецензента «*American Historical Review*», который признал работу Фогта «образцом» исторического исследования¹.

Аналогичные цели — возвеличения христианства — ставят буржуазные историки и при изучении других религиозных течений периода империи. В этом плане представляет интерес книга французского историка Пюша, вышедшая в 1949 г. в Париже. Причину интереса буржуазной науки к манихейству выразил еще Флюгель в 60-х годах прошлого века. По его мнению, в первые века нашей эры манихейство было наиболее сильным противником христианства; именно поэтому, отмечал Флюгель, его следует точно знать, как сильного врага, чтобы определить источник угрозы². Пюша особенно привлекает история основания манихейзма и особенно жизнь основателя этой религии. Работа Пюша делится на две почти равные части. В первой части, после небольшого источниковедческого экскурса, автор излагает сведения о деятельности Мани, во второй части — его религиозную доктрину. Опираясь на разнородные источники, относящиеся к разным эпохам, автор дает общую характеристику манихейства. Особое значение он придает папириологическим памятникам, открытым после 1931 г. Однако ценность этих документов Пюш усматривает только в том, что эти источники позволяют автору уточнить некоторые моменты биографического характера из жизни Мани и истории его секты до начала IV в. Так, Пюш утверждает, что Мани происходил из династии Аршакидов; болезненность в детстве определила его религиозные чувства, породила равнодушие к телу, обострила чувствительность к жестокости и капризам природы и т. д. и т. п.³ Весьма пространно, на нескольких страницах, Пюш повествует о казни Мани.

¹ См. выдержки из рецензий на книгу Фогта, помещенные на суперобложке его книги.

² Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Lpz, 1862, стр. 1.

³ Puche, *Le Manichéisme, sa fondation, sa doctrine*, P., 1949, стр. 35.

Так как автор совершенно игнорирует вопрос о социальном содержании рассматриваемой им религии, то его интересная попытка связать манихейство с политической ситуацией в Иране остается неразрешенной. Подходя к анализу манихейства с идеалистических позиций, Пюш усматривает в нем простой синтез иранских и неиранских религиозных элементов, а его основателю приписывает невероятную цель — создать религию, объединяющую верования многочисленных народов, находившихся под властью Сасанидов.

Отказ автора от выяснения социальных основ манихейства заставляет его отрицать примитивную основу этой религии и приводит к неверному утверждению, что учение Мани по своему характеру было абстрактным и всеобщим, а его содержание будто бы вытекало из гностицизма. Пюш, как и авторы САН, совершенно обходит социальную сторону религиозных течений; манихейство представляется ему просто религиозной системой, покорившей «значительное число душ» и нашедшей сочувствие в разных странах, среди различных умов (стр. 91 сл.). Таким образом, манихейство для Пюша универсальное, всеми равно воспринимаемое учение. Будучи, однако, поставленным перед необходимостью ответить на вопрос о причинах широкого распространения манихейства, Пюш усматривает их в особенностях доктрины Мани, отличающейся, по его словам, универсальностью, широким проповедническим характером, обусловленным ее универсальностью и наличием религиозной литературы. Очевидно, что указанные три момента не являются чем-то специфическим именно для манихейства. В конце концов это вынужден признать и сам автор.

В качестве оправдания своей научной беспомощности Пюш ставит вопрос (стр. 91 сл.): «Прежде всего, в этот железный век, в который мы живем, сумеем ли мы понять мощное влияние, оказываемое на людей, близких к отчаянию, вестью, которая, отрицая наличие зла в мире, обещает умиротворение людям с чистой совестью и умом, просветленным героизмом?». Признавая невозможность понять причины широкого распространения манихейства, Пюш советует «...каждый раз довольствоваться обращением к манихейским текстам, читать некоторые космогонические рассказы или гимны, которые нам сохранили Центральная Азия и Египет».

Таким образом, в концепции Пюша выясняется вредная политическая направленность «отвлеченных» рассуждений буржуазного историка; его научная беспомощность приводит к тому, что вся его работа превращается в рекламу мистической фантастики. Так, за абстрактными рассуждениями скрываются ощутимые мирские интересы реакционной буржуазии, обещающей «умиротворение» людям, «близким к состоянию отчаяния».

Показательна в этом плане и работа Лейпольдта¹, вышедшая в 1952 г. в Лейпциге и посвященная непосредственно выяснению социальной идеологии христианства на протяжении первых трех веков его существования. По словам Лейпольдта, еще четверть века тому назад его заинтересовал вопрос: случайно ли «мы ныне называем себя христианами?» Лейпольдт умалчивает о том, что круг людей, называющих себя христианами, в наше время следовало бы весьма ограничить, но как то ни было, его попытка ответить на этот вопрос путем выяснения проблемы социальных идей раннего христианства могла бы вызвать к себе определенный интерес. Автор прежде всего ставит вопрос о причинах победы христианства над другими религиями древности и с этой целью пытается установить особенности первоначального христианства. К ним Лейпольдт относит прежде всего «юность» христианства (стр. 9—16), благодаря которой возникло новое представление о боге, близком к человеку (стр. 21), а также неуклонное выполнение нравственных принципов, которые, хотя и провозглашались языческими идеологами, но практически не соблюдались (стр. 41). Как полагает Лейпольдт, именно эти моменты обеспечили успех церкви.

Чтобы подчеркнуть практическое значение нравственных принципов христианства, определивших его превосходство над другими религиями, автор замечает: «Это

¹ I. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der alt-christlichen Kirche, Lpz., 1952.

станет нам ясно, если мы спросим: как проявлялась, особенно в повседневной жизни, христианская любовь к ближнему? Говоря по-современному, мы могли бы примерно спросить: как относилось христианство к социальным идеям?». Выяснению этого вопроса посвящена вторая и основная часть работы Лейпольдта. Характеризуя время возникновения христианства, автор мимоходом останавливается на экономических противоречиях и столкновениях того времени (стр. 45). Основной порок существовавших и до христианства различных концепций улучшения форм хозяйства состоял, по мнению Лейпольдта, в том, что все эти концепции были лишены «сочувствия» (Mitgefühl — стр. 57) человека к человеку. Порождающая взаимное сочувствие идея любви к ближнему появилась в простейшей форме в проповеди Иоанна Крестителя, вызванной римским гнетом в Иудее; эта идея была развита Христом, апостолами, последователями и, наконец, католической церковью, в результате чего, по мнению Лейпольдта, появились новые взгляды на труд, положение женщины и раба, которые стали уважаться.

Даже краткое изложение содержания книги Лейпольдта ясно показывает, что ни с одним положением автора согласиться невозможно. Прежде всего, Лейпольдт ставит перед собой политически вредную задачу, взявшись указать путь восстановления «жизненных сил» современного христианства. Задавшись этой целью, автор извратил самую постановку проблемы о социальных идеях христианства, социальные принципы которого им трактуются также в корне неверно.

Когда мы говорим о социальных идеях того или иного учения, то усматриваем в них выражение интересов определенного класса. С точки зрения Лейпольдта, социальные идеи возникают как абстрактная попытка улучшения «форм хозяйственной и совместной жизни людей» (стр. 47). В связи с этим идеалистическим подходом анализ социальных идей рассматриваемой религии подменяется изучением роли христианского принципа «любви к ближнему». Таким образом, вместо вопроса о социальных идеях христианства автор изучает один из этических принципов церковной проповеди, открывший церкви широкий простор для обмана верующих. Эта сторона христианского учения о «любви к ближнему» Лейпольдтом не затрагивается. Напротив, по его мнению, именно этим принципом Иисус «оплодотворил» всю последующую историю человечества (стр. 106).

Между тем общеизвестно, что единственным произведением, выражающим идеи христианства в период его зарождения, является «Откровение Иоанна», где о «любви к ближнему» не говорится ни слова. Напротив, в Апокалипсисе «...есть сознание того, что борьба идет со всем миром и что эта борьба увенчается победой»¹. Христианство, таким образом, возникло не как религия всеобщей любви, а как религия униженных и угнетенных, исполненных ненависти к угнетателям. Весьма показательным, что именно «Откровение Иоанна» Лейпольдт совсем не использует в своем исследовании. В данном случае немецкий историк делает шаг назад по сравнению с буржуазной историографией XIX в., которая неоспоримо доказала относительно позднее происхождение канонических произведений (кроме Апокалипсиса).

Принцип «любви к ближнему», нашедший выражение в евангелиях и посланиях, не был первоначальным принципом христианства, но явился результатом изменения социального состава христианских общин, куда вошли имущие слои провинциального населения, образовавшие так называемое ортодоксальное направление в христианстве, представлявшее интересы рабовладельцев-эксплуататоров. Интересам этого направления в церкви соответствовал принцип «любви к ближнему», отвлекавший эксплуатируемых от борьбы за освобождение.

Всю эту эволюцию христианства Лейпольдт обходит. Тем самым извращается представление о социальных идеях христианства, как при его зарождении, так и в более позднее время. Обойдя вопрос о выделении ортодоксального христианства как религии эксплуататоров, представив новую религию как нечто единое, автор неправильно определяет и роль католической церкви, в деятельности которой он, вопреки историческим источникам, усматривает исключительно заботу об эксплуатируемых,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 2, стр. 419.

основанную на развитии принципа «любви к ближнему» (стр. 161—195). Церковь, как пытается доказать Лейпольдт, объединила богатых и бедных, проявляя особую заботу о последних. В действительности же в процессе своего развития церковь все больше отходила от трудящихся масс, а достигнув союза с государственной властью, «обосновала» законность и необходимость социального гнета и неравенства. Следует также упомянуть о замене Лейпольдтом метода научного исследования субъективизмом. Так, он считает, что первые проповедники христианства лично знали Иисуса и могли показывать места, где протекала его деятельность. Для распространения христианства в I в. этот фактор, по мнению Лейпольдта, имел большое значение, так как из личных наблюдений ему известно, что и в XIX в. реликвии святых производили большое впечатление на верующих (стр. 11).

Подобная уверенность автора в историчности Христа и апостолов при современном уровне знаний прощительна разве что малограмотным верующим, но недопустима для ученого. Суждения автора о неизменности христианского учения, с присущей ему якобы заботой «обо всех», о «благой» роли церкви не выводят работу Лейпольдта за рамки общепринятых в буржуазной историографии концепций. Поэтому надежда автора на некоторую новизну своих взглядов оказывается тщетной (стр. 252).

Таким образом, последние работы буржуазных историков различных направлений по вопросам раннего христианства свидетельствуют о тупике, в котором находится научная мысль в буржуазном обществе. Вместе с тем реакционная политическая направленность современной буржуазной историографии указывает на необходимость постоянной борьбы с буржуазными фальсификаторами истории.

А. Кац

A. SCHARFF und A. MOORTGAT, Weltgeschichte in Einzeldarstellungen, Ägypten und Vorderasien im Altertum, München, 1950, 470 стр.

Рецензируемая книга состоит из двух разделов — «История Египта с древнейших времен до основания Александрии» (написана Шарффом) и «История Передней Азии до эпохи эллинизма» (написана Моортгатом). Вся книга в целом является составной частью серии «Всемирная история в отдельных образах», в которую, как можно судить по ее проспекту, входят еще восемь работ.

Шарфф и Моортгат считают своей задачей освещение преимущественно истории культуры и религии народов Египта и Передней Азии на основе привлечения нового археологического материала.

Подобная ограниченность целей, поставленных авторами, объясняется идеалистическими концепциями, пронизывающими их книги от начала до конца. Так, причину развития древнеегипетского общества времени Древнего царства Шарфф усматривает в борьбе, якобы присущей этому периоду египетской истории, различных религиозных начал — борьбе Сета и Гора (стр. 47), борьбе зверинообразных африканских божеств (Верхний Египет) и антропоморфных, семитических по своему происхождению (Нижний Египет) (стр. 72).

Точно так же Моортгат весь ход истории многочисленных народов Передней Азии с древнейших времен до образования Персидской державы объясняет изменениями религиозных представлений. Указывая на начальный и конечный этапы древней истории Переднего Востока, от архаики до эпохи Ахеменидов, он замечает: «Оба разделены и связаны более чем двумя тысячелетиями, в ходе которых мы видели проходящую мимо нас длинную цепь идей о божестве и мироздании, о смерти и жизни, о добре и зле» (стр. 469). Таким образом, для обоих авторов религия является чрезвычайно важной силой, определяющей в ряде случаев общественное развитие.

По мнению Шарффа, например, в эпоху Древнего царства фараон был земным богом и общение с божествами было возможно только через его посредничество (стр. 79);

в эпоху Среднего царства фараон потерял свою религиозную исключительность (стр. 97), в результате чего наступил период религиозного и политического индивидуализма и, как следствие этого, период господства правителей отдельных областей, который автор неправильно называет феодальной эпохой (стр. 68—75). Моортгат также представляет культ Таммуза определяющим в жизни древнего Шумера. Религиозная идея, заложенная в культе Таммуза, якобы способствовала созданию такого государства, в котором все слои общества находились в состоянии равновесия. Отсюда, по словам Моортгата, вытекает созидательная (*schöpferische*) деятельность шумерийской ранней истории (стр. 228).

На протяжении всей своей работы Моортгат пытается доказать определяющую роль религии в развитии древневосточного общества. Возвышение Ассирии около 1100 г. до н. э. он объясняет тем, что «при Тиглатпаласаре I впервые вновь ожила старая аккадская идея о мировом господстве» (стр. 397), так как «борьба ассирийского народа и его царей является собственно борьбой божества Ашшура за мировое господство» (стр. 399).

Заключительный период древневосточной истории рассматривается Моортгатом как время возникновения и распространения идей мировых религий — ягвизма и зороастризма. Последний, по его словам, сокрушил господство бога Ашшура и тем самым обусловил падение ассирийской державы (стр. 437).

Оставляя в стороне анализ социально-экономических отношений Ново-Вавилонского царства, возвышение державы Навуходоносора II Моортгат объясняет тем, что «культ Мардука после своей победы над Ашшуром в последний раз достиг преобладания» (стр. 445). Падение Ново-Вавилонского государства рассматривается как реакция против культа Мардука (стр. 454). Религиозная борьба народов, по мнению Моортгата, завершилась синтезом различных религий — зороастризма, ягвизма, культа Мардука и других религиозных представлений в мировой державе Ахеменидов (стр. 461, 467).

Подчинив изложение истории стран Передней Азии идеалистической схеме последовательной смены различных религиозных идей, Моортгат объявляет эти идеи исконно присущими тем или иным народам. Таким образом, не столько развитие самих идей, сколько механическая смена их в зависимости от того, какой народ выходит на арену истории, определяли по Моортгату древнейшую историю Передней Азии. Если в шумерийскую эпоху господствовала религия Таммуза (стр. 228), то следующий этап в развитии Месопотамии связывается Моортгатом с торжеством идеи о мировом господстве, развитой семитами Аккада (стр. 397). Дальнейшие изменения в Передней Азии Моортгат объясняет появлением новых народов, спустившихся с гор в долины и установивших здесь совершенно новую форму общественной организации. Такими народами Моортгат считает касситов, хурритов и хеттов, руководящее положение в каждом из которых, по его словам, занимали представители господствующего слоя индогерманцев «всемирно-исторической, имеющей огромное значение семьи народов» (стр. 322). Все последующее изложение строится Моортгатом с откровенных расистских позиций прославления индогерманцев. В полном согласии с Моортгатом Шарфф называет гиксосов смесью хурритских и других переднеазиатских племен, предводительствуемых якобы индогерманцами (стр. 111). Таким образом, идеализм исторической концепции Шарффа и Моортгата носит откровенный расистско-фашистский характер, что характерно для буржуазной историографии последних лет.

Особенно резко проступает расизм в концепции Моортгата при обрисовке им хеттского государства. В законах Телуппи Моортгат видит «...влияние индогерманской части хеттского народа, прежде всего его господствующего слоя» (стр. 352). Индогерманские черты, по его утверждению, состоят в том, что «хеттский царь не был богом, деспотом, как цари Вавилонии и Египта», а являлся вождем (фюрером) во время мира и войны (стр. 353). Своеобразие положения рабов в Хеттском государстве Моортгат называет «социальной революцией в действии» (стр. 354) и отмечает особую гуманность, якобы присущую хеттским законам (там же). Подобное утверждение