

АТЕИЗМ ПРОФЕССОРА М. И. РИЖСКОГО В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОГО АТЕИСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Я человек безрелигиозный и давно уже отказался от веры в существование Бога, потому что безнравственно взваливать ответственность на Бога за все страдания, в которых виноваты сами люди.

(Рижский М. И.)

Михаил Иосифович, конечно, безбожник, но живет по-божески и учит быть человеком.

(Тимофеев К. А.)

Одной из важнейших задач исторической науки в наше время является пересмотр многих стереотипов и оценок тех или иных исторических и политических деятелей, взглядов писателей, философов, социологов, историков, экономистов. Такой реабилитации уже в той или иной мере подверглось мировоззрение различных деятелей культуры очень далекого прошлого (отцов Церкви, средневековых схоластов и др.) или времен не столь давних (дореволюционных авторов, деятелей Белого движения и пр.). Вероятно, есть смысл обратить внимание и на тех людей, которые внесли весомый вклад в то, что получило наименование «советской культуры». Пока в этой культуре положительной оценке подвергается лишь оппозиционная ее линия, между тем сама по себе эта культура уже признана одной из важнейших частей культуры общемировой. Одним из таких людей, чья деятельность важна для понимания специфики развития как отечественной культуры, так и общемировой, чье мировоззрение безусловно нуждается в глубоком и взвешенно-беспристрастном анализе, стал известный советский «атеист» **Михаил (Моисей) Иосифович Рижский** (30.X.1911–19.VIII.2000). Он был не только широко известным в ученом мире специалистом по истории религии в целом и Библии в частности, но и крупнейшим преподавателем гуманитарного факультета Новосибирского государственного университета, оказавшим, без преувеличения можно сказать,

огромнейшее интеллектуальное и нравственное влияние на длинный ряд поколений студентов.

М. И. Рижский родился в местечке Воронеж Черниговской губернии и получил ортодоксальное иудейское образование, сначала с помощью деда, который научил его древнееврейской грамоте и впервые открыл перед ним ту «книгу книг», научному исследованию которой Михаил Иосифович посвятил всю свою жизнь, потом в еврейской религиозной школе «хедер». К восьми годам он уже умел читать, писать и даже разговаривать на древнееврейском языке, знал наизусть весь молитвенник и половину Торы (Пятикнижия Моисея).

В 1918 г. вернувшийся с первой мировой войны отец открыл свой «хедер» в г. Рыльске Курской губернии, но сын вынужден был пойти в русскую школу. Отец заставлял читать Библию каждый день и, может быть, поэтому у мальчика появилось сложное отношение к этой книге. Рядом с вольнодумными вопросами парадоксально соседствовал огромный интерес к ее содержанию. Вероятно, уже в то время у него появился устойчивый интерес к истории Древнего Мира и библейскому миру в частности («Историю древнего мира я любил с детства. Досконально изучил Ветхий Завет. Всех Навуходоносоров и Тиглатпаласаров»).

После окончания школы-десятилетки в 1928 г. он зарабатывал трудовой стаж на шахтах Донбасса и на Невском машиностроительном заводе им. Ленина в г. Ленинграде. М. И. Рижский хо-

тел учиться на историческом факультете, но в тридцатых годах истфаки были закрыты и ему пришлось стать студентом Ленинградского физико-механического института. А в 1933 г. в связи с тревожной обстановкой на Дальнем Востоке состоялся спецнабор в ОКДВА (Особую краснознаменную дальневосточную армию) и Рижский оказался туда мобилизован. Служил он в Хабаровском конно-артиллерийском дивизионе два с лишним года. После демобилизации приехал в Москву и был принят в МГУ на физмат на второй курс заочного отделения. В 1936 г. в МГУ открылся исторический факультет и Рижский обратился к ректору с просьбой перевести его туда. Ректор-математик долго не соглашался, но, в конце концов, разрешил, хотя и с условием сдать все экзамены за первый курс экстерном не ниже чем на отлично. Именно в это время Иосифович и изучил латинский язык, занимаясь две недели по 18 часов. В том же году Рижский был зачислен на второй курс истфака по специальности «История древнего мира» и с отличием заканчивает университет в 1941 г. Темой его дипломной работы было «Восстание Маккавеев в Иудее во II веке до н. э.».

М. И. Рижский был рекомендован в аспирантуру, успешно сдал государственные экзамены, последний из которых состоялся в конце июня 1941 г. Началась Великая Отечественная война и почти сразу же он был мобилизован. Он был назначен командиром роты отдельного инженерно-строительного батальона, строил доты, дзоты, наводил мосты и переправы, был контужен, но прошел всю войну.

В 1946-м наконец-то вернулся с войны и поступил в аспирантуру при Московском городском педагогическом институте им. В. П. Потемкина по кафедре истории древнего мира. Защита диссертации по теме «Рабство в сельском хозяйстве древней Италии по сочинениям римских агрономов» состоялась зимой 1950 г. и после нее Михаил Иосифович был отправлен на преподавательскую работу в Читинский педагогический институт. Вскоре он был назначен заведующим кафедрой всеобщей истории.

Здесь же в 1952 г. получил приглашение от Алексея Павловича Окладникова участвовать вместе со студентами в археологических раскопках в Забайкалье. Десять лет он проводит в экспедициях вместе со своим другом А. П. Окладниковым – известнейшим специалистом в области археологии Сибири и Средней Азии. Итогом его работы стал ряд публикаций, высоко отмеченных специалистами [1–4].

Однако главная сфера его научных интересов остается неизменной – Библия. В эти же годы он публикует свою первую книгу на библейскую тему – «Что такое Библия» [5].

В 1962 г. А. П. Окладников приглашает М. И. Рижского на только что открывшийся гумани-

тарный факультет Новосибирского государственного университета в Академгородок. Университет был молодой и надо было создавать соответствующую научную базу, формировать штат высококвалифицированных преподавателей. С этого года Михаил Иосифович – бессменный преподаватель латыни и истории Древнего Востока в Новосибирском университете. Филологов он обучал премудростям латыни, вел то, что раньше называлось «Основами научного атеизма», а потом медленно становилось «Историей религии».

В течение двадцати лет он исполнял обязанности заместителя зав. кафедрой акад. А. П. Окладникова. Им была проделана огромная организационная работа по становлению исторической специальности в университете – разработке учебного плана специальности, программ ряда курсов, руководству работой молодых преподавателей.

Читаемые им лекционные курсы всегда отличала оригинальность разработки, научная глубина и основательность, отражение современного состояния исторической науки в рассматриваемом вопросе. Без преувеличения можно сказать, что на лекциях Рижского было воспитано не одно поколение студентов.

Его деятельность была оценена и официально. Он был награжден медалью «Ветеран труда» (1977 г.) и нагрудным знаком «За отличные успехи в труде» (1983 г.), ему были присуждены почетные звания «Заслуженный ветеран СО АН СССР» (1985 г.) и «Заслуженный работник высшей школы» (1994 г.). Но не менее важно, вероятно, то, что его ценили и студенты. Свидетельством любви студентов к нему стало его прозвище – «Папа Рижский».

В действительности, Михаил Иосифович был не только прекрасным педагогом, но и выдающимся ученым, неутомимым исследователем и реконструктором библейского текста. Одна за другой, порой с многолетними перерывами выходят его монографии, среди которых, пожалуй, важнейшая – «Книга Иова», включающая восстановленный М. И. Рижским библейский текст со скрупулезным научным комментарием. За эту работу Михаилу Иосифовичу было присвоено звание профессора Новосибирского университета.

Вопрос об *атеизме* профессора М. И. Рижского в плане оценки его мировоззрения безусловно является центральным и потому особенно сложным. Понять суть и специфику его атеизма можно только на фоне развития всего европейского атеистического дискурса в целом и атеизма «вывихнутого» XX века в особенности.

Сам себя Рижский считал атеистом: «Я человек безрелигиозный и давно уже отказался от веры в существование Бога, потому что безнравственно взваливать ответственность на Бога

за все страдания, в которых виноваты сами люди» [6. С. 11]¹. Это высказывание Рижского, сделанное незадолго до смерти, можно считать ключевым, ведь в нем особенно отчетливо видна основная, именно этическая составляющая атеизма профессора. Разумеется, проблемы взаимоотношения религии и науки, религии и общества он рассматривал более широко и свою позицию заявлял четко и аподиктично. Если он и не занимал какую-либо воинствующую позицию, ему в принципе претило любое насилие в мировоззренческих вопросах, и не только, то свое мнение (и право на него!) выражал вполне бескомпромиссно.

Однако, похоже, здесь именно тот случай, когда человек не до конца понимает сам себя. Это и не удивительно, ведь атеизм в его время существовал только в двух, так сказать, классических формах – в христианской интерпретации и марксистской. Для обеих идеологий атеизм фактически враждебен, ибо отрицает дедуктивность любой идеологии, особую роль и единственность тех или иных идей, будь то идея «Бога» или «мировые законы».

Именно в христианстве, пожалуй, единственной мировой религии, которая эту проблему подробно рассматривает², сформировалось классическое определение атеизма как отрицания Бога. Можно даже сказать, что атеизм – явление сугубо европейское и мог появиться только в недрах этой цивилизации. Именно здесь является особенно проблемным взаимоотношение двух сверхличностей как двух образцов для подражания, двух идеалов – Бога как сверхъестественной и надъестественной сверхличности, творящей естество и Человека как сверхличности, живущей внутри этого естества и пытающегося присвоить себе окончательно права «домовладельца». Именно здесь и была сформирована идея Завета как Договора двух самостоятельных субъектов – универсального Бога и универсального Человека. Любое предпочтение «человеческого знания» могло негативно отразиться на самой цивилизационной парадигме, в основе которой лежала идея имен-

но Бога («В начале было слово и слово было Бог...» – Ин 1:1) и с помощью которой христианская цивилизация могла транслироваться во времени и пространстве. Поэтому христианство много боролось с атеизмом³, который объявляло продуктом больного сознания («И сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» – Пс 13:1). Оно выработало достаточно эффективный механизм блокировки атеизма.

Но это не означает, что атеизм был только негативным явлением в истории культуры. От бездумного отрицания «Бога» или парадигмы надо отличать атеизм как своеобразную поисковую систему и форму интеллектуального и морального вопрошания и сопротивления отживающей или нарождающейся социо-культурной модели.

В этом плане он обязателен все же для всех стадий развития общества, культурная парадигма которых связана с религией⁴, а это значит, что он неизбежно проходит в своем развитии несколько этапов. Это хорошо видно на примере именно христианско-европейского мира.

В рамках так называемой «античности», т. е. в культурах первого тысячелетия до н. э. в первых «мирах» («Земля Обетованная», Месопотамия) сложилось базовое для будущей христианско-европейской цивилизации представление о культуре, хотя и этно-локальное, но в то же время системное и многофакторное.

В сложившейся тогда первой модели культуры был акцент на оседлости, особой роли земли (характерная черта «цивилизации» вообще), избранности «народа», который несет «истину». Окончательно этот синтез складывается в двух сложно соотносящихся культурах – Римской и Израильской, поэтому именно эти две культуры выходят на авансцену истории и начинают стремиться друг к другу, становясь двумя полюсами Средиземноморья. Взаимоотношения «боговой» и «кесаревской» культур или двух «градов», «божьего» и «земного», носили характер «братского антагонизма». Обе были «агрессивны» в культурно-идеологическом плане, в обоих обязательный акцент на этике, где центральной проблемой становится так называемый основной вопрос философии – соотношение бытия и сознания. Однако одна культура видит перспективу в «политеизме» как иерархии культур: лю-

¹ Однако очень уважаемый и известный не только на нашем факультете преподаватель и ученый Кирилл Алексеевич Тимофеев сказал однажды о Рижском коротко, но очень точно: «Михаил Иосифович, конечно, безбожник, но живет по-божески и учит быть человеком».

² В других мировых религиях эта проблема не начальна и либо оказалась привнесена с помощью христианства (ислам), либо не была настолько актуальной (буддизм), либо не могла возникнуть самостоятельно в принципе (конфуцианство).

О прошлом и настоящем атеизма в европейских странах накоплена обширнейшая литература. См. в частности: [7–45]. См. также сайт Научный атеизм: <http://www.atheism.ru>.

³ Речь может идти только о противостоянии с религией. В философии атеизм как явление невозможен, ибо вполне согласуется с общим направлением философского дискурса.

⁴ Можно согласиться с марксизмом в том, что «зачатки атеизма» как «элементы стихийного атеизма» были еще в доклассовом обществе, ибо разум всегда сопрягает общепринятые истины с реалиями. Все же атеизм в целом явление цивилизационное, ибо только в рамках цивилизаций принимает системный характер, работая с парадигмой как системой.

бая культура объявлялась *religio licita* («разрешенной религией») при соблюдении определенных параметров. В римской культуре формировалась и идея единого Бога как *deus summus* («универсального Бога»), иначе говоря, Бога-координатора. Другая культура исповедовала более последовательный монотеизм, развивая идеи «Бога» как Яхве («сущего»), Творца (креационизм) и Промыслителя (провиденциализм).

Обе модели фактически не могли одержать победу и в результате конвергенции будет создаваться так называемое «христианство» как идеологическая основа «западной» цивилизации. Произойдет отказ от излишнего акцента на избранности этноса, присущего ближневосточной культуре, и политеизма средиземноморского «мира». Древнееврейские «Десять заповедей» и греческое «золотое правило этики» приходят в противоречие, которое будет снято с помощью акцента на «любви» и «потусторонних» ценностях как базовых идеях.

Для этого периода характерна нерасчлененность религиозно-мифологических, философских и научных представлений. Атеизм как определенная система только начинает создаваться. Отстаивая идею богоравности⁵ Человека и проявляя неуважение к этническим богам⁶, а вскоре, однако и к «Зевсу», «Юпитеру» и «Яхве», он дискредитировал прежнюю систему религиозных представлений как оторванную от социо-культурной модели и выявлял слабые места формирующейся парадигмы⁷, фактически помогая ей выстраивать непротиворечивый синтез. Акцент в этом вопрошании делается на материалистической картине физического мира и этических представлениях.

Эти идеи уже можно считать проатеистическими, ибо итогом духовного развития народов Средиземноморья станет складывание идеалистической картины развития физического и социального миров. Вряд ли можно согласиться с историками атеизма, что подобные взгляды античных мыслителей играли существенную роль в истории культуры. Они не могли сколько-нибудь заметно затормозить идущий процесс, но способствовали диалектическому обсуждению встававших проблем. Незрелость научного знания способствовала тому, что его функции по объяснению мира взяли на

себя религия и философия и их «спор» и стал формой первого атеистического дискурса. Неудивительно, что он шел в самой общей и абстрактной форме и в своих сочинениях мыслители касались самых разнообразных проблем. Эта амбивалентность культуры, ее диалектическая двойственность станут присущи всей последующей общественной мысли и часто обвинения в атеизме или религиозности предъявлялись людям во многом потому, что им трудно было разграничить область веры, признанной государством и сферу свободного философского исследования.

Первоначальными формами атеизма станут два философских направления - материализм и пантеизм. Именно они впоследствии чаще всего и будут противостоять религии. Их можно представить как обратную сторону религиозного понимания мира, ибо фактически многие из атрибутов Бога приписываются ими материи: она вечна, она есть источник жизни, из нее все происходит и все постоянно совершенствуется.

Так создается цивилизационный механизм верификации и экспертной проверки динамично расширяющегося «знания» об окружающем «мире» («космосе») и попыток понять его связь с областью «хаоса» как еще непонятого и неосвоенного пространства.

Естественно, что оказались сформулированы и первые аргументы против религии, обсуждением которых и займется вся последующая европейская мысль (религия – «хитрая выдумка», один из источников религии – отсутствие знания об устройстве мира, вред религии в том, что она делает людей подавленными страхом за свою судьбу).

Уже на раннем этапе своего развития этот дискурс привел к тому, что философия и религия стали фактически единственными участниками спора о богах.

И религия и философия способствовали появлению двух различных картин развития физического и социального мира.

Общество этого времени выделяет и сам атеизм как термин и социальное явление. Основным в атеизме считается неверие в Бога или в богов и признание самодостаточности природы и человеческого происхождения религии. Атеизм в условиях, когда «религиозные» представления фактически были не отделены от этнических культур, воспринимался как болезнь⁸. Тем не менее, количество таких людей явно росло, что говорило о быстро идущем процессе формирования секулярной стороны культуры.

⁵ Общество еще возмущает идея Бога как сверхчеловека и фактически с ними состязаются Одиссеи и без них пытаются обойтись Эпикуры.

⁶ Это проявилось в частности в настроениях богорочества [46. Р. 581].

⁷ Высказывающие такие взгляды даже преследовались. Вообще «для этой эпохи атеизм был большим революционным шагом. Религиозный культ в эпоху греко-персидских войн и Перикла в Греции был силен» [47. С. 91].

⁸ «И сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13:1). В Древней Греции «атеизм» был фактическим синонимом государственного преступления [48. С. 24].

Появляются и два значения слова «атеизм», которые станут предметом обсуждения в дальнейшей культуре. В «Законах» Платона (427–347 гг. до н. э.) сформулирована нравственно-правовая оценка неверия (некая болезнь, которая с возрастом проходит [49. С. 376, 380, 381, 382]). Противоположная трактовка атеизма характерна для Лукреция, который считает наоборот религию нечестивой, преступной и безнравственной уже в силу того, что она порождена вымыслом и обманом [50. С. 125].

В так называемый «средневековый» период (I – первая половина II тыс. н. э.) появляется вторая модель европейской культуры, в которой добавляется акцент на «религии» как обязательной парадигме для всех и каждого, происходит сакрализация культуры в форме монотеистичности и иерархизации всего сущего, складывается проблемное соотношение «божественного» и «человеческого» знания и физического и социального мира как «круга» (отражается цикличность природных процессов) и вектора (строительство «царства божьего» на Земле как общечеловеческая цель), оформляется христианский «мир» как форма цивилизации и христианство как «мировая» религия, происходит перенос акцента с «распространения истины» на мироустроительность. Окончательно принята в религиозной и философской мысли идея Бога-Творца в новозаветной интерпретации (Рим 1:18–23, Деян 17:23)⁹.

В Библии как Тексте цивилизации понятия атеизма как социального явления не сложилось и не могло сложиться – в рамках иудаизма как национальной культуры любое отклонение от него рассматривалось как аномалия. Речь идет в лучшем случае о практическом атеизме (Пс 9:25; 10:4; 13:1; 52:2; 53:1)¹⁰. В Новом Завете

⁹ Тезис о том, что «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1,1) победил окончательно. Этот софизм как понятийная «мина» сработал. Подробнее см.: [51–53].

¹⁰ В литературе давно уже разрабатывается проблема типологии атеистов. Чаще всего за основу бралась степень последовательности атеистических взглядов и меньше внимания уделялось антропологическим, психологическим и нравственным различиям среди неверующих. Между тем, еще в древности был впервые поставлен вопрос о различиях между атеистами (Платон в «Законах»). В средние века неверующие отождествлялись с язычниками и еретиками и богословы не интересовались их внутренним миром, приписывая им только пороки. В эпоху Возрождения через нравственную реабилитацию Эпикура стали иначе смотреть на сложный духовный мир вольнодумцев. Но лишь П. Бейль впервые открыто заявил о способности атеистов быть нравственными и наметил тем самым проблему различения атеистов по уровню нравственности и по мотивации своего отказа от идеи Бога. Впервые подробно психологические и мировоззренческие типы атеистов обрисованы

те греческое слово *atheos* встречается лишь один раз (Еф 2:12) и обозначает людей, лишенных истинного Бога. Стоит отметить и то, что это слово появляется в латинском варианте Библии (Вульгате), но его нет в греческом переводе (Септуагинте) или апокрифах. Это говорит о том, что именно в западной латинской традиции атеизм как антитеза религии воспринимался особенно остро.

Атеизм в это время¹¹ направлен прежде всего против сакральных текстов – «Священного Писания» и «Священного Предания», основательно сканируя их на предмет соответствия истории и морали, и в то же время проводя воинственную моральную критику христианства, особенно его институтов.

Именно в это время понятие «атеизм» напрямую связывается только с христианством. Эта редукция продиктована тем, что древнегреческая философия, где это слово трактовалось расширительно, отошла на задний план в условиях тотальной сакрализации культуры и стремительного формирования латиноязычного мира. Фактически идет процесс отнятия у природы в понимании античных авторов таких ее черт, как несотворенность, безначальность, вечность, благотворность и перенесение их на фигуру Бога. Именно на этом основании древнегреческая философия надолго выводится за рамки латинской цивилизации¹². Тем самым ставится и определенным образом разрешается проблема соотношения религии и философии. В эллинской философии дьявол посеял плевелы: «отсу-

П. Гольбахом в «Системе природы». Разумеется, количество определений «атеизма» и «атеистов» зависит помимо всего прочего от количества определений «веры» и «религии» [36. Р. 15].

¹¹ Часто, правда, раздаются голоса, что в средние века атеизм в принципе невозможен из-за тотального господства религиозной идеологии и церкви и потому, что их упорно искали ангажированные представители «буржуазной» и «пролетарской» наук, для которых был опасен разрыв в истории и невозможность опираться на принцип оправдания древностью. Представляется, что в это время как механизм интеллектуально-этической экспертизы он наоборот предельно востребован.

¹² Эта проблема особо обсуждается в культуре того времени. Некоторые из раннехристианских авторов (Ириней, Ипполит, Тертуллиан, Киприан) считали, что христианину никакая философия не нужна и философы – «патриархи еретиков» [55. С. 136]. Другие (Афинагор, Климент Александрийский, Лактанций) искали в ней (прежде всего у Платона) аргументы в пользу христианства. В ней же брали и аргументы против атеистов: «вашим оружием сражаемся мы против вас. Собственные ваши писатели помогают нам» [56. С. 100], «да мы и не говорим о богах их более ужасных вещей, чем говорят то и дело их же писатели, которых они читают и восхваляют. То, что мы говорим, мы берем именно у этих самых писателей» [57. С. 149].

да-то произошло нечестивое учение Эпикура... это-то и унижает эллинскую мудрость, делая из нее науку партийную и далекую от знания совершенного» [54. С. 690, 691].

Позже, в IV в., на этом основании удар будет нанесен всей сакральной составляющей античной культуры. Афанасий Великий (293–373) в «Слове на язычников» сведет к безбожию весь политеизм: «языческое идолослужение есть безбожие и нечестие» [58. С. 179]. В «Окружном послании» 341 г. в один ряд с «безбожными язычниками» он поставит и «богоубийц-иудеев» [58. С. 279]¹³.

Расширительное толкование атеизма, включение в него всего того, что не вмещается в рамки ортодоксии, и в то же время его исключение из области культуры и морали, стали одним из средств ликвидации смысловой какофонии периода поздней античности и укрепления общецивилизационной парадигмы в виде христианства.

Иной характер свободомыслие приобретает примерно с IX в. Этот особый всплеск свободомыслия связан с ростом городов и ремесленного производства. Как правило, вольнодумцы – выходцы из городских слоев. Наиболее распространенной формой атеистического дискурса стали ереси [Более подробно см.: 59].

Можно выделить и основные проблемы, ставшие камнем преткновения между верующими и сомневающимися. Как среди образо-

ванных людей, так и среди необразованных широко распространены вопросы: откуда известно, что Бог вочеловечился; «возражают неверующие против нашего учения о спасительной роли Иисуса Христа, его любви, явленной нам таким образом, и о его борьбе против дьявола».

Из свода испанского права XIII в. «Семь партий» известно, что неверие возникало именно внутри христианского сообщества именно как форма доктринального несогласия [60. С. 231].

Возобновляется в условиях новых вызовов со стороны эндогенных (увеличение удельного веса неаграрных экономических процессов, связанных с развитием экстенсивной торговли и появлением города как центра ремесла и торговли, распространение городского менталитета, переход взаимодействия Севера и Юга Европы на более интенсивный вариант и др.) и экзогенных (усиление межцивилизационного общения, переходящего в форму «религиозных» войн – Реконкиста, «натиск на Восток», Крестовые походы, «исполнение воли Неба» монголами) факторов старый спор между религией и философией. Прагматизм и рационализм городского менталитета стимулировали возможность разработки на более высоком по сравнению с античностью уровне старых и новых проблем: соотношение общего и единичного, веры и знания, теологии и философии, духовного развития человека. Роль «служанки теологии» философию больше не устраивает. Обе сферы человеческого знания в средневековый период достигли максимально возможного развития и этот паритет отразился в теории двойственной истины: две независимые друг от друга истины – «божественная» и «человеческая» (религиозная и философская) – могут не совпадать друг с другом и даже противоречить друг другу. Философская истина признавалась равноправной с теологической (Иоанн Скотт Эриугена, Авиценна, Ибн Рушд, Сигер Брабантский, Р. Бэкон).

Третья модель культуры, складывающаяся в Новое время (вторая половина II тыс. н. э.), делает акцент на десакрализации культуры, использовании философии вместо религии, «опускании» Бога с небес на землю, когда онтологические проблемы присваивает себе ньютонова физика, а Бог должен следить за моральным состоянием человечества¹⁴. Постепенно и философия начнет вытесняться наукой.

Развитие науки было спровоцировано ростом производительных сил, нуждами производства, разворачивающейся технической революцией, которая не ограничивается уже возрождением научных знаний древности (своеобразным ми-

¹³ Корень проблемы здесь в одной из базовых идей цивилизации – идее «избранного народа». Классическим примером этой идеи, разумеется, является библейское (ветхозаветное) понимание «избранности». Однако в христианском «мире» эта идея была выведена за пределы отдельного этноса (евреев) путем своеобразной цивилизационной революции Христа и апостолов. «Избранными» стали считаться не те, кто принадлежал к этому этносу, а все, независимо от этнической, социальной и даже расовой принадлежности («нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» – Колосс 3:11), кто «уверовал» в Христа. Ветхозаветное понимание истины оказалось этнически узким (евреям нужно было практически лишь выживать в полиэтничном и мультикультурном евро-афро-азиатском мире). Однако для нужд формирующихся «миров» эта идея идеально подходила, поэтому Христос и выводит ее на максимально универсальный уровень.

В дальнейшем судьбы двух трактовок этой идеи и их взаимоотношений часто принимают даже трагический характер. Еврейская цивилизация с помощью нового Текста (Талмуд) создавала парадигму рассеянного этноса, в которой места идеям Христа не было (евреев поэтому и обвиняют в деициде или убийстве Бога – Христа). Нарождающаяся христианская цивилизация будет активно бороться с ветхозаветным пониманием «избранности» и соответственно с его носителями (поэтому христиан и обвиняют в геноциде или преследовании евреев).

¹⁴ Не случайно именно в это время оформляется «моральное» доказательство бытия Бога И. Канта, которое фактически определяет земное предназначение и круг функций Бога.

мезисом – воспоминанием), а приступает к экспериментальному освоению природного мира, Великими Географическими Открытиями, ростом торговли и межкультурного общения.

Нужно отметить, что сформировавшийся в новое время классический научный подход (ньютоновский) создает такую картину мира, в которой событие, явление или процесс однозначно определяются начальными условиями, задаваемыми абсолютно точно. В этом мире не может быть ничего случайного и необъяснимого, он создан в воображении в точном соответствии с механической машиной. Если вся Вселенная понимается как гигантский механизм, то и все процессы в ней, в том числе и исторические, могут идти лишь в своеобразной колее. Именно эйфорией периода первых успехов ньютоновской науки можно объяснить знаменитое изречение Лапласа о том, что существо, способное воспринять всю информацию о состоянии Вселенной, в любой момент времени, могло бы не только точно предсказать будущее, но и до мелочей восстановить прошлое. Здесь нужно отметить, что современные представления и понятия закона, закономерности, тенденции начали формироваться в период становления науки (XVII в.). Как известно, нововременная наука изучала простые системы, т. е. системы с периодическим поведением (движение маятника или планет). Именно это обусловило успехи физики, сумевшей создать и закрепить в сознании людей физический образ мира, идею примата точных и естественных наук в решении гносеологических и даже онтологических проблем.

Между тем, простые системы есть лишь частный случай, в рамках которого достигается идеал исчерпывающего описания. Отсюда в науке сохраняется и даже абсолютизируется идущее еще от классической античности представление об эволюции мира как развитии от низшего к высшему. Развитие простых систем, действительно, предсказуемо и даже детерминировано. По любому мгновенному состоянию простой системы можно определить ее прошлое и даже предсказать будущее. Ограниченность знания не пугала, к ней даже стремились (Декарт). Фinitное знание как идеал подразумевало бесконечную точность. Подобный подход, естественно, был легко применен и к области гуманитарного знания, философии, религии, литературе, искусству. Он понятен и необходим был при изучении таких явлений, которые являлись простыми, ибо находились на стадии возникновения и первоначального развития.

К тому же, фактически ньютоновская наука не избавилась и не могла избавиться от христианского представления о векторном развитии мира. По сути, идея причинно-следственного порядка есть лишь калька христианского прови-

денциализма. А. Эйнштейн настаивал на том, что Бог мечет жребий, а не кости (*The God casts the die, not the dice*). Лишь в двадцатом столетии «грубость» подхода, выбор лишь одного фактора из множества, уже перестанет считаться предпочтительной. Усложнение картины мира по мере его изучения, кризис крупнейших идеологических систем с их акцентом на векторном понимании исторического процесса, столкновение различных цивилизационных парадигм, очередная конвергенция научного и религиозного знания, становление принципиально нового научного комплекса, – все это потребует перехода к многомерному подходу.

Физический мир в очередной раз кажется непознаваемым, а новая его картина складывалась медленно, поэтому неудивительно, что сначала идет возрождение античного представления о происхождении религии из страха человека перед физическими силами природы. Этот был своеобразный откат назад, ибо христианство четко обосновало идею зависимости религии от социальных процессов (физический мир сотворен Богом и он «хорош», а социальный мир есть результат «грехопадения» человека, который к тому же не обладает возможностью «творить благо» и потому он несовершенен и лишь религия помогает преодолеть это несовершенство). Этот страх перед природой просуществует фактически до конца эпохи Просвещения, которое даже выдвинуло лозунг возврата к природе (Ж.-Ж. Руссо). Повлияли на это и идущие революции – техническая и промышленная. В сознании людей возникла дилемма – или устанавливать над природой путем эксперимента и насилия господство, или вернуться к прежнему состоянию включенности в природные циклы, что характерно было для средневекового менталитета. Неудивительно, что природу не только боятся, но и обожествляют [9. С. 71].

Новые философские теории развития мира и общества стали формироваться к концу периода развития науки в форме естествознания. Фактически до XIX в. шло собирание эмпирического материала в различных отраслях знания и это происходило долго в рамках теологии, ибо в неокрепшем научном сознании продолжал господствовать христианский принцип абсолютной неизменяемости природы. Тем не менее, накопление материала не могло не привести к научному взрыву XIX в. Результатом этой бифуркации стало окончательное складывание новой картины физического мира, что потребовало срочно создавать новую картину социального мира.

Даны были удовлетворительные и на первом этапе достаточные ответы на вопросы происхождения и развития природных процессов и их связи между собой. Первым решающим сраже-

нием между теологией и наукой был астрономический диспут о том, что является центром Солнечной системы – Земля или Солнце. Но коперниканская революция – это не столько научная, сколько мировоззренческая революция, что и обусловило ее колоссальные последствия для всей истории европейской культуры. Она была ассимилирована наукой, несмотря на то, что не имела никаких эмпирических подтверждений по сравнению с системой Птолемея. Учение Коперника было атеистичным не потому, что опровергло религиозную картину мира (она не опровергнута до конца и сейчас), а потому, что ЗАДАЛО ВОПРОС, над решением которого еще долго будет мучаться европейская цивилизация¹⁵. Удар по христианской картине мира не случайно оказался столь силен, ведь он был спровоцирован развитием науки, которая в свою очередь получила направление для своего развития, ставшее вектором на всю вторую половину тысячелетия¹⁶. Само по себе фундаментальное исследование Коперника не дало в то время никаких материальных выгод, но повлияло на смену мировоззрения в целом. Н. Коперник стал своеобразным Адамом, породившим длинный ряд поколений, мыслящих уже в ином направлении.

Не менее тяжелый удар по теологии, чем коперниканство, нанес дарвинизм своей сущностной ревизией библейских представлений о единовременном творении всего сущего. В определенном смысле теория Дарвина была перенесением на животный и растительный мир идеи капиталистической экономической конкуренции.

Теория Ч. Дарвина и два других великих открытия, выделенные Ф. Энгельсом [61. С. 304.] (закон сохранения и превращения энергии, клеточное строение живых существ) подвели итог этой научной революции.

С конца XIX в. началась новейшая революция в естествознании, первоначально ознаменовавшаяся открытием рентгеновских лучей, радиоактивности, электрона. С 20-х гг. прошлого столетия бурно развивается теория строения атомов и молекул. Астрономия выявила многообразие и изменчивость космической среды. Новое мощное развитие получила в XX в. и идея эволюционизма¹⁷. Она не только прочно

утвердилась в современной биологии, приведя к созданию комплексной теории эволюции как продукта синтеза классического дарвинизма с современной молекулярной генетикой, но и вышла за ее пределы – концепция эволюции Вселенной (А. А. Фридман, Г. А. Гамов, Э. П. Хаббал), неравновесная термодинамика, синергетика, идея самоорганизации (Н. Виннер, У. Р. Эшби), обнаружение дарвиновского отбора уже на уровне молекулярных структур.

Эта революция XX в. носит качественно иной характер, чем научные революции эпохи Возрождения и XIX в. На первый план выходят уже технологии, особенно информационные, а не навыки и отработанные веками приемы. Старые методики стремительно устаревают даже в сельском хозяйстве, а в промышленности ничего из прежних ремесленных навыков вообще не осталось. Исчезли все «изобретения» Возрождения. Налицо просто иная логика развития науки и техники. Действительно происходит «эпохальная смена парадигм» [63. С. 225]. И, если в I в. происходил беспрецедентный по глубине и масштабам поворот к теизму, то в двадцатом – к атеизму [64. С. 94–95]. Это можно объяснить и тем, что накапливающиеся противоречия между научной и идеологической картинами обычно снимаются в форме демифологизации¹⁸. В XX в. был достигнут самый высокий уровень этой конфликтности в силу научной революции невиданных масштабов и особенностей и потому данный процесс идет особенно стремительно, а атеизм особенно остр.

Именно христианская религия (в той форме, которая сложилась в средневековый период), с точки зрения стремительно формирующейся нововременной науки, противоречила открываемым законам. Поэтому основной удар на нее был обрушен сначала со стороны именно науки¹⁹.

За ним последуют удары со стороны новых формирующихся социальных слоев, которые, получив новое знание о физическом мире, приступали к строительству нового социального мира.

Однако эти удары уже не смогут обладать той степенью последовательности, которая характерна для ударов науки. Определенный страх перед хаотично развивающимся капиталистическим производством, нещадная эксплуатация рабочих и невозможность быстро решать возни-

¹⁵ Это один из первых примеров совместной работы науки и атеизма. Сам по себе атеизм не может дать альтернативного знания, он всего лишь метод, форма провокационного вопрошания.

¹⁶ Джон Уэсли (1703–1791), английский проповедник и основатель методизма, говорил впоследствии, что именно новые идеи в астрономии «ведут к неверию».

¹⁷ Начиная с издания труда Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859) эволюционизм фактически полностью сменяет креа-

ционизм и начинает играть его роль в развитии культуры, являясь методологической базой всех типов наук [62. С. 94–104].

¹⁸ Идея регулярно возобновляющегося или восстанавливаемого, «нового» (первозданного) Завета в древнееврейской и христианской культурах и есть такая форма демифологизации.

¹⁹ Большинство историков науки считают, что о науке в современном смысле слова можно говорить именно начиная с XVI–XVII вв. [66. С. 41].

кающие социально-экономические и этнополитические проблемы ввиду отсутствия еще адекватных новому строю государственных и общественных механизмов и институтов способствовали функционированию компенсаторной функции религии: «если бы в этом мире не было бы зла, то человек никогда не задумался бы над мыслью о божестве» [65. С. 217.]. Эта функция становится доминирующей еще и потому, что другие функции религии были отобраны у нее наукой, философией и идеологией. Религия теряет свое всестороннее влияние на общество и, по сути, становится одной из этических систем. Разумеется, религия прагматически используется буржуазией и как своеобразная моральная узда для низших социальных слоев.

В рамках этой своеобразной революции, системообразующим фактором которой стало ускорение перехода человечества к «наивысшей» стадии развития, выстраивается своеобразная сетка координат, где горизонталь (решение социально-экономических и политических проблем) постепенно становится важнее вертикали (решение проблем, связанных с активным распространением человечества по всей планете и, следовательно, выходом за пределы одной какой-либо природно-климатической зоны)²⁰. Акцент естественно делается на хаосе социальном, хотя одновременно необходимо было «поставить на службу обществу» и «взбунтовавшуюся науку». Потеряв социальные цели, она стала развиваться довольно хаотично²¹, для общества достаточно бесплодно, а порожденное ею «свободомыслие» фактически вступило в конфликт с традицией, до сего времени в целом успешно блокировавшей опасность социальных «революций». «Религия» и «наука» как две единственные в то время наиболее развитые формы спекулятивной мысли пришли в очередное противоречие друг с другом, - необходимо было восстановить их «завет». К тому же разнообразие социальных рецептов, выработанных в рамках национально-локальных культур, необходимо было привести в соответствие друг с

другом и с динамичной геополитической ситуацией.

Атеизм существует на всем протяжении цивилизации, ибо постоянно участвует в экспертизе культурной парадигмы, но в то же время очередной его всплеск связан с прорывом в развитии материального производства, социальных, экономических и политических процессов. Любые изменения в этих сферах стимулируют общество на введение в действие этого механизма экспертизы. В данном случае особое значение имело отделение умственного труда от физического, преимущественное развитие науки и философии, работающих с эмпирическими данными и делающих первые еще общие и абстрактные умозаключения об эмпирике с попыткой дополнить и разумно обосновать религию, хотя иногда в чем-то и заменить ее²².

Атеизм нового времени складывается в условиях общей десакрализации культуры и потому становится постепенно формой осмысления роли сакральных идей и самой сакральности истории и культуре. Он сугубо гносеологичен, хотя ему впоследствии навязали или приписали притязания на онтологию и аксиологию. Религия как первичная форма осмысления мира, оперировавшая абстрактными и идеальными формами и понятиями уходила из общественной мысли и уже поэтому атеизм переходил от критики религии к ее отрицанию в целом²³. В XVI–XX вв. на авансцену европейской и мировой истории выходят народы заальпийской Европы и они начинают критически анализировать и даже пересматривать господствовавшее доселе представление о мистико-сакраментальной ге-

²² Программными и показательными в этом плане представляются высказывания Бейля («Я протестант, потому что протестую против всех религий») и П. Гольбаха («Атеист – это человек, знающий природу и ее законы, а также собственную природу и налагаемые ею обязанности») (Цит. по: [20. С. 331]).

²³ Начало XIX в. ознаменовалось признанием Бога всего лишь гипотезой, в которой нет нужды. Именно так заявил М. де Лаплас Наполеону [32. Р. 325]. Любопытно, что одним из постоянных методов борьбы против религии станет логика. В тот период, в частности, активно использовалась теория о «трех обманщиках» [67; см. также: 68]. Одна из основных ее идей – опровержение онтологического доказательства бытия Божия. Сформулировано оно было Ансельмом Кентерберийским: если Бог абсолютен, то он существует; если не существует, то не может возникнуть самого понятия «Бог». Развито Р. Декартом и философами школы Лейбница – Вольфа. Декарт считал, что нельзя представить себе идею Бога без представления о его реальном существовании, а В. Лейбниц полагал, что Бог существует, ибо в самом понятии «Бога» нет никаких внутренних противоречий, поскольку он есть бесконечное совершенство. [См.: 69; 51]. На сей раз в противовес выдвигается другой софизм: если Бог непостижим, значит, он не существует.

²⁰ В конце II тыс. на первый план снова выходит «загадка» физического мира, ибо глобализационные процессы в целом наметили алгоритм сосуществования различных цивилизаций, но плохо контролируемый рост народонаселения и неопределенность дальнейшего развития существующей достаточно хаотично науки создали ситуацию, зеркальную той, которая была в начале «осевого времени»: теперь уже не природа опасна для человека, а человек угрожает ей. Не случайно в числе «научных» проблем растет удельный вес экологических вопросов.

21 Бертран Рассел в 50-е гг. XX в. отмечал, что «наука и техника движутся сейчас вперед, словно танковая армада, лишившаяся водителей, – слепо, безрассудно, без определенной цели».

нетической связи всего человечества с древне-еврейским народом. Это время не только технического прорыва, но и резкого всплеска денежных вложений и начала формирования культа денег, что не могло не повлиять на психологию европейцев. Секуляризация общественной мысли в последние столетия в Европе идет именно в форме «дехристианизации»²⁴.

Парадоксально, но именно с этого времени религия перестает быть понятной многим людям. Из данности и единственной формы мировоззрения она превращается в «феномен»²⁵ и становится «одним из наиболее хаотичных, запутанных и противоречивых комплексов общественной жизни» [71. С. 3]²⁶.

Именно в это время появляется и марксистское понимание атеизма. Базовым критерием для него станет средневеково-христианское понимание атеизма как богоотрицания, которое марксизм доводит до логического конца²⁷. Характерно, что большую помощь в этом оказывают такие воинствующие системы, как атеизм французских просветителей и русских революционных демократов.

Если светское буржуазное общество устами Ф. Ницше заявит всего лишь о «смерти» Бога, то марксизм, переворачивая иудейско-христианскую традицию, уже религию объявит продуктом больного сознания и «опиумом для народа»²⁸. К тому же марксизм создавал свой

вариант атеизма, сводя идеализм лишь к богопочитанию и связывая отрицание идеи Бога лишь с материализмом. И то и другое на практике гораздо сложнее.

Новая светская по характеру парадигма европейской цивилизации еще не сложилась и религия оставалась опасным и могущественным идеологическим соперником марксизма поэтому в «последнем и решительном» бою и столкнулись именно эти два Левиафана.

Особая ситуация сложилась в России. Российский марксизм стремительно уходил от теории к практике. К. Маркса начинают переосмысливать. Несмотря на безусловный и важный акцент на социально-экономических проблемах, его концепция на самом деле гораздо шире и в ее основе четко прослеживается культурологический подход²⁹.

В России же марксизм в историко – культурном контексте оказался формой своеобразного «возрождения», которое переживала стремительно капитализирующаяся страна³⁰. Отрицая религию как культуuroобразующий фактор, марксизм шел практически против всей западной традиции и культуры, где религия и в позапрошлом и прошлом столетиях продолжала играть заметную роль. Страна тем самым отдалялась от Запада, но по культуре продолжала принадлежать к нему и это само по себе породило много трагических коллизий в обществе. Россия превращалась в «Австралию» и в перспективе намечалось лишь два варианта – либо

²⁴ В XVIII в., «веке философии» и одновременно «веке критики» [70. С. 87] намечаются два варианта расправы с религией. С одной стороны, именно в эпоху Просвещения теизм был фактически рационализирован в форме деизма, где остаются идеи Бога и креационизма, но убирается провиденциализм (Бог уже не вмешивается в дела мира и человека, а его познание возможно только с помощью разума). Это рационализированный и секуляризированный теизм. С другой, через Гольбаха будет окончательно сформулирована идея того, что религия всегда стоит на стороне т. наз. господствующих классов и является естественным врагом низов. Этот тезис будет предельно обоснован именно в марксизме.

²⁵ Этот термин употребляется со времен Аристотеля, стал традиционным лишь для философского мышления и означает фактически то, что существует как непознанное.

²⁶ Б. Паскаль объявлял сущностными элементами религии неизвестность и непостижимость. С. Кьеркегор описывал религиозную жизнь как величайший «парадокс», а христианство как «скачок в абсурд».

²⁷ В этом смысле у марксизма практически нет своего собственного, оригинального понимания атеизма.

²⁸ Эти идеи К. Маркс развивает в работе «К критике гегелевской философии права. Введение», где впервые формулируются основные принципы марксистского атеизма. Он исходит из того, что не религия создает человека, а человек создает религию, что «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже сно-

ва себя потерял» [72. С. 414]. «Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» [72. С. 415]. «Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором змные силы принимают форму неземных» [73. С. 328]. Дальнейшее распространение и развитие марксистского атеизма связано с именами выдающихся мыслителей-марксистов Поля Лафарга (1842–1911), Августа Бебеля (1840–1913), Георгия Валентиновича Плеханова (1856–1918), Франца Меринга (1846–1919), Иосифа Дицгена (1828–1888) и др.

²⁹ Поэтому-то, может быть, его идеи оказались столь заразительны. Особенно удачно их можно было применять по отношению к национальным культурам, «отстающим» в своем развитии от западной цивилизации, но отличающимся давней и сложной культурной историей (ленинизм, маоизм).

³⁰ Интересно, насколько схожи в этом плане ситуации в Германии, где марксизм зародился как теория, и в России, где он стал практикой. О хаотичном развитии русской и немецкой культур в то время говорит уже одно то, что фактически в пределах полувека на них оказывали существенное воздействие такие противоположные друг другу люди, как Л. Н. Толстой, В. И. Ленин и И. В. Сталин в одной стране и Ф. Ницше, К. Маркс и А. Гитлер в другой.

быть поглощенным исламом или буддизмом, либо сопротивляться марксистской форме культуры и возвращаться в «европейский дом»³¹. Псевдоевразийский характер русской культуры, стремительно оформлявшийся в конце тысячелетия, – свидетельство аномальности культурной ситуации. На российском пространстве появились благодаря присоединению Кавказа и Средней Азии мощные мировые религии и они не могут бесконфликтно соединяться в некий неополитеизм. Ситуация информационного хаоса могла быть преодолена только благодаря безусловному доминированию какой-либо одной из них или принципиальному отказу от них вовсе. Как показала история СССР, общество вовсе не было подготовлено к последнему варианту³² и реванш тех или иных конфессий или откровенное богоискательство в конце прошлого века были совершенно не случайны.

Сложное положение российского марксизма была связано и с его негативным отношением к предшествующим «формациям», где религия безусловно господствовала. Антифеодалная направленность была вполне объяснима в условиях капиталистической трансформации. Царизм был государственным выражением типично средневековой монархической вертикальной модели общества, но выступать против него, пока новая горизонтальная модель с акцентом на законе и равенстве перед ним еще не сложилась, означало обрекать страну на социальный хаос, выход из которого был возможен только с помощью создания искусственной идеологической системы и предельной милитаризации страны. Выступление против «помещиков» означало бороться против аграрного строя, который все еще оставался системообразующим фактором. Борьба с «насилием» и «неравенством» – это борьба с еще сохраняющейся иерархичностью общества, которая не преодолена до сих пор не только в России, но и в странах более развитого Запада. Выступление против неравенства народов, иначе говоря, против сохранявшихся этнических различий в полиэтничном мире России, порождало безосновательный и опасный космополитизм. Это особенно преждевременно и опасно, если учесть негативное от-

ношение к глобализации у всех народов планеты даже сейчас.

Не случайно поэтому марксизм выделяет в качестве «золотого века» век поисковый (он же «ренессансный», «интеллектуальный», «исторический», «литературный», «революционный» и т. д.), а именно «вывихнутый» XIX век, шедший от интеллектуально – этических исканий и брожений к жестким социальным концепциям и революционным экспериментам (А. С. Пушкин – декабристы – Н. Г. Чернышевский – Г. В. Плеханов – В. И. Ленин). А реакцию на это трагическое сползание в революцию и страх перед «грядущим хамом» и «большевистским вариантом» обустройства России он обозначает как Декаданс³³.

Антикапиталистическая направленность российского марксизма тоже была достаточно преждевременна. Бессмысленно бороться с «капиталистами» в условиях перехода к капитализму остальной Европы, частью которой Россия оставалась³⁴. К тому же феодальная экономика уже подверглась изрядной эрозии. В результате после страшнейшей гражданской войны, нанесшей непоправимый урон производительным силам, страна фактически скатилась на уровень развитого феодализма. Борьба против Запада, негативно воспринявшего социалистический эксперимент, блокировала возможность идейной подпитки и реальной помощи со стороны «родины капитализма». Это было объяснимо, конечно, тем, что вся русская культура на протяжении ряда веков пыталась проводить самостоятельную культурную политику, своеобразно понимая средиземноморское христианство (как «православие») или иные западные идеи. Особенно негативно она восприняла модернизацию Европы в период раннего Нового времени. Не случайно советская литература отчасти сознательно и добровольно осуждала капиталистический Запад, т. е. была в определенной мере антизападной.

Российский марксизм отгораживался и от Востока, осуждая «татаро-монгольское иго», перенося на ислам антирелигиозную критику, заявляя о «бесхарактерности» буддизма и т. п.

Для марксизма наука должна была быть партийной, иначе говоря, тоже должна была играть роль «служанки», задачей которой, как и задачей, скажем, средневековых «семи свободных искусств», было рационально обосновывать

³¹ Любопытно, что эту проблему видит и Русская православная церковь. В XX в. в России происходило нечто подобное Реформации, когда церковь занималась переводом многих компонентов византийского церковного наследия в разряд «относительных ценностей» и пыталось представить обновление как процесс возвращения к идеологии и практике раннего христианства. Это отчасти и было связано со стремлением найти общий язык с западными христианскими конфессиями [74. С. 45].

³² Огромные массы населения совершенно не были приспособлены к жизни в условиях «социализма» и таким образом их «вековые чаяния» не сбылись.

³³ Хотя именно из Декаданса и берет плакатность, лозунговость, стилизацию и др. составляющие «соц. реализма».

³⁴ Октябрьская революция действительно имела «всемирно-историческое значение», но оно своим последствием имело и то, что российская марксистская система вольно или невольно дала азиатским, африканским и латиноамериканским странам могучее идейное оружие борьбы с Западом.

новую идеологию, доказывать ее «правильность» и разрабатывать на основе соответствующих постулатов те или иные практические рецепты. «Научность» нужна молодому еще как идеология марксизму и потому, что он чувствовал свою недоказанность, идеалистичность, хотя и претендовал на материализм, пытаясь доказать, что не противоречит научному подходу в принципе³⁵.

В этом выразилась, если так можно сказать, «феодалная» сущность марксизма. Он действительно был скроен во многом по лекалам христианства.

За основу исторических рассуждений берет-ся существовавшая в XVIII–XIX вв. классовая ситуация, расцвет которой приходится на период средневековья. И эта специфичная, если не сказать уникальная, ситуация достаточно механически переносилась на новое время, где клас-

³⁵ Его «три источника» (немецкая идеалистическая философия, английская политическая экономия, французский утопический социализм) и «три составных части» (диалектический и исторический материализм, политическая экономия, теория научного коммунизма) фактически представляют собой поисковые формы философии, которые сложились в пределах Просвещения и были годны для интеллектуальной борьбы с «миром насилия», но не давали и не могли дать практических рецептов для строительства нового общества. Не случайно обе практические ветви марксизма – социал-демократическая и большевистско-ленинская вынуждены будут достаточно быстро уходить от раннего марксизма. В России налицо неизбежный конфликт «верных ленинцев» и «верных сталинцев» с «классиками марксизма-ленинизма».

Естественно, что марксизм сделал достаточно успешную попытку выстроить новую картину истории. Методологическую основу ее заложили исследования К. Маркса, а разработана она была великолепно и тщательно Ф. Энгельсом. Марксизм, взяв за основу теорию классовых борьбы, которая неплохо показала себя в просветительской мысли, и типично христианское представление о векторности развития общества, в значительной степени телеологическое, создал достаточно стройную, хотя и утрированную картину истории. Поэтому его не особенно интересует история (он продолжает работать в рамках просветительской традиции классового антагонизма) и он пытается определить основы бытия. Как и его предшественник, христианство, он на деле тоже ищет абстрактные «законы», отказываясь от эмпирики. Не случайно современники говорили о том, что русская мысль отказывается от истории [75]. Эти «законы» вырастают за счет синтеза христианского понимания развития общества (история так же делится на зоны или формации, сохраняется идея прогресса и телеологическая цель истории – общее «счастье») и новейшей науки, создавшей на основе простых законов картину развития физического мира, которая полтысячелетия работала достаточно эффективно, и делающей акцент на сциентизме (благо простейшие законы позволяли давать убедительный набор цифр и строить разного рода графики).

сы фактически отмирают. Уже поэтому марксизм не мог стать идеологией передового среднего класса, ибо тот ведь еще только складывался³⁶. Но новые социальные низы, как городские, так и сельские, выступали против прежних феодальных пережитков, прежней социальной структуры.

Если Запад пошел по пути Лютера и Контрреформации, т. е. по пути приспособления библейско-христианских представлений к новым реалиям на основе идеи эволюции, то Восток (Германия и Россия) в определенном смысле стали продолжателями мюнцеровской интерпретации библейского текста и христианских догматов на основе идеи революции как немедленного, пусть и безосновательного, перехода к «лучшему обществу».

В результате марксизм – единственная идеология, которую попытались выдвинуть низы. Она оказалась довольно эклектичной. Социальные слои такого типа не могли существовать долгое время, они были переходной социальной формой (пролетариат как класс фактически нигде и никогда не сложился) и потому они в принципе были неспособны на перспективное «учение». Для этого нужен не узкий социальный подход, а работа со всей культурой, как это было у Христа или Мохаммеда, которые начинали с социальной критики, но в результате заложили основы всеобъемлющего цивилизационного конструкта.

«Пролетарии» лишь синтезировали все антифеодалное и антибуржуазное, борясь сразу против двух врагов – «помещиков» и «капиталистов». Поэтому у марксизма был такой боевой характер и он хорош для борьбы, но, как показала история, не для долговременного строительства: «социализм» и «коммунизм» были всего лишь слабым подражанием концепции «царства божьего на земле». Поэтому он и недолговечен, беспомощен в решении множества проблем, как социальных, так и этнических и тем более политических.

В то же время можно сказать, что марксизм был необходим для новой стадии развития европейского общества. Он оказался своеобразным гомеопатическим средством, который цивилизация активно использует, ибо материализм (как эмпирическое знание) проникает во все поры общества и его масса становится критической и, следовательно, опасной для развития общества. Сразу отчетливо стали видны такие опасные черты марксизма, как средневековость (близость к менталитету именно тех народов, среди которых и существовала классическая

³⁶ Поэтому «передовым» был объявлен один из низовых социальных слоев, развитие которого идет особенно трагично. Психологию пролетария марксизм перенес на низшие классы всех веков.

аграрная цивилизация), преждевременная и безосновательная космополитичность.

Впоследствии теоретические изыскания К. Маркса и Ф. Энгельса стали основой для верного распространения этих идей и использования их разного рода кодификаторами. Можно выделить три классических направления:

1) универсалистский, нашедший продолжение в работах экономистов, социологов, философов и историков, которые смогли отобрать отдельные положения К. Маркса и Ф. Энгельса и использовать их;

2) эволюционный, ставший магистральным – К. Каутский, оппортунизм, тред-юнионизм и т. д., использовавшие социальные идеи на практике (социалистические и социал-демократические партии);

3) революционно – националистический (в России – «ленинизм» и «сталинизм»).

В СССР сложилась особая ситуация: именно здесь было максимальное, как нигде на планете, противостояние «старой» и «новой» идеологий – христианства и марксизма³⁷. Везде в Европе они в тех формах, в которых существовали, воспринимались большинством общества уже как крайности, ибо были заложены важнейшие основы демократической традиции.

Россия оказалась первой страной мира, которая возвела марксизм на уровень государственной парадигмы. Уже одно это породило опасный феномен. Для среднего россиянина мир оказался разделен на «нас» и «них», на «социализм» и «капитализм» и это приводило к первому серьезному нововременному расколу в единой некогда цивилизации. Россия на протяжении ряда столетий «прорубала окна» в Европу и значительная масса населения еще не могла чувствовать себя европейцами и с помощью российско-го марксизма встала на особый путь развития.

Обе идеологии соответственно ненавидели друг друга, поэтому обе поощряли поиски аргументов в пользу своей правоты и активно обращались к религиозно-философской проблематике.

Фактически и в сфере общественной мысли столкнулись две парадигмы дальнейшего возможного развития:

– мироустроительная (на ней делает акцент православие, именно в нем и видит главного врага российский марксизм – на католицизм и так почти всегда была аллергия в русском обществе или просто сложное отношение к нему как к части западной культуры);

– экспансионистская (свидетельство – лозунг «Даешь мировую революцию!», который только спустя пару десятков лет сменит желание строить социализм «в одной отдельно взятой стране»).

В религиозной сфере шли сложные процессы. С одной стороны, религия в Европе в прежних формах переживала глубочайший системный кризис, но почти одновременно повышается религиозность населения, идут поиски новых церковных и религиозных конструкций («Реванш Бога»). Это не удивительно, ведь цивилизация не отказалась от своих базовых идей, хотя они и нужны теперь в другой «упаковке» – конструкции. Варианты разные:

1) возрождение позавчерашней (средневековой) модели. Это безуспешно, ибо даже в средние века религия и церковь существовали в виде разных направлений (католицизм, православие, ереси);

2) сами церкви пытаются восстановить свое каноническое пространство;

3) богоискательство приводит к формированию ересей «научного века», тоталитарных идеологий, конструкций, построенных на смеси религии и социальных идей;

4) «гностицистский» вариант (Живая Этика);

5) рокировка конфессий – старые уходят или модернизируются до неузнаваемости и широко распространяются новые (адвентизм, бахаи).

Собственно работа в этом направлении идет уже полтысячелетия. Переосмысление этики шло в рамках Реформации, Просвещение с помощью своих социальных конструкций наводило мост к либеральным ценностям. Попытку преодолеть социальный хаос делает марксизм. С помощью националистических идей пытается создать «новый порядок» фашизм. Общество боится и стремлением к гедонизму (широкое распространение психологии «после нас хоть потоп», «попсы», наркотиков и т. д.). Искусство и литература пытаются развиваться автаркизованно и не обращать внимание на социальные проблемы (символизм и др.).

В этих условиях развитие атеизма было неизбежным. Атеизм марксистского толка не мог дать лозунгов переустройства общества, ибо само общество фактически не принимает саму идею безбожия. Он вырос в недрах христианства, когда самого марксизма еще не было, поэтому его долго считали лишь диссидентством, своеобразной оппозицией христианства, а он шире. Марксистский атеизм фактически только начинает формироваться. Для этого был благоприятный момент. Разработка проблем атеизма, как в целом философии или политической экономии в марксизме было вторичным. Базовой идеей стало представление о всемирно-исторической миссии пролетариата [25. С. 56] и обусловлено интересами именно междунаро-

³⁷ Резкое противостояние «базовых» идей, которые так иначе были необходимы цивилизации, и новой эмпирики. Материализм, лежавший в основе марксизма, не мог быть самостоятельной и полнокровной идеологией, он по сути всего лишь форма этой эмпирики. Христианство же полнокровная идеология, хотя и находившаяся в сложнейшем системном кризисе.

ного рабочего движения [21. С. 49]. Уже в рамках Октябрьской Революции его использовали как своеобразную дубину, ибо считали, что церковь так же ответственна за «насилие», как и государство. Теоретические основы советского атеизма во многом разработаны В. И. Лениным [76. С. 307]³⁸, приспособлены к нуждам классово-борьбы и оторваны от теории. Его устами атеизм логически безосновательно был провозглашен азбукой материализма, а отсюда и марксизма. Само название «пролетарский атеизм» достаточно химерично и фактически указывает на принципиальный отказ от научного изучения религии и политическую борьбу с ней. Соответственно религия понималась упрощенно, как «род духовной сивухи, в которой рабы капитала топчут свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь» [77. С. 143].

Марксизм как любая новая идеология пытается заменить религию как единственную универсальную идеологию того времени³⁹ и потому поднимается на самый высокий уровень – атеизм объявляется «системой материалистических, научно обоснованных взглядов, отвергающих веру в бога (или богов), в сверхъестественные силы и вообще всякую религию» [78. С. 45].

В противоположность предшествующему атеизму, являвшемуся достоянием узкого круга образованных людей, марксистский атеизм был обращен к «трудящимся» и «эксплуатируемым» и потому широко проник в массы, сформировав несколько поколений неверующих людей. В этом тоже есть одна из опасностей для общества – атеизм необходим для развития культуры, но лишь как интеллектуальный механизм, строго элитарный, ограниченный кругом людей, способных мыслить диалектически, не ставящий задач массового распространения и восприятия своих вопросов в принципе. Но он же стал и одним из факторов, взорвавших СССР, ибо пришел в противоречие с общей высокой

религиозностью сознания русских людей и феодалным во многом их менталитетом. Российская культура не выдержала столь стремительной десакрализации.

Практически атеизм должен был помогать вести борьбу против всех существовавших тогда культур и цивилизаций, ибо все они построены с использованием религиозных идей. Поэтому перед марксистским атеизмом и ставятся всеобъемлющие цивилизационные задачи, которые для него просто невыполнимы: «обоснованная и аргументированная критика религиозной идеологии, ее сущности, опровержение религиозных взглядов на мир как ложных и не соответствующих действительности, противопоставление им научной картины мира, выяснение источников (причин) возникновения и существования религиозных верований, социальной роли религии, а также определение путей и средств преодоления религиозных предрассудков» [78. С. 45].

Нужно учитывать и то, что атеизм XX в. фактически существует в виде нескольких слоев – направлений:

- 1) антиклерикальный – с ним уже есть опыт борьбы,
- 2) марксистский – на службе у новой идеологии,
- 3) средний (без крайностей) – подлинно научный, являющийся предтечей современного религиоведения (этот процесс идет и за рубежом).

У этих направлений общая лексика, но разные цели и задачи.

На протяжении всего столетия шел процесс конвергенции и уже появилась первоначальная форма, достаточно свободная от недостатков первых двух направлений, но еще не настолько развитая, чтобы осмыслить до конца религию как исторический феномен – **религиоЛОГИЯ**.

Рижского можно считать одним из первых представителей именно третьего направления, типом «атеиста» именно «вывихнутого» XX века. Поскольку это направление еще только складывалось, его взгляды сложны и достаточно эклектичны.

На его взгляды безусловно большой отпечаток наложила его собственная жизнь. На протяжении всей своей жизни ему приходилось сталкиваться с разного рода проблемами, порожденными не только его национальностью, но и господством марксистской идеологии. Выжить в рамках какой-либо иной идеологии тоже было невозможно (во всех них в той или иной степени присутствует налет юдофобии), а сионизм на протяжении двадцатого века с большим трудом добывается всего лишь права на существование и только с образованием государства Израиль во всемирной номенклатуре народов и государств появляется ниша для су-

³⁸Особую роль сыграли статьи В. И. Ленина «Социализм и религия» (1905) и «О значении воинствующего материализма» (1922). Борьбу против религии он в числе других задач советского строительства выдвинул еще в начале 1919 г.

³⁹На примере анализа марксизма как атеистической секты христианства проф. В. Д. Жукоцким была сделана попытка показать формирование религии «советизма» в России. Автор считает, что Маркс создал социоцентрическую религию гуманизма, атеистическую по своей сути. Внук раввина стал раввином социалистического революционного гуманизма. Подобно Христу он захотел избавить человечество от культа частной собственности. Маркс верил, что путем бесконечного творческого саморазвития универсум результативно сконцентрировался в социальной материи. Социальная природа человека не испорчена, не греховна, совершенна [79].

ществования еврейской культуры в полном объеме. Отсюда во многом антидогматичность М. И. Рижского. В то же время вернуться в иудаизм он не может, будучи незаурядным в интеллектуальном и этическом плане человеком и носителем множества культур. Разумеется, он воспитан как глубоко культурный человек и приверженец именно западно-христианской традиции, поэтому, выйдя из иудаизма, он не ушел из европейской традиции. Он имел дело прежде всего с тремя великими культурами (иудаизм, христианство, марксизм), но они не устраивали его как формы культур. В то же время он был воспитан как носитель и заложник стройной культуры. В этом и своеобразная трагедия его как мыслителя – он безуспешно пытался найти альтернативу иудаизму, христианству и марксизму и не мог. Широко распространявшееся в XX в. западничество с его культом денег и гедонизма он явно не любил.

Атеизм М. И. Рижского не практический, а интеллектуальный и моральный. Несмотря на широко распространенное представление о том, что безбожник «проявляет склонности ко лжи, к злобе, воровству и предательству» [62. С. 271], он являл собой пример высоко морально и интеллектуально развитой личности. Он искренне не понимал, почему задача человека лишь прощать, а во всем остальном он должен полагаться на Бога [80. С. 96]. К тому же не понимал и критиковал сам атеизм как «веру в то, что Бога нет» с ее на самом деле чисто религиозными внешними признаками (нетерпимостью к инакомыслящим, созданием «храмов культуры»), зубрежкой цитат и т. п.), в итоге не находя себе достойного места и в официальном атеизме, почему в частности и отказался со временем читать лекции по научному атеизму даже в форме истории религии.

Это стимулировало его на самостоятельное изучение не какой-то определенной культуры, а истории культуры общечеловеческой в целом, стремление, быть может, подсознательное выстроить свой культурно-исторический синтез, что не могло не приводить к своеобразию мировоззрения и культурному одиночеству. Он оказался чужим среди множества культур.

К Библии его интерес тоже возник не случайно. Здесь сказало его классическое еврейское образование, в основе которого лежала работа с текстом. Эта форма принципиально отличалась от христианской (через проповедь) и светской (через учебник) форм образования. Можно говорить об амбивалентности его отношения к Библии. Через воспитание ему была привита любовь к этой книге, но его сугубо личностное и индивидуалистичное отношение к культуре повлияло на его критическое отношение к библейским идеям, а в итоге стимулиро-

вало желание изучать этот текст вне какой-либо формы идеологии, еврейской, христианской или марксистской. Быть может, он хотел найти смысл текста и причину его живучести? С детства искренняя любовь к Библии и желание изучать ее, которое было у него на протяжении всей жизни, стали основным фактором, стимулировавшим выбор им научной ниши.

Легко можно предположить, что здесь сказало и влияние марксизма и марксистского атеизма, которое впоследствии им преодолевалось. Можно судить по его работам, что он переболел марксизмом, хотя о своем «выздоровлении» естественно не торопился говорить вслух. М. И. Рижский не мог не находиться под очарованием марксизма как достаточно стройной и соблазнительной системы. Марксизм до сих пор единственная всесторонняя система представлений. Неудивительно, что он продолжает владеть умами многих людей и в новом тысячелетии. Столь же всеобъемлющей и стройной альтернативы ему пока нет.

Однако надо отметить как непреложный факт, что М. И. Рижский не берет марксизм в целом как учение, а использует лишь как метод исследования. В результате он уклонялся от марксизма в не меньшей мере, чем от христианства⁴⁰.

В то же время марксистская историческая наука как никакая другая именно в то время давала возможность основательно изучать феномен Библии. Западная цивилизация еще сопротивлялась мысли о возможности внеидеологизированного изучения текста, а за пределы цивилизационно-парадигмального отношения к нему не вышла до сих пор.

Марксизм создал по сути первую столь масштабную безрелигиозную картину развития социального мира. Сейчас мы понимаем, что во многом она была неверна, но тогда ею увлеклись очень многие. В 20–30-е гг. в нашей стране было осуществлено грандиозное накопление фактического материала (в этом безусловная заслуга марксистской идеологии, требовавшей от историков исторических доказательств своих постулатов). Сама по себе формационная теория давала возможность ИСТОРИЧЕСКИ подойти к проблеме религии и впервые в религиозоведении столь масштабно осуществила отказ от ОТКРОВЕНИЯ как исторической статики.

⁴⁰ Рижскому близка была мироустроительная направленность православного христианства, но его пугала и не устраивала его славянофилия и некоторый налет юдофобии. Фашизм не в счет, ибо антизападная в культурном отношении позиция, человеконенавистничество, юдофобия и особая опасность для русских как своеобразного цивилизационного антипода немцев претили Рижскому. Он связал свою жизнь с Россией, русской культурой и русскими, среди которых жил и рассчитывал выжить.

Марксизм в специфической форме стимулировал переход к столь важной сфере общего религиоведения, как ТЕОРИЯ религии. Он давал возможность, делая акцент на второй стороне понятия свободы совести (право не исповедовать никакой религии), выйти за пределы конфессиональной номенклатуры, хотя и загонял тем самым в рамки марксистской идеологии.

В то же время атеизм был единственно возможным методом научных поисков в области религиоведения.

Направления научного сканирования истории религии в советской России были закономерны:

- 1) исторические формы религии,
- 2) религия и современное общество,
- 3) сакральные тексты как коды цивилизаций.

По первым двум темам М. И. Рижский говорил довольно банальные вещи, ибо не был специалистом в этой области и доверял тем исследованиям, которые появлялись. К тому же он практически долго вынужден был ориентироваться только на советскую науку, что конечно же сдерживало его развитие как ученого⁴¹. Но по третьей теме у него не только самостоятельная, но и оригинальная и глубокая позиция

Именно в его занятиях библеистикой особенно ярко проявились его незаурядные исследовательские способности. Прежде всего, это огромная эрудиция в самых различных науках, без знакомства с которыми невозможно просто адекватное понимание такого сложнейшего текста, как Библия. Его книги и статьи, лекции и практические занятия явственно свидетельствуют не просто о знакомстве, но и о глубоком знании филологических дисциплин, самых разнообразных разделов исторической науки. В области теологии и религиоведения он, можно смело сказать, не уступал соответствующим специалистам. И в лекциях, и в научных трудах можно обнаружить немало свидетельств его компаративистского подхода к различным проблемам. Сам подход к Библии как синтетическому культурному тексту, впитавшему в себя и переработавшему различные культурные пласты крупнейших метарегионов (Средиземноморье, Ближний Восток, Средний Восток, Южная Азия) неизбежно заставлял проводить сравнительно - исторический и сравнительно - литературный анализ.

⁴¹ Марксизм в значительной степени отрывал русскую культуру от ее западных корней, а марксистский атеизм противопоставил себя современному ему «буржуазному» атеизму и уже поэтому русская общественная наука постепенно становилась «островом», оторванным от «материка». В этом обстоятельстве можно видеть одну из причин, почему М. И. Рижский больше тяготел к исследованиям западных атеистов, чем отечественных.

Рижского отличает не только глубокое знание филологии как науки, но и прекрасное владение такими обязательными «инструментами» исследователя, как языки. Помимо основных древних языков (древнееврейского, латыни, древнегреческого), в своей работе он использовал и многие современные языки. Это позволяло ему создавать свои труды с учетом всех достижений науки. Отражалось знание языков и в его лекциях.

Это все позволило ему внести существенный вклад в ряд важнейших тем и создать труды, которые еще долго будут востребованы не только в научной среде.

Первое, что надо заметить – именно Рижский М. И. практически первым в нашей стране поставил проблему *тщательного и независимого* от идеологии, в том числе и марксистской (поэтому долго и не издавал свои труды), *внутреннего исследования Библии*. Эту задачу он ставил в своих статьях [81; см. также: 82], явственно звучит она и в его книге «Что такое Библия» [5]. Именно М. И. Рижский первым, если не считать атеистически-полемической и предельно популяризированной «Книги о Библии» Иосифа Ароновича Крывелова (М., 1958), написал *сводный и независимый очерк* о Библии.

Прежде всего, он уделяет большое внимание выяснению вопроса о том, кто и когда написал Библию в целом. Не отдельные книги, а именно весь текст. Это фактически постановка проблемы истории создания Библии. Нельзя сказать, что Рижский первым задумывается об этом. Сама идея богоданности Книги, в какой-то мере, отвечает на этот вопрос, ибо затрагивает хронологию еврейской истории, отдельных библейских книг, соотношения частей Библии между собой и т. д.

Проблемой создания Библии, естественно, занимались средневековые еретики, гуманисты эпохи Возрождения, первые реформаторы, протестантские ученые. В рамках историографии XIX–XX вв. были сделаны первые попытки решать ее на качественно ином уровне, с учетом значительных достижений филологической и исторической критики. Однако, в условиях острых социальных конфликтов, сложных межконфессиональных отношений и геополитических реалий, эти попытки неизбежно были полемичны, тенденциозны и не выходили за рамки дискуссий по общим вопросам истории, филологии и религиоведения. В послевоенный период благодаря становлению и упрочению сравнительно эффективной системы межгосударственных отношений, эволюции мира в сторону многополярности, успехов экуменического движения и нарастанию в той или иной степени кризисных явлений в крупнейших идеологических системах, скажем, в марксизме и христианстве, появляется возможность более

взвешенного и спокойного отношения если уж не ко всем священным текстам, то хотя бы к Библии. В этом плане Рижский несомненно был одним из первопроходцев.

Разумеется, атеистическая форма книги бросается в глаза. Это обусловлено той ситуацией, в которой выходила книга. Никто бы не позволил автору работать вне поля атеистической пропаганды. Тем не менее, даже в ней чувствуется его стремление уйти с ринга, на котором идет борьба верующих и неверующих. Он не мог позволить себе говорить многое, но, несомненно, он фактически выходил на поле объективного, внеконфессионального, но и внеидеологического исследования истории христианства.

Другой несомненно новаторской заслугой М. И. Рижского было начатое им полное и независимое *исследование истории переводов Библии*. Результатом этой работы стала его известная монография «История переводов Библии в России» [83; см. также: 84; 85], заложившая несомненно блестящую основу для развития этого направления. Аналогов этой книги фактически нет ни у нас, ни за рубежом⁴².

Стремление рассматривать библейский текст на широком историческом и литературном фоне проявилось ярче всего именно в переводах Рижским М. И. отдельных библейских книг.

Рижский успел издать только два своих перевода. Среди них, несомненно, выделяется его «Книга Иова» [86. См. также его статьи: 87–92].

Монография представляет собой историко-филологический анализ вошедшей в библейский канон Книги Иова. Автор доказывает, что в основе Книги Иова лежит философская поэма анонимного древнего автора, чьи взгляды отличались удивительной для той эпохи широтой и религиозным свободомыслием. Позже поэма подверглась обработке представителями ортодоксально-богословской традиции. В книгу вошли авторский перевод оригинального текста Книги Иова и подробный историко-лингвистический комментарий.

Данная книга – явление незаурядное. В ней представлен светский научный перевод с еврейского оригинала на русский язык с подробным историко-лингвистическим комментарием. Были учтены не только многочисленные разночтения в различных версиях, рукописях и переводах Книги Иова [См., например: 94; 45], но и сделана попытка восстановить первоначальный смысл оригинала, искаженный позднее добавлениями и переделками.

⁴² В последнее время предпочитают снова поднимать на щит дореволюционную работу Илариона Алексеевича Чистовича (1828–1893) [93], которая по сравнению с исследованием Рижского, несомненно, устарела.

Важное место в исследовании отводится анализу религиозно-философского содержания Книги Иова. М. И. Рижский сделал попытку реконструировать образ Иова и представить его современному читателю таким, каким он мог быть в первоначальном тексте Книги Иова. Смелой и интересной является также попытка представить личность и мировоззрение ее автора – анонимного поэта-философа. При этом М. И. Рижский широко использовал достижения и выводы библейской критики последних десятилетий.

Реконструированный в книге М. И. Рижского образ Иова существенно отличается от традиционного представления о нем. Это не покорный «раб божий», не безропотный страдалец, готовый без конца переносить обрушенные на него с согласия бога беды, болезни и другие несчастья.

М. И. Рижский неоднократно подчеркивает, что книга о Иове – это не только холодный и трезвый философский трактат, а подлинно гуманистический литературный памятник неизвестного автора, пронизанный пафосом острого сострадания к страждущему человечеству. Он идет далее М. С. Беленького [95], считавшего, что эта книга является философской поэмой, автор которой остался неизвестным и в лице Иова мы имеем дело с обобщенным художественным образом. По мнению М. И. Рижского, автор древней книги стремится познать сущность явлений мира, причем он не сомневается в ложности религиозного мировоззрения.

Таким образом, можно сказать, что Рижский М. И. и в этом отношении заложил основы новой мощной традиции. К сожалению, сейчас она на некоторое время прервалась⁴³.

Последняя работа М. И. Рижского – «Книга Экклесиаста» [96. См. также: 97; 98]. Это своеобразное завещание ученого и педагога.

Перевод Рижским М. И. Книги Экклесиаста стал уже одним из классических⁴⁴. В своей работе Рижский М. И. подвергает анализу книгу Экклесиаста.

М. И. Рижский выясняет происхождение книги и приводит доводы в пользу того, что Ко-

⁴³ См. современные переводы книги Иова. В последнем переводе А. С. Десницкого налицо отказ от светской традиции перевода. Перевод М. И. Рижского объявлен «буквальным», а перевод С. С. Аверинцева «возвышенным» и «архаизованным» [99. С. 8]. В достаточно обстоятельном учебном пособии Галины Вениаминовны Синило [100] перевод М. И. Рижского вообще не используется, хотя и упоминается в списке литературы.

⁴⁴ Помимо Синодального перевода, следует упомянуть переводы книги Экклесиаста И. М. Дьяконовым (впервые – в кн. «Поэзия и проза Древнего Востока», М.: 1973) и Э. Г. Юнцем («Вопросы философии», 1991, № 8).

гелет – это своеобразный псевдоним, под которым укрылся подлинный неизвестный автор. По мнению М. И. Рижского, Экклезиаст применил тот же прием, что и его предшественник, автор поэмы об Иове – на материале действительности проверить справедливость древней мудрости: могут ли богатства, слава или сама мудрость доставить человеку подлинное счастье, внести смысл в его жизнь. Философия Экклезиаста реалистична в своей основе, она проникнута жизнелюбием и имеет определенное сходство с рядом положений эпикурейской этики.

Надо отметить и то, что библейские тексты, которые он изучал специально, были знаковыми и явно выделялись среди других как своего рода стыковые. В книге Иова показано богоборчество как необходимый внутренний конфликт в культуре «вывихнутого» века. Для книги Экклезиаста симптоматично богоискательство. Но ведь именно эти два направления духовных исканий характерны для XX в. Культура ищет необходимые ответы именно через них. Если учесть, что интерес М. И. Рижского к Иову и Экклезиасту личный, то стоит удивляться, насколько совпали в его научном творчестве общественные и личные интересы⁴⁵.

Одним из положений концепции М. И. Рижского было положение о том, что библейско-христианская традиция является составной частью комплекса культуры обширного метарегиона, включающего в себя районы не только Средиземноморья, но и Ближнего и Среднего Востока. Это отразилось в параллельной работе Рижского по переводу многочисленных и разнообразных источников с латинского.

Многое он сделать не успел, но особенно широко известны его переводы трактатов Цицерона [101]. Эту книгу отметили все крупные отечественные и зарубежные исследователи и выполнена она именно в русле упомянутой концепции. Философские трактаты «О природе богов», «О дивинации» и «О судьбе» составляют полный цикл сочинений Цицерона, специально посвященных им критике типичных для античного мира суеверий. Именно эта линия, связанная так или иначе с традициями свободомыслия в европейской культуре, впервые так основательно была рассмотрена в указанном сборнике. Публикация этого цикла на русском языке в одной книге предпринималась впервые. Все три трактата давались в новом переводе.

На основе своих переводов Рижский М. И. подготовил и несколько работ о *библейском свободомыслии*, выведя тем самым эту тему на широкий научный простор [102; 103]. Особое место в его творчестве занимает и цикл работ о *библейской теодицее* (богооправдании) [98; 104].

В итоге можно сделать вывод о том, что М. И. Рижский стал одним из пионеров современного религиоведения. Разумеется, особенности воспитания и образования, специфика существования в сложной социальной и идеологической ситуации не могли не отразиться на его взглядах. Вместе с тем для его научных трудов характерен глубокий анализ, на самом высоком уровне современного мирового религиоведения, и редкостное сочетание глубокого исторического знания и блестящих филологических навыков, независимость подлинного ученого и космополита. В целом можно сказать, что «атеизм» Рижского это атеизм Иова, т. е. сочетание высокой морали со страстным стремлением найти объективный смысл в субъективном мире.

Список литературы

1. Кириллов И. И., Рижский М. И. Очерки древней истории Забайкалья. Учебное пособие. Чита, 1973.
2. Рижский М. И. Бронзовый век Забайкалья // История Сибири. Т. I. Древняя Сибирь. Л., 1968.
3. Рижский М. И. Гунны в Забайкалье // История Сибири. Т. I. Древняя Сибирь. Л., 1968.
4. Рижский М. И. Из глубины веков. Рассказы археолога о древнем Забайкалье. Иркутск, 1965.
5. Рижский М. И. Что такое Библия. Чита, 1960.
6. Паули Н. «Человечность – это участие в судьбах других людей» // Логос. Вып. 2. Новосибирск, 1998.
7. Вороницын И. П. История атеизма. Вып. 1–5. М., 1928 – 1930.
8. Вороницын И. П. История атеизма. Рязань, 1930.
9. Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986.
10. Григорьян М. М. Курс лекций по истории атеизма. М., 1984.
11. Желудков С., Любарский К. А. Христианство и атеизм. Б., 1982.
12. История свободомыслия и атеизма в Европе. М., 1966.
13. Кичанова И. М. Пути и перепутья буржуазного свободомыслия. М., 1976.
14. Климова А. В. Антиклерикализм как общественное явление. Киев, 1986.
15. Константинова В. Н. История свободомыслия. Владимир 1993.
16. Кудрявцев В. В. Лекции по религии и свободомыслию.
17. Лункевич В. Герои и подвижники науки. М., 1961.
18. Любак А. де. Драма атеистического гуманизма. Милан М., 1997.

⁴⁵ Рижским М. И. подготовлена к печати, но до сих пор не издана «Книга Даниила».

19. *Полкинхорн Д.* Вера глазами физика (богословские заметки мыслителя «снизу-вверх»). М.: изд. Библиейско-богословского института св. апостола Андрея, 1998.
20. *Религиоведение.* М., 1998.
21. *Савельев В. Н.* Свобода совести: история и теория. М., 1991.
22. *Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и эпоху Возрождения.* М., 1986.
23. *Тажуризина З. А.* Актуальные вопросы истории атеизма. М., 1979.
24. *Тажуризина З. А.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.
25. *Танчер В. К.* Проблемы теории научного атеизма. Минск, 1985.
26. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1986.
27. *Трофимова З. П.* Гуманизм, религия, свободомыслие. М., 1992.
28. *Трофимова З. П.* Современная атеистическая мысль в США и Великобритании. М., 1984.
29. *Турбантис Дж.* Проблема коммунизма на Втором Ватиканском соборе // Второй Ватиканский собор: Взгляд из России. М., 1997.
30. *Berman D.* A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell. L., 1990.
31. *Borne E.* Atheism. N. Y., 1961.
32. *Buckley M. J.* At the Origins of Modern Atheism. New Haven., L., 1987.
33. *Gaskin J. C. A.* Varieties of Unbelief. From Epicurus to Sartre. N. Y., 1989.
34. *Krueger D. E.* What is atheism? A short introduction. N. Y., 1998.
35. *Martin M.* Atheism. A philosophical justification. Philadelphia, 1990.
36. *Marty M. E.* Varieties of Unbelief. N.Y., 1966.
37. *Mauthner F.* Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. В.
38. *Osborn H. F.* From the Greeks to Darwin. N.Y., 1908.
39. *Pfleider O.* Geschichte der Religionsphilosophie. Berlin, 1893.
40. *Schaeffler R.* Religionsphilosophie. Freiburg, Muenchen, 1983.
41. *Stein G.* An Anthology of Atheism and Rationalism. N.Y., 1980.
42. *Stein G.* The Encyclopaedia of Unbelief. N. Y., 1984.
43. *Thrower J.* A Short History of Western Atheism. L., 1971.
44. *Vitz P. C.* Faith of the Fatherless. The Psychology of Atheism. Dallas, Texas, 1999.
45. *Welte B.* Religionsphilosophie. Frankfurt am Main, 1997.
46. *Encyclopedia of Religion.* Second edition. Ed. L. Jones. N.Y., L., Munich., 2005.
47. *Пикель Р.* Великий материалист древности. М., 1924.
48. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М., 1991.
49. *Платон.* Соч. М., 1972. Т. 3, Ч. 2.
50. *Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М., 1983. Кн. IV, 1–10.
51. *Крывелев И. А.* О доказательствах бытия божия. М., 1960.
52. *Ранович А.* Очерк истории древнееврейской религии, М. 1937.
53. *God // The Oxford Dictionary of the Christian Church.* 2d ed., L., 1974.
54. *Климент Александрийский.* Строматы. Ярославль, 1892.
55. *Тертуллиан К. С. Ф.* Избранные сочинения. М., 1994.
56. *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. Увещание к эллинам. Ярославль, 1888.
57. *Августин Блаженный.* О граде Божием. Киев, 1906. Т. 1.
58. *Афанасий Великий.* Творения. Часть первая. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902.
59. *Пиков Г. Г.* Ересь как культурное явление // Медиевистика XXI века: проблемы методологии и преподавания. Вып. I. Кемерово, 2004. С. 64–82.
60. *Семь партий // История средних веков.* Хрестоматия. Сост.: В. Е. Степанова, А. Я. Шевеленко. М., 1969.
61. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 21.
62. *Панин Д. М.* Теория густот. Опыт христианской философии конца XX в. М., 1993.
63. *Кюнз Х.* Религия и перелом эпох // Иностранная литература. 1990. № 11.
64. *Фейнберг П. Д.* Атеизм // Теологический энциклопедический словарь. М., 2003.
65. *Гольбах П.* Система природы. М., 1940.
66. *Философия и методология науки.* М., 1996.
67. *О трех обманщиках (Моисей – Христос – Магомет).* М., 1930.
68. *Гулыга А. В.* Из истории немецкого материализма. М., 1962.
69. *Бушманис Г. Г.* Доказательства бытия Бога и их критика в историко-философском аспекте. Рига, 1971.
70. *Кассирер Э.* Философия Просвещения // Культурология. Дайджест. № 1. М., 2003.
71. *Дулуман Е. К.* Религия как социально-исторический феномен. Киев, 1975.
72. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., Т. 1.
73. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20.
74. *Гришанов Л. К.* Атеизм как утверждение человека. Проблема единства гуманизма и атеизма в истории философии. Кишинев, 1973.
75. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990. гл. 6: Христианство и история.
76. *История и теория атеизма.* М., 1974.
77. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 12.

78. *Краткий* научно-атеистический словарь. М., 1969.
79. *Жукоцкий В. Д.* Маркс после Маркса. Нижневартовск, 1999.
80. *Арабаджян А. З.* Истоки духовности. Религия и атеизм. М.: Наука, 1993.
81. *Рижский М. И.* Библия, ее происхождение и сущность // Методическое пособие по атеизму. Барнаул, 1971
82. *Рижский М. И.* Беседы о религии. Чита, 1960.
83. *Рижский М. И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.
84. *Рижский М. И.* Из истории Библии в России // Труды всероссийской конференции по научному атеизму. М., 1973.
85. *Рижский М. И.* Переводы Библии на старославянский и русский. Методические указания. Новосибирск, 1987.
86. *Рижский М. И.* Книга Иова: Из истории библейского текста. Новосибирск: Наука, 1991.
87. *Рижский М. И.* Атеистические мотивы в книге Иова // Бахрушинские чтения. 1966. Новосибирск, 1966.
88. *Рижский М. И.* Иов Септуагинты // Бахрушинские чтения. 1974. Новосибирск, 1974.
89. *Рижский М. И.* Образ Иова в Книге Иова в вновь найденном арамейском переводе П Q tg J // Труды XIII Международной конференции античников социалистических стран. М., 1974.
90. *Рижский М. И.* Образ Иова в псевдоэпиграфе «Завещание Иова» // Проблемы античной истории и культуры. Доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран. Ереван, 1979.
91. *Рижский М. И.* Образ Иова и Книга Иова в вновь найденном арамейском переводе // Бахрушинские чтения. 1973. Новосибирск, 1973.
92. *Рижский М. И.* Религиозные идеи иудаизма в псевдоэпиграфе «Завещание Иова» // Бахрушинские чтения. 1976. Новосибирск, 1976.
93. *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. Спб., 1899.
94. *Священные* книги Ветхого завета, переведенные с еврейского текста: Для употребления евреям. Вена, 1887.
95. *Беленький М. С.* «Орах олам» и книга Иова // Наука и религия. 1967, № 8.
96. *Рижский М. И.* Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск, 1995.
97. *Рижский М. И.* Книга Экклесиаст. Из истории библейского текста. Учебное пособие. Новосибирск, 1995.
98. *Рижский М. И.* Проблема теодицеи в «Книге Экклесиаст» // Бахрушинские чтения. 1978. Новосибирск, 1978.
99. *Притчи.* Книга Экклесиаста. Книга Иова. М.: РГГУ, 2000.
100. *Синило Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Минск: Экономпресс, 1998.
101. *Цицерон.* Философские трактаты. Пер. с латинского М. И. Рижского. М.: Наука, 1985.
102. *Рижский М. И.* Библейские вольнодумцы. М., 1992.
103. *Рижский М. И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987.
104. *Рижский М. И.* Эволюция теодицей в Ветхом Завете // Бахрушинские чтения. 1972. Новосибирск, 1972.

Материал поступил в редколлегию 17.10.2006