

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на: *Брендле Р. Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик / Пер. с нем. Д. Бумажнова. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 208 с.*

Книга профессора Университета г. Базеля Рудольфа Брендле (р. 1939) является русским переводом¹ монографии 1999 года швейцарского специалиста по истории древней Церкви, ставшая плодом его двадцатилетних штудий жизни и творчества свт. Иоанна Златоуста, выдающегося церковного деятеля и писателя эпохи поздней античности². Областью научных интересов Р. Брендле является богословие Нового Завета и история древней Церкви, при этом особое внимание он уделяет проблеме взаимодействия евреев, христиан и «язычников» в IV веке, а также личности свт. Иоанна³.

Данная книга Р. Брендле является общедоступным изложением, обобщением исследований целого ряда ученых биографий Златоуста, таких как работы Хрисостома П. Баура⁴, Роберта Л. Уилкена⁵ и Джона Н.Д. Келли. Монография последнего и была взята за основу швейцарским исследователем. Р. Брендле, следуя логике Келли, через обстоятельства жизни свт. Иоанна воссоздает исторический и культурный контекст: в центре внимания оказываются нравы и обычаи жителей двух античных мегаполисов: Антиохии и Константинополя.

Книга «Иоанн Златоуст. Проповедник, епископ, мученик» состоит из предисловия и трех частей, каждая из которых посвящена отдельному этапу жизни константинопольского святителя.

В первой части «В Антиохии (349-397)» швейцарский ученый рассматривает процесс формирования личности Хрисостома (Златоуст (греч.): от χρῦσοϋς — золотой и στόμα — уста) в общем контексте эпохи: в его поле зрения находится как география и экономика Антиохии, так и имперская система образования. Отслеживая все этапы взросления свт. Иоанна, Р. Брендле выделяет в них типичное для культуры того времени, как христианской (монашеские общины, образование в пустыни, антиохийское богослужение) так и языческой (император Юлиан, школа риторов, языческие храмы).

Во второй части «В Константинополе (397-403)», описывая жизнь Златоуста в крупнейшем городе Империи, исследователь изображает столичный быт, нравы горожан, обычаи знати и бедноты: на различии социальных слоев Р. Брендле останавливается особо, связано это в первую очередь с характером использо-

¹ Перевод выполнен замечательным отечественным патрологом Дмитрием Бумажновым, работающим в данный момент в Университете г. Тюбингена (Германия). См.: Bumazhnov D. Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten. Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhunderts. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

² Brändle R. Johannes Chrysostomus: Bischof — Reformier — Märtyrer. — Stuttgart: W. Kohlhammer, 1999.

³ См., например, Brändle R. Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. — Tübingen, 1979; Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden, eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle; übersetzt von Verena Jegher-Bucher. — Stuttgart, 1995.

⁴ Baur Chrysostomus. Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. 2 Bde. — München, 1929-30.

⁵ Wilken R.L. John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and reality in the Late 4th century. — Berkeley, 1983.

мого материала — проповедей свт. Иоанна, у которого вопрос о пагубном характере денег и богатств, стоял на первом месте.

Третья часть «В изгнании (403-407)» посвящена политической ситуации в Империи в начале V века, которую ученый рассматривает через призму обстоятельств, связанных с осуждением, ссылкой Златоуста, а также первым «разрывом» евхаристического общения между Востоком и Западом после смерти святителя. В центре внимания оказываются взаимодействие светской и церковной власти, далекое от принципов «симфонии» Юстиниана. В тесной связи с этой темой оказывается вопрос о взаимоотношении епископских кафедр Рима, Константинополя, Александрии и Антиохии, который сыграл не последнюю роль в большинстве богословских споров классической патристики.

В целом, книга вряд ли может быть рекомендована специалистам, однако несомненно будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся святоотеческим наследием и историей Церкви.

И.Х. Максумов

Рецензия на: *Вольф М.Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран.* СПб.: Алетея, 2007. 224 с. (Серия «Античная библиотека. Исследования»).

Начало 2007 года ознаменовано выходом монографии молодой, но уже хорошо известной специалистам новосибирской исследовательницы Марины Николаевны Вольф «Ранняя греческая философия и Древний Иран». Представленная читателям книга «посвящена анализу становления концепций божества, наделенного атрибутами знания и мудрости, и концепций истины, справедливости, закона в греческой предфилософии и ранней греческой философии в их сопоставлении с иранской традицией» (с. 4).

Более чем двухсотстраничная монография состоит из введения, пяти глав и списка основных источников и библиографии. Мы, впрочем, не хотели бы чисто технически пересказывать основное содержание работы, а потому сосредоточимся на общих замечаниях и впечатлениях от монографии.

Предпринятое М.Н. Вольф исследование по масштабу, глубине анализа, методологической и исторической аккуратности, по большому счету, в рамках данного проблемного поля не имеет аналогов в отечественной литературе. Автора отличает умение различать полутона, что позволяет ей избегать крайних выводов, которые не являются редкостью в такого рода исследованиях, и поднимает ее монографию на чрезвычайно высокий уровень.

Марина Николаевна подходит к исследуемой проблеме с изяществом и основательностью. В качестве отправного ее тезиса мы бы выделили следующий: «Параллели между иранской и греческой традицией действительно существуют, но объяснить их наличие можно различными способами» (с. 23). Она несколько раз справедливо подчеркивает, что актуальное состояние наших знаний и о Древней Греции, и о Древнем Иране пока слишком далеко от абсолютного: сказывается, прежде всего, нехватка первоисточников, их испорченность, фрагментарность, поздняя фиксация и т.д. Отсюда, любой вывод, который можно было бы сделать в исследуемом проблемном поле — есть не что иное, как реконструкция. Отдавая себе в этом отчет, автор с первых же страниц стремится поставить себе такие условия, чтобы свести к минимуму возможность субъективных исследова-

тельских спекуляций. Последние, действительно, нередко имели место в научной литературе, и в общих чертах могут быть редуцированы к двум полярным точкам зрения: «Греческая натурфилософия — калька с восточных, в том числе иранских образцов», «Философские положения пехлевийских трактатов обязаны своему появлению знакомству иранцев с греческой философией». В отношении иранских влияний на греческую мысль Марина Николаевна пишет: «Мы подошли к проблеме иранских влияний, занимая сугубо скептическую позицию, и полагаем, что следует остановиться не на поиске факта влияний, а на рациональных оценках возможности взаимодействия двух традиций» (с. 7). В отношении иранских заимствований из греческой философии автор демонстрирует меньший скептицизм, однако, и к этому вопросу она подходит с непредвзятой аккуратной точки зрения. В общем и целом, анализируя параллели между греческой и иранской традицией, М.Н. Вольф там, где ее предшественники увлеченно строили роскошные песчаные замки, старается вовсе не говорить о влияниях и заимствованиях, обосновывая и подчеркивая автохтонность положений, которые при поверхностном рассмотрении действительно могут расцениваться как копирование, либо истолковывая их — большей частью достаточно убедительно — как «бродячие», общие для всех индоевропейцев сюжеты. Таким образом, признавая, что «Греция не существовала в условиях исторического вакуума и не была изолирована от культурных контактов с соседями» (с. 96), а также, что «идейный обмен между иранской и греческой традициями несомненно существовал» (с. 98), автор сосредотачивает свое внимание на исследовании нейтрально понимаемых «параллелей», показывая, что при комплексном исследовании те или иные «схождения» между одной и другой традицией зачастую могут быть объяснены не столько извне (через влияния), сколько изнутри самой традиции.

Важной особенностью исследования М.Н. Вольф также является рассмотрение иранской религиозной традиции без ее редукции к зороастризму. Марина Николаевна совершенно справедливо указывает, что «именно понимание зороастризма как единственной иранской религии, обычно берущейся в расчет», было характерно для исследований XIX и первой половины XX века и стало их наиболее уязвимым местом. Со своей стороны добавим, что это представление, к сожалению, остается в нашей стране актуальным по сей день и эмпирически фиксируется во многих учебных пособиях и обзорной литературе. Работу М.Н. Вольф характеризует очень глубокое и наиболее адекватное с исторической точки зрения понимание реалий развития иранской религиозной мысли: «Реально зороастризм был только одним из нескольких направлений развития иранской мысли, и, как считает большинство исследователей, не самым популярным. Преимущество зороастризма заключается в том, что только от этого направления иранской традиции сохранились тексты» (с. 28). В рамках своего исследования Марина Николаевна выделяет и четко определяет следующие религиозные направления: маздеизм, зороастризм, зурванизм и религию Ахеменидов, а в письменной традиции — три доктрины: маздеистскую, зурванитскую и «доктрину смешанного типа» (с. 49). Отдельно автор упоминает митраизм, отмечая при этом, что «исследований, посвященных митраизму и его взаимоотношениям с греческой культурой, достаточно» (с. 31), а потому оставляет его вне рассмотрения. Впрочем, надо заметить, что, несмотря на четкое обозначение доктринальной неоднородности пехлевийских текстов, в монографии все же наблюдается тенденция к выделению только собственно маздеистской и собственно зурванитской позиций, тогда как критическое исследование литературы на среднеперсидском языке указывает на преобладание в нем именно «доктрины смешанного типа».

Помимо вышесказанного важной вехой рецензируемой книги является постановка и рассмотрение вопроса о существовании древнеиранской философии. Известно, что историки философии в подавляющем большинстве отказывают таковой в праве на существование. Сходную скептическую позицию занимает и М.Н. Вольф. Впрочем, благодаря уже упомянутому выше умению избегать крайностей, автор приходит к выводу, что «анализ корпуса текстов «Авесты» и пехлевийской литературы проливает свет на разнообразие философских проблем, но эти проблемы не предстают в чистом виде, они только различимы из религиозного и мифологического контекста» (с. 47). Исходя из этого, Марина Николаевна пытается произвести реконструкцию системы иранских онтологических представлений в их эволюции, которая представляется нам чрезвычайно интересной, хотя и не бесспорной.

Наконец, достаточно интересно, на наш взгляд, выделение автором двух линий развития в античной философии — «линии Анаксимандра» и «пифагорейской линии» (с. 102-103) — с последующим анализом развития этих линий в учениях конкретных представителей ионийской и италийской философии.

Вместе с тем, работа не лишена слабых мест. Впрочем, сразу оговоримся, что наши замечания не носят деструктивного характера и не подрывают ни систему аргументации, ни совокупность основных выводов. Большей частью они носят уточняющий характер.

Наибольшее число вопросов вызывают некоторые аспекты авторской реконструкции иранских онтологических воззрений. Так, в частности, Марина Николаевна пытается показать, что наличие в поздних пехлевийских назидательных текстах суждений о том, что «Зло — Ахриман и дэвы, его сопровождающие, не существуют, боги (благие творения) существуют» (с. 60) позволяет сделать вывод о том, что в развитии дуалистических представлений в определенный момент добавляется противопоставление «бытие-небытие». Этот тезис кажется нам сомнительным. Во-первых, автор настойчиво указывает на неуместность отождествления иранского понятия *nēstīh* (небытие) с «ничто», как это имеет место в классическом западном понимании. В таком случае вообще вызывает сомнение необходимость использования при описании самобытного концепта иранской онтологии (если мы действительно признаем его существование и широкое распространение) термина «небытие», имеющего устойчивый философский контекст употребления. Во-вторых, с иерархической точки зрения *андарзы* (пехлевийские назидательные тексты), цитатами из которых автор подкрепляет свою точку зрения, находятся значительно ниже, нежели, например, «Иранский» и «Индийский Бундахишн», «Избранное Задспарамом», «Денкарт», авторы которых нисколько не сомневаются в действительном существовании Ахримана. Слабость отождествления Ахримана с «небытием» довершается прямым противоречием на с. 63: «эти субстанции [добро и зло] *существуют*¹ объективно». Судя по всему, проблема возникла из-за того, что автор попыталась развить аксиологическое противопоставление «жизнь — не-жизнь» в онтологическое «бытие — небытие», тем самым, видимо, невольно пытаясь найти в иранской онтологии сходство с Гераклитом. Можно допустить, что это противопоставление действительно существовало на уровне некоторого индивида, автора того или иного текста, но предположить, что оно являлось общим местом всей иранской онтологии, — слишком смелая мысль.

Также не можем согласиться с автором в том, что «маздеитская и зурванитская онтологии не имеют принципиальных различий, за исключением понима-

¹ Курсив наш — И.К.

ния первоначала» (с. 63). Как раз наоборот: принципиальные различия имеются и сосредотачиваются в образе демоницы Аз, олицетворяющей вожделение. В своей непревзойденной доселе монографии о зурванизме¹ профессор Р.Ч. Ценер, реконструируя систему зурванитских представлений, полагал, в частности, что Аз первичнее Ахримана и даже может быть интерпретирована как составляющая часть самого Зурвана (наряду с Мудростью, породившей Ормазда). На это указывает ряд свидетельств, подчеркивающих также и особый онтологический статус Аз. Сопоставляя фрагменты из «Избранного Затспарамом» и «Большого Бундахишна», Ценер восстанавливает миф «Об одеяниях», согласно которому Зурван дарует своим сыновьям и их ближайшим сподвижникам «одеяния» или «орудия», каждое из которых обладает определенным качеством или пороком, задающим соответствующую модель существования и качественные характеристики тому, кому оно даровано. В случае с Ахриманом имеем: «Когда ... Зурван ... передал эту форму², черное, пепельное одеяние Ахриману, (он установил) договор так: “Вот одеяние, подобное огню, сияющему, изнуряющему все творения, которое имеет саму сущность Аз”». Оба «Бундахишна» называют Ахримана и Аз самыми последними силами зла, которые необходимо победить на пути к Восстановлению мира. По мнению же Задспарама, в конце времен, когда люди постепенно откажутся от приема пищи (косвенное указание на то, что грехопадение человечества зурваниты могли связывать не с нарушением этической триады, как в трактовке ортодоксальных зороастрийцев, а с пробуждением вожделения), Аз от голода поглотит все ахриманические творения, затем самого Ахримана и, в конце концов, умрет с голоду. Только после этого зло в мире исчезнет. Позволим себе привести цитату из Р.Ч. Ценера, которая достаточно емко характеризует место и роль Аз в предполагаемой зурванитской системе: «Добро — суть “манифестация” всей мудрости верховного бога, тогда как зло не более чем обнаружение в нем сущностного изъяна, устранение которого [...] — единственная цель ограничения божества. Бог [Зурван] должен быть ограничен, чтобы иметь возможность стать благим»³. Вот лишь небольшой набор аргументов, которые, на наш взгляд, указывают на то, что различия между зороастрийской и зурванитской онтологиями гораздо глубже, чем может показаться на первый взгляд.

При описании определяющих черт зурванизма встречаем следующие неточные, на наш взгляд, суждения: «равенство близнецов в силе и знании»; «Ахриману позволено править несколько тысячелетий благодаря своим разуму и силе» (с. 37). Собственно говоря, эти суждения имеют право на существование в качестве авторской интерпретации, правда, достаточно вольной, ведь первоисточники говорят нам прямо противоположное. Напомним, что основной зурванитский миф о рождении близнецов известен нам по 4 источникам (сирийским и армянским), возможно, восходящим к некоему первоисточнику. Согласно мифу, Зурван был *вынужден* отдать власть над миром Ахриману, поскольку дал клятву даровать ее первенцу. Ахриман же появился на свет первым обманным путем, поскольку узнал от своего *всеведущего* брата о клятве отца и, прорвав чрево, предстал перед ним первым.

Еще раз оговоримся, что вышеизложенные замечания не ставят своей целью разрушить авторскую аргументацию, поскольку не являются абсолютно истинными (по большому счету, ни один здравомыслящий гуманитарий не станет настаивать на общезначимости и абсолютности собственных выводов) и, как

¹ Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. — N.-Y., 1972.

² Курсив Р.Ч. Ценера

³ Zaehner R.C. Zurvan. — P. 271.

следствие, также могут быть поставлены под сомнение. Мы лишь хотели наметить некоторые точки возможной дискуссии, которая, как нам кажется, в данном случае и уместна, и важна, ведь всегда обидно, когда исследования столь редкого масштаба и качества проходят незамеченными.

И.Л. Крупник

Рецензия на: *Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета.* Улан-Удэ; Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 207 с.

Монография И.Р. Гарри «Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета» представляет собой исследование влияния учения о спонтанном Пробуждении, получившем развитие в китайской школе Чань, на учение тибетского буддизма, прежде всего, традиции Дзогчен. В качестве основных моментов, свидетельствующих о возможности духовного обмена между тибетскими и китайскими буддистами, рассматриваются три вопроса: 1) диспут в монастыре Самъе и его оценка в тибетских и китайских исторических сочинениях («История религии» Будон Ринчен-дуба, «Голубые анналы» Го-лоцзавы Шоннупэла, «Светлое зеркало царских родословных» Соднам Гьялцена, «История Религии Пабо Цутлаг-прэнбы», «Свидетельство Великой колесницы внезапного просветления» Ван Си и т.д.); 2) история распространения учения Дзогчен школы Ньингма, формирование учения об иерархии йогических практик; 3) рассмотрение особенностей дзогченского «прямого пути спасения» в сравнении с учением Чань, прежде всего, в варианте школы Сото-дзэн. Вторая половина книги представляет собой перевод текста тибетского наставника и историка XVIII в. Тугана Лобсана Чоки Нимы «Хрустальное зеркало изящных высказываний, отражающее историю возникновения и сущность учений всех философских систем». Этот перевод сделан с использованием черновых материалов покойного Р.Е. Пубаева — первого отечественного исследователя данного текста.

Отдельного внимания заслуживает аналитика историографии событий диспута в монастыре Самъе. Автор делает акцент на необходимости критического рассмотрения тибетских «чойджунов», особенно относительно поздних, таких как «История религии» Будона, в их оценке личности и учения чаньского проповедника Хэшана Махаяны. И.Р. Гарри отмечает, что большинство тибетских «чойджунов» восходит к одному тексту - «Башед», представляющему собой повесть о роли рода Ба в утверждении буддизма на Тибете (Ба Салнан представитель этого рода, был одним из инициаторов диспута, занимал четко про-индийскую позицию). Характерно и то, что чем более поздним является «чойджун», тем более примитивным предстает в нем и чаньское вероучение о спонтанном пробуждении, и моральный облик китайских учителей и их последователей. Особенно критически И.Р. Гарри относится к свидетельствам «истории религии» Будона, не без основания полагая, что в своем неприятии Чань тот опирается на текст Камалашилы, «Третью Бхаванакраму», в которой оспаривается не столько учение Хэшана Махаяны, сколько учение абстрактного сторонника «полного недеяния»; лишь в силу сложившегося полуполюгендарного образа событий в Самъе Будон приписал Хэшану это «еретическое» учение, а заодно и обвинение в убийстве Камалашилы, которое в более ранних «чойджунах» приписывается последователям Бон. Весьма ценно и то, что И.Р. Гарри не обходит своим вниманием

и китайские источники, посвященные диспуту в Самье. «Свидетельство великой колесницы...» Ван Си рисует гораздо более правдоподобный образ Хэпана Махаяны, знатока Ланкаватара-сутры и сторонника тождества пути спонтанного и поэтапного пробуждения. Следует, однако, отметить, что И.Р. Гарри с достаточным основанием отказывается признать утверждение этого текста о победе Хэпана на диспуте. Не менее интересен нингмапинский источник «Катан дэнга», также утверждающий превосходства учения Хэпана, и, кроме того, позволяющий идентифицировать его как одного из учеников Хуай-нэна. Особо примечательным в контексте задач монографии выглядит рассмотрение свидетельства «Катан Дэнга» о тантрической практике Хэпана, включавшей «Двенадцать практик». Вообще же махаянское учение рассматривается как путь в двенадцать стадий, из которых «внезапное пробуждение» позволяет пройти лишь две, остальные же соотносятся с *крия, упа, чарья, маха, ану, ати, чити* и *анти*-йогой, после которых постигается Всеохватный Свет как «великий предел». Подобная классификация является редкой и заслуживает особого внимания буддологов.

В целом И.Р. Гарри с достаточным основанием рассматривает упадок Чань на Тибете как результат внешнеполитических и внутриполитических тенденций, а также как следствие индивидуалистических тенденций самого учения о спонтанном пробуждении.

Вторая глава монографии дает краткую характеристику психотехнических комплексов, составляющих основание вероучения основных тибетских школ, и место Дзогчен среди них. Изложение основных понятий сделано достаточно популярно, однако вполне грамотно, в духе «Религий Тибета» Дж. Туччи¹. Интерес для исследователей представляет прежде всего вторая часть этой главы, где рассматривается возможность духовного обмена между индийскими тантриками и китайскими подвижниками. По мнению И.Р. Гарри, и те, и другие являются выразителями духа «спонтанного пробуждения» — тенденции, противоположной «постепенному пути» как системе, привлекающей широкие массы последователей и принимающей оформленный вид в виде жестко регламентированной религиозной организации. Та же оппозиция, утверждает автор, в той или иной форме наличествует во всех религиозных традициях. Данный тезис, бесспорно, является претенциозным, но в силу предельно общего характера опровержение его столь же проблематично, сколь и утверждение. Расцвет тантризма вообще, и, в особенности, Дзогчена, как радикально монистической системы выходящей за рамки собственно «тантры» как учения о «преобразовании» аффектов, в противовес интеллектуализму сторонников индийского буддизма, рассматривается И.Р. Гарри как своеобразный реванш чаньских идей в лоне тибетского буддизма.

Третья глава содержит анализ основной модели дзогченской практики — системы «основа, путь и плод». Автор рассматривает характерные особенности психоонтологии Дзогчен в сравнении с учением других тантрических школ. Особо подчеркивается положительный (хотя и не вербализуемый) опыт переживания Абсолюта, его принципиально не-дуальный характер, отличающий учение Нингмы от гелугпинского понимания Пустоты, в духе интеллектуализма мадхьямиков противопоставляемой иллюзорным дхармам. И.Р. Гарри согласна с Г. Понтером в том, что теоретическая база Дзогчен восходит к наследию синкретической йогачара-мадхьямика-прасангики. Проводятся многочисленные параллели между положениями учения дзогчен-па и последователями Чань. Сравниваются высказывания Хуай-нэна и Падмасамбхавы, обнаруживается сходство

¹ См.: Туччи Дж. Религии Тибета / Пер. с итал. Альбедиль О.В.; Науч. ред. и предисл. В.М. Монтлевич. — СПб.: Евразия, 2005. — 415 с. (Прим. ред.)

между монистическим видением всего как Абсолюта, культивируемым дзогчен-па, и чаньским сатори, обретаемым в созерцании самых простых вещей. Справедливо подчеркивается практическая ориентация обоих учений.

Исследование И.Р. Гарри представляет интерес для буддологов, культурологов и всех интересующихся тибетским буддизмом. обстоятельный обзор литературных источников и разносторонний подход к объекту исследования может послужить хорошей опорой для начинающих исследователей. Среди недостатков монографии следует отметить несколько непродуманное название работы: оно создает впечатление истории двух мистических доктрин на земле Тибета, тогда как в работе речь идет в большей степени об идеальных типах пути «моментального» и «постепенного» пробуждения, в рамках которых теория и практика учения Дзогчен и ньингма-па обнаруживают явное сходство с мирозерцанием Чань. Другой, не менее важный вопрос — о степени влияния чаньской доктрины на процесс становления комплекса тибетского мистицизма — решен лишь частично, обнаружены скорее точки соприкосновения, нежели достоверные факты. С другой стороны, в этом видится программный характер монографии — она явственно стимулирует дальнейшие исследования в этой области.

Перевод «Хрустального зеркала изящных высказываний...», представленный в исследовании, сделан на достаточно высоком уровне. Отдельного одобрения заслуживает практика приведения в скобках многочисленных оригинальных тибетских терминов — это облегчает работу с текстом и позволяет однозначно соотносить его язык с языком другими тибетских источников. При своем незначительном объеме данный текст дает непосредственное представление о внутрибуддийской рефлексии над фундаментальными категориями психоонтологии различных школ, что делает его своеобразным «ключом» в исследовании всей ваджраянской мысли, поэтому русский перевод данного текста — явный вклад в отечественную буддологию.

Таким образом, несмотря на отдельные недостатки, данное исследование следует признать актуальным и заслуживающим внимания как любителей, так и профессиональных исследователей тибетского буддизма, историков религии, религиоведов.

С.В. Дмитриев

Рецензия на: *Крюкова В.Ю. Зороастризм*. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2005. 288 с.

Пожалуй, не слишком смело будет назвать зороастризм одной из самых интересных и самобытных религий, когда-либо существовавших на земном шаре. Ее же по праву можно считать одной из наименее изученных. Несмотря на обилие монографий, вышедших с конца XVIII в. по настоящее время, можно констатировать наличие целого ряда малоизученных, спорных и даже «темных» вопросов, касающихся вероучения, культа и истории зороастризма.

Русскоязычный читатель, откровенно говоря, не избалован литературой по данной теме (во всяком случае, академической), а потому выход каждой новой книги о зороастризме, вне всяких сомнений, становится событием.

На сегодняшний день количество российских специалистов — историков, филологов, религиоведов и пр. — непосредственно занимающихся зороастриз-

мом, пожалуй, можно пересчитать по пальцам. Пальму первенства здесь, несомненно, занимает Санкт-Петербург, чья востоковедческая школа не нуждается в особом представлении, поскольку давно занимает авторитетное положение не только в России, но и в мире. Вот и теперь именно в северной столице в рамках совместного проекта издательств «Азбука-классика» и «Петербургское востоковедение» вышла книга «Зороастризм» историка В.Ю. Крюковой, известной, в том числе, своими переводами с авестийского фрагардов Видевдата.

Выполненная в традиционном для издательства «Азбука-классика» формате, книга содержит 285 страниц, из которых порядка 250 приходится на основное содержание, а оставшийся объем делят приложения из пяти фрагардов, краткой библиографии и списка рекомендуемой литературы.

Несомненным преимуществом издания является рассмотрение широкого спектра вопросов, касающихся зороастризма. Автор последовательно знакомит читателя с проблемой локализации родины Заратустры и времени его жизни, рассматривает Авесту и личность пророка, пантеон, космогонию, легендарную историю человечества и эсхатологию. Описав, таким образом, существенную часть вероучения, В.Ю. Крюкова переходит к культовой практике, где описывает зороастрийские храмы, священные огни, жречество, ясну и многочисленные очистительные обряды. В завершении автор касается проблем антропологии и, прежде всего, танатологии зороастрийцев и их похоронного обряда.

Несмотря на то, что рассматриваемая нами книга носит преимущественно компилятивный характер (в такого рода изданиях это, по большому счету, неизбежно, а потому не является недостатком), она не лишена ряда глубоких интересных авторских мыслей. В.Ю. Крюкова метко и емко расставляет акценты, уместно привлекая внимание читателя к положениям, которые, на наш взгляд, все еще не до конца вошли в научный оборот. Не ставя своей целью рассмотреть все такие акценты, ограничимся двумя, на наш взгляд, наиболее существенными. В современной обзорной и учебной литературе по истории религий имеет место тенденция представлять зороастризм, своего рода, монолитным явлением, зародившимся в период осевого времени, просуществовавшим до завоевания Ирана мусульманами, а затем редуцированным до парсизма. Это не вполне корректно, особенно если учитывать, что представляемый в подобного рода изданиях зороастризм, как правило, является выжимкой из пехлевийских сочинений, составленных в то время, когда история этой религии насчитывала уже, по меньшей мере, тысячу лет. В этой связи не может не радовать следующее замечание В.Ю. Крюковой: «Не представляя собой единообразно оформленной религии с утвержденной ритуалистикой, зороастризм в различных вариациях культов и учений распространился на всей протяженности обитания иранских народов. [...] Лишь после мусульманского завоевания Ирана, став религией меньшинства, она [религия] окончательно приобрела свои завершенные черты» (с. 11-12). Другим важным акцентом мы считаем внимание автора к проблеме ритуальной чистоты в зороастрийских общинах, которое у внимательного читателя вызывает справедливое чувство глубокого внутреннего противоречия зороастризма, где сталкиваются мощная этическая составляющая, которая по меткому выражению Л.А. Лелекова для иранцев всегда оставалась «религией на вырост», и паническая боязнь ритуальной нечистоты, породившая строго регламентированные ритуалы и разнообразные табу.

Основным недостатком данной работы, на наш взгляд, является ее научно-популярный характер, что, вместе с тем, одновременно является и ее достоинством. Книга будет весьма любопытна для людей, интересующихся историей религий, она знакомит читателей с зороастризмом. Для специалистов в данной

области рассматриваемое издание интересно, прежде всего, как образец хорошего добротного сделанного обзора по проблеме. Огорчает отсутствие сносок, что, впрочем, лишний раз подчеркивает издательские ожидания целевой аудитории и отчасти оправдывается авторитетом автора. Вместе с тем, следует констатировать, что в заключении В.Ю. Крюкова все же чересчур увлеклась «популярностью», путившись в рассуждения о собственной религиозности. На наш взгляд, такого рода суждения («Мне, православному автору, исследование древнейших ритуалов помогает понять некоторые важные основания собственной веры» (с. 248)) пусть даже в научно-популярном издании недопустимы.

Несмотря на это, работа В.Ю. Крюковой достойна самой высокой оценки и, разумеется, заслуживает почетного места на книжной полке любого интересующегося историей религий, в том числе, специалиста в области зороастризма.

И.Л. Крупник

Рецензия на: **Религиозные практики в современной России**: Сб. ст. / Под ред. К. Русселе, А. Агажаняна. М.: Новое издательство, 2006. 395 с.

Сборник статей «Религиозные практики в современной России», вышедший в издательстве «Новое издательство», продолжает серию «Новые материалы по истории русской культуры». В сборник вошли работы российских и французских религиоведов, антропологов, социологов и этнографов, посвященные религиозным практикам жителей современной России, т.е. различным формам повседневного поведения людей в связи с их религиозными представлениями и самосознанием. Публикуемые статьи являются результатом работы двух коллоквиумов, которые прошли в Москве в 2003 и 2005 годах при участии и поддержке Франко-Российского центра общественных и гуманитарных наук.

Сборник состоит из двадцати одной статьи; среди них две статьи посвящены Франции, остальные — России. Авторы обращаются к разным религиозным традициям — православию, исламу, старообрядчеству, иудаизму, а также отдельным общинам и культам — и освещают в своих работах различные их стороны. Статьи объединены в первую очередь методологическими установками, с которыми исследователи подходят к интересующим их проблемам. Авторы сборника обращают свое внимание прежде всего не на институционализованные стороны религии, а на так называемую «живую религию». При помощи микросоциологии и антропологии они изучают различные проявления религии в быстро меняющихся общественных условиях, а именно то, как религия встраивается в повседневную жизнь людей. Интерес к этому вопросу заставляет исследователей обратиться к изучению религиозных практик, которые понимаются как противоположность догме текста, поскольку текст — статичен, в то время как практики — чрезвычайно динамичны. При этом исследователи стараются не соотносить изучаемые явления с так называемой «религиозной нормой».

Большинство авторов сборника при изучении социальных сторон религии прибегают не к количественным, а к качественным методам социологии. Напомним, что качественная социология, в отличие от количественной, использует преимущественно *отдельные подробные исследования*, каждое из которых учитывает специфику конкретного респондента, а не метод обширных социологических опросов. Вследствие этого, качественная социология не ставит

своей целью некое численное обобщение, которое можно было бы перенести на бóльшие, по сравнению с выборкой, группы людей. Отдавая дань качественной социологии, А. Агаджанян и К. Русселе во вступительной статье сборника «Как и зачем изучать современные религиозные практики?» пишут: «Понятие *sens pratique*¹ Пьера Бурдьё, его концептуализацию 'практики' как категории наук о человеке, можно было бы считать одной из важных основ нашего исследовательского подхода».

Большая часть исследований сборника базируется на результатах интервью или личных (в т. ч. включенных) наблюдений. Несмотря на это, в сборнике отражен также и количественный подход, см., например, статью Б. Дубина «'Легкое бремя': массовое православие в России 1990-2000-х годов».

Сборник состоит из пяти разделов: I Религиозные практики в России: основные контуры и методы изучения; II Религиозные институты и неформальные практики; III Святые и святые; IV Религиозные практики и идентичность; V Изобретение новых практик.

Некоторые статьи сборника представляют особый академический интерес. Работы Никола де Бремон д'Арс «Религиозные практики во Франции и их изучение: подходы и методы» и Софи Низар «Инкорпорированные воспоминания: пищевые обряды и практики в современном иудаизме» представляют французский материал, который не только выступает в качестве контрастного фона, помогающего более адекватно рассмотреть российские религиозные практики, но и дает возможность французским исследователям обсудить ключевые проблемы теории и метода.

В статье Виталия Безрогова «Власть дискурса и религия в воспоминаниях о детстве» чрезвычайно интересен методологический аспект. Автор анализирует автобиографические повествования людей, детство которые прошло в трех разных эпохах: XVIII — начало XIX века, XIX — начало XX века, советская Россия.

Две работы посвящены религиозности мусульман Северного Кавказа — Михаила Рощина «Религиозные практики современного суфизма в Дагестане (заметки полевого исследователя)» и Владимира Бобровникова «Родовые святилища рутульцев: гибридная религиозность у мусульман Дагестана».

Марина Грива в статье «Новый культ камней в Коломенском» представляет результаты опросов, проведенных в июле 2003 года среди адептов этого культа, а также дает подробное описание культа камней, расположенных на территории музея-заповедника «Коломенское» в Москве.

В целом, данный сборник представляет несомненный научный интерес для религиоведов, социологов, антропологов и историков, а также смело может быть рекомендован широкому кругу читателей.

А.Д. Соколова

¹ Фр. «практический смысл». Ср.: Bourdieu P. *Le Sens pratique*. — P.: Minuit, 1980. (Прим. ред.)

Рецензия на: Сыртышова С.-Х. **Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме** (Миф, ритуал, письменные источники). М.: Вост.лит., 2003. 237 с.

Монография С. Сыртышовой «Культ богини Балдан Лхамо в тибетском буддизме» посвящена исследованию культа одного из наиболее почитаемых божеств буддийского пантеона Ваджраяны, защитницы учения Будды Балдан Лхамо. Автор вводит в научный оборот богатейший материал из фонда тибетских и монгольских рукописей и ксилографов Отдела памятников письменности Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ОПП ИМБиТ СО РАН), который представляет собой основной источник наших знаний об историческом и культурном прошлом народов Центральной Азии. Прилагаются впервые переведенные на русский язык мифы, легенды и гимны, посвященные Балдан Лхамо. Книга содержит подробный перечень источников, раскрывает историю, ритуал и формы культа, описывает образ богини, предстающей одновременно как мирная, так и воинственная, яростная эманация, вобравшая в себя символы дравидийской и арийской мифологии. Прослеживается процесс рецепции культа тибетцами, монголами и бурятами.

Тибетское имя богини — это Балдан Лхамо (санскр. Шри Дэви); она является гневной эманацией богини учености Сарасвасти, которая в свою очередь есть форма Бодхисаттвы Тары (в народной интерпретации Балдан Лхамо описывается как гневное воплощение Бодхисаттвы Тары). В некоторых текстах говорится, что она есть проявление дакини Экаджати в форме хранительницы Учения (*дхармапала*). Вся многочисленная свита Балдан Лхамо трактуется как проявление ее сил и совершенств. Наиболее распространенная форма богини — это дхармапала Балдан Лхамо как одна из Восьми Великих Хранителей тибетского тантрического буддизма.

«Голос ее подобен рыку львицы, глаза ее круглые, красные, свирепо вращаются в глазницах, желтоватые волосы включены и стоят дыбом, брови и ресницы испускают искры, дыхание ее парное, словно туман, голова украшена короной из пяти человеческих черепов, по телу стекают капли крови, упряжка ее гнедого мула, поводья, уздечка, подпруга — это живые ядовитые змеи, к седлу привязан мешок с болезнями и прикреплены гадательные кубики» (с. 78). Так описывается Балдан Лхамо в монгольском ритуальном тексте «Сутра Охин тэнгри». Ее имена и эпитеты: Сиятельная воительница, Защитница Учения, могущественная колдунья Ремати, Единая мать — Властительница мира чувственных желаний, повелительница ракшасов, шимнусов и прочих демонических духов.

Автор не раскрывает своеобразие философии и истории тантризма, по минимуму интерпретируя символы, садханы, мантры Балдан Лхамо, что несколько затрудняет понимание читателю, не знакомому с данным предметом. Специфика Ваджраяны заключается, помимо прочего, в активном использовании содержания мифопоэтического творчества как рабочего материала для радикального преобразования сознания, достижения состояния Будды уже в этом рождении, а не через множество калып (мировых периодов), как того требуют классические махаянские практики постепенного самосовершенствования. Особенность тантрической практики заключается в сублимации разрушительной энергии скрытых и явных страстей и желаний индивида. Символические образы богов, духов, демонов индийского пантеона как нельзя лучше подходят на роль сублимирующих сосудов такого рода. Тибетская, монгольская и бурятская традиции, несмотря на стремление следовать классическим образцам буддийской религиозности,

несут в себе множество самобытных черт, являясь продуктом конвергенции традиционных шаманских практик и буддийского мировоззрения.

Появление культа Балдан Лхамо на Тибете связывается с именем индийского махасиддха Сангбо Шерабом, известным также как Лавапа Марпо (XI век). Согласно легенде, Лхамо была призвана им из страны дакинй (Уддияны). В дальнейшем учение передавалось по линии преемственности наставников школы ньиग्мапа. В традициях новых переводов большую роль в распространении культа сыграли Второй Далай-лама Гендун Гьяцо (1475-1542), Пятый Далай-лама Нгаван Лобсан Гьяцо (1683-1707), а также пятый Панчен-лама Лобсан Балдан Чойки Дагба Танби Ванчуга и шестой Панчен-лама Лобсан Чойки Нима. Среди монголов культ Балдан Лхамо распространился вместе с буддизмом школы гелуг (около XVI века). Самое раннее свидетельство о почитании богини в Бурятии относится к 1772 году.

Автор выделяет две группы источников по культу Балдан Лхамо — это тибетские жизнеописания (*лорчжуй*) и тексты реализации, восходящие по своей форме и структуре к пуранам и садханам. Миф сопровождает ритуал, создает определенный психологический настрой, толкует основное содержание и смысл ритуальных действий. Последние включают в себя регулярные службы, подношение *сэржем*, *торма* (*балина*), обряд призвания богини, разработанную технику гадания (*шомо*), изготовление амулетов, талисманов, рецитацию мантр. Монография содержит подробные описания техник ритуальных практик, в том числе перевод одной из *садхан* богини и текста, описывающего технику гадания. Особый религиоведческий интерес представляет описание процесса рецензии культа и его конвергенция с традиционными верованиями Центральной Азии.

По мнению автора, «понимание реальной функциональности божеств тибетского пантеона в духовной жизни личности и социума едва ли возможны без исследования того эмпирического, духовного опыта, порождением которого являются рассматриваемые феномены... Приведет ли массовая эмиграция образованной части тибетского общества после 1959 года к исчезновению и ассимиляции буддийской культуры или, благодаря современным средствам информации и связи, это станет рождением нового транскультурного сообщества, объединенного лишь духовными ценностями: буддийским учением и главным культом — стремлением к самосовершенствованию?» (с. 41) С. Сыртыпова не дает ответа на этот вопрос, однако тот материал, который изложен в монографии заставляет задуматься над новым витком конвергенции, на этот раз — тибетского буддизма и западных культурных ценностей.

Книга будет весьма полезна религиоведам, историкам религии и востоковедам, изучающим культуру и религию Тибета, Монголии и Бурятии, а также всем тем, кто интересуется традиционным буддизмом.

М.Ю. Оренбург

Рецензия на: Человенко Т.Г. **Актуальные проблемы феноменологического анализа религиозных явлений.** Орёл: ОРАГС, 2006. 243 с.

Книга Т.Г. Человенко представляет собой не только изложение основных теорий и проблем, актуальных для феноменологии религии, но и учебное пособие по феноменологии религии, значительно расширенное по сравнению с «Феноменологией религии»¹ того же автора.

Во введении формулируется актуальность данного исследования и значение феноменологического подхода для современной науки. Основная часть работы подразделяется на четыре раздела.

В первом разделе, *Методологические аспекты феноменологии религии*, рассматривается место феноменологии религии в структуре религиозоведческого знания, принципы феноменологического исследования (антиисторизм и антиредукционизм). Здесь же описаны дескриптивная и интерпретативная феноменологии религии.

Во втором разделе, *Становление классической феноменологии религии*, дан исторический обзор формирования дисциплины, изложены основы феноменологических концепций П.Д. Шантепи де ля Соссе и К. Тиле, относимых автором к доклассической феноменологии религии, и «классиков» — Р. Отто, Г. ван дер Леува, Ф. Хайлера.

Третий раздел, *Философская феноменология религии: основные проблемы и методы исследования*, посвящен взглядам Э. Гуссерля, М. Шелера и П. Рикёра, и их влиянию на актуальное религиозоведение, а также герменевтике в ее связи с феноменологией религии.

Четвертый раздел, *Неофеноменология религии*, включает в себя аналитику постклассического религиозоведения и неофеноменологии религии как его составной части.

В заключении автор обращается к заявленной во введении роли феноменологии религии в интегративном процессе и значении этого подхода в преодолении кризисных ситуаций в науке. Кроме содержания, которое может оказаться полезным широкому кругу читателей, для студентов, аспирантов, научных сотрудников и преподавателей, так или иначе занимающихся феноменологией религии, автор предлагает массу методических указаний, таких, как планы лекций по материалам работы, список литературы к каждому разделу и обширную общую библиографию, а также темы рефератов для самостоятельной работы. Также уникально Приложение, представляющее собой хрестоматию по материалам курса, представляющую собой фрагменты работ М. Элиаде, М. Шелера, П. Рикёра, Ф. Хайлера, Й.Л. Громадки, Б. Лонергана, В.В. Винокурова, М. Хайдеггера.

Данную работу можно смело рекомендовать религиозоведам, феноменологам религии, а также всем желающим расширить свои знания в области феноменологии религии.

К.А. Колкунова

¹ Человенко Т.Г. Феноменология религии: Учебно-методическое пособие. — Орёл: Изд-во ОГУ, 2003. — 57 с.

Рецензия на: *Шайд Дж. Религия римлян* / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М.: Новое издательство, 2006. 280 с.

Книга Дж. Шайда «Религия римлян» является русским переводом труда одного из крупнейших современных специалистов в области римской религии и представляет собою учебник, в котором идеи исследователя отражены в самом широком и одновременно самом концентрированном виде¹. Многочисленные работы Дж. Шайда посвящены таким темам, как социальная история элит, римская религия и благочестие, а также власть и авторитет в эпоху республики и ранней империи².

Эта книга является обобщающей работой, в которой римская религия, свободная от предвзятых оценок, показана как самостоятельное оригинальное явление культуры. Дж. Шайд подчеркивает, что римская религия была ритуалистической и заключалась в отправлении культа, а все то, что находилось за пределами ритуала, было учеными толкованиями религии и ее поэтическими и философскими интерпретациями. При этом римский политеизм и ритуализм оставались жизнеспособными вплоть до III в. н. э., несмотря на развитие новых религиозных форм.

Дж. Шайд рассматривает римскую религию как социальный институт, связанный с античным городом-государством в его римском варианте (*civitas*), с присущей ему ментальностью и системой ценностей. Он отмечает, что идеал коллективной жизни в городе-государстве определяет большинство аспектов религиозной практики и мысли Древнего Рима с III в. до н. э. до III в. н. э., и рассматривает функционирование римской религии и ее эволюцию на протяжении указанных шести веков. Дж. Шайд излагает материал систематически, а не хронологически, в отличие от большинства работ, посвященных римской религии³, и использует в своем исследовании метод исторической антропологии, основанный на внимательном прочтении оригинальных источников.

Книга «Религия римлян» состоит из краткого введения, пяти частей и двух приложений.

В первой части «Вопросы методологии» Дж. Шайд выделяет проблемы изучения римской религии, формулирует принципы, лежащие в ее основе, и дает определения наиболее важных понятий. В первой главе «Проблемы и проблематика» рассматриваются различные подходы к исследованию римской религии с середины XIX века до наших дней. Так, ученые XIX и начала XX века считали римскую религию «вырождающейся» и вписывали ее в христианскую перспективу, считая ее одним из этапов поступательного движения к христианству, противопоставляли «типично римские» культы новым, стремясь отделить римские явления от греческих. Дж. Шайд цитирует труды Т. Моммзена и Ф. Кюмона, «определившие на десятилетия современные представления о римской религии» (с. 22-23).

Особое место отводится попыткам реконструкции архаической римской религии, которые предпринимались на протяжении долгого времени. Дж. Шайд отмечает, что трансформация римской религии начинается с архаической эпохи, указывает на проблемы интерпретации немногочисленных сохранившихся

¹ Scheid, John. *La religion des Romains*. - Paris, 1998.

² Избранная библиография работ Дж. Шайда помещена на с. 14-15.

³ В отечественной научной литературе история римской религии в связи с историей римского государства рассматривается в книге: Штаерман Е.М. Социальные основы религии древнего Рима. - М.: Наука, 1987. - 318 с.

письменных источников и подчеркивает необходимость использования современных научных методов исследования, таких как структурный анализ мифов, сравнительно-исторический метод в лингвистике и культурная компаративистика без поверхностных сопоставлений (с. 24-30)¹.

Во второй главе «Определения, понятия, трудности» Дж. Шайд формулирует общие принципы, касающиеся римской религии. Религия Древнего Рима — это религия, в которой разделены эксплицитная вера и религиозная практика; это религия без откровения, догматов и авторитетов; это религия ритуалистическая, социальная, политическая (с. 31-34). Далее Дж. Шайд выясняет статус религиозного в римской культуре, анализируя термины *religio*, *superstitio*, *sacer*, *profanus*, *religiosus*, *sanctus*, *pius*, *impius* и цитируя Варрона, Цицерона и других римских авторов. По мнению исследователя, в Риме представлена культурная модель большинства городов античного мира, в том числе греческих, где отношения с богами основаны скорее на разуме, чем на страхе. Таким образом, фундаментальный принцип, лежащий в основе римской религии, — это «рациональность города, гарантирующего свободу и достоинство своим членам» (с. 41).

Третья глава «Ритуал и его содержание» посвящена анализу терминов *ritus* и *caerimoniae*, объяснению терминов «римский обряд» и «греческий обряд» с учетом их политического содержания, а также интерпретации и расшифровке ритуалов в античных источниках, в качестве примера которой приводится отрывок из «Римских вопросов» Плутарха.

Во второй части «Структуры» рассматриваются время и пространство римской религии. В четвертой главе «Деление времени: календари, праздники, регулярные богослужения» Дж. Шайд анализирует структуру римского месяца — деление дней на *fasti* (предназначенные для общественной жизни) и *nefasti* (предназначенные для религиозных церемоний) — и религиозного календаря в целом. Далее перечисляются включенные в публичный календарь — *fasti* — праздники аграрного цикла, связанные с сезонными сельскохозяйственными работами, и праздники гражданского характера, связанные с общественной жизнью (с. 59-63). Дж. Шайд указывает, что «подлинный римский религиозный календарь нельзя свести к документам, которые мы называем фастами» (с. 66), потому что они не дают исчерпывающего перечня всех существующих праздников. Кроме этого, в римском государстве отсутствовал универсальный религиозный календарь: у каждого города был свой.

В пятой главе «Деление пространства: храмы, святилища и священные места» анализируются термины *templum* — пространство, определенное посредством ауспициев — и *pomerium* — особая граница, отделяющая город Рим от находящейся под его властью территории. Дж. Шайд обращает внимание на многочисленность терминов, обозначающих места культа, и их многозначность: *aedes*, *delubrum*, *fanum*, *sacellum*, *sacrarium*². Далее он говорит о процедуре освящения, цитируя «Историю» Тацита, и описывает планировку мест культа, основу которой, при всем разнообразии, составляет площадка с алтарем.

Третья часть «Религиозные службы» посвящена роли жертвоприношения и дивинации в римской религии. В шестой главе «Жертвоприношение» Дж. Шайд рассматривает этот сложный обряд как центр большинства культовых действий, в том числе всякого важного праздника. Он подробно описывает процедуру

¹ Методы исследования религий античности анализируются также в работе: Зайцев А.И. История изучения греческой религии и мифологии // Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. — М.: Академия; СПб.: СПбГУ. Филол. ф-т, 2005. — С. 19-54.

² Подробнее см. в статье: Fridh A. Sacellum, Sacrarium, Fanum, and Related Terms // Greek and Latin Studies in Memory of C. Fabricius. — Göteborg, 1990. - P. 173-187.

жертвоприношения, опираясь на письменные и археологические источники: предварительные обряды, посвящение, заклинание, разделявание жертвы, жертвенный пир. В качестве примера публичного обряда цитируется отчет о жертвоприношении Деа Диа из протоколов арвальских братьев, а как пример частного — трактат Катона «О земледелии». На основании проведенного исследования Дж. Шайд приходит к выводу, что «римское жертвоприношение было прежде всего пиром в буквальном смысле слова» (с. 101), как и греческое, а суть обряда жертвоприношения — выражение «*кредо* в жестах» (с. 103). Жертвоприношение сопровождалось молитвой, которая служила средством выполнения обряда: она дополняла его, выражая словами действия тех, кто совершал жертвоприношение. Далее Дж Шайд описывает приношения богам и дает классификацию обетов — контрактов, заключенных с богом на определенное время.

В седьмой главе «Ауспиции и обряды дивинации» рассматривается процедура получения ауспициев — знаков, поданных птицами, их значение для римского права и эволюция их системы; как иллюстрация цитируется трактат Цицерона «О дивинации». Кроме этого, Дж. Шайд упоминает о Сивиллиных книгах, содержавших пророчества, о процедуре экстиспицины — гадания по внутренностям — и гаруспицины — толкования жрецами-гаруспиками знамений любого характера.

Четвертая часть «Действующие лица» посвящена жрецам и римскому пантеону. В восьмой главе «Образы жречества» Дж. Шайд отмечает, что в Риме любой публичный акт был религиозным и всякий религиозный акт был публичным, так что всякое должностное лицо (магистрат) исполняло обязанности в двух областях деятельности: отношения с богами и отношения с людьми. Жрецом (*sacerdos*) мог быть любой гражданин, он был наделен жреческими функциями благодаря социальному положению или избранию, а его обязанности как жреца ограничивались специфической краткосрочной деятельностью — исполнением обрядов. Жрецы одних богов объединялись в коллегии, других — в религиозные содружества (с. 137-146)¹.

В девятой главе «Двойная жизнь римских богов» рассматривается римский пантеон и его место в жизни города-государства. Бесчисленные римские боги наполняли весь известный мир; одних почитали на уровне государства, другие, такие как Лары, Пенаты, Мань, относились к домашним и семейным богам. Дж. Шайд называет некоторых публичных богов, перечисляет их эпитеты и функции (с. 152-162) и формулирует принцип римского политеизма — «ограничение божественных функций и человеческая способность умножать популяции божеств, бесконечно разделяя рассматриваемую деятельность» (с. 160). Итак, богов в пантеон помещали люди, и благодаря человеческим решениям впоследствии сложился культ императоров. У римлян боги предстают в образе граждан, которые ограничивались требованием и получением причитающихся им почестей, а свою волю выражали, отвечая на вопросы, которые им задавали магистраты; проявлением божественного гнева считались катастрофы.

В пятой части «Экзегезы и умозрительные построения» Дж. Шайд ставит проблему анализа религии античными авторами. В десятой главе «Интерпретация римской религии» он следует мнению, приведенному Варроном в «Боже-

¹ Деятельность некоторых жреческих коллегий и содружеств детально рассматривается в книге: Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. — М.: Наука, 2001. — 326 с. Также имеется подборка русских переводов античных источников по данной теме: Маяк И.Л., Майорова Н.Г., Сморгчов А.М. Жреческие коллегии и сакральные обряды ранней республики // История Древнего Рима. Тексты и документы: Учебное пособие: В 2 ч. Ч. 1. Общество. Государство. Религия / Под ред. В.И. Кузицина. - М.: Высшая школа, 2004. — С. 95-128.

ственных древностях», о том, что римские рассуждения о богах делятся на рассуждения поэтов, философов и государственных мужей. Так, Дж. Шайд выделяет гражданскую теологию, которая в своих изысканиях исходила из религиозных институтов государства и общих принципов, регулирующих культ (с. 176-179), мифологическое комментирование религиозных фактов, от большого рассказа до этимологического определения (с. 179-182)¹, и философскую интерпретацию религий в трудах Варрона и Цицерона (с. 183-186).

Как особое проявление ритуализма, на стыке ритуальной традиции и философии, Дж. Шайд определяет мистериальные культы, где посвященный искал особой близости с одним или несколькими божествами, которые должны были обеспечить ему счастливую жизнь и помочь после смерти, а не посвящения в систематическую теологию, ориентированную на спасение души (с. 187). Более поздние версии мистериальных культов исследователь считает продуктом смешения религиозных общин, и возрастающий интерес к типу религиозного опыта, ищущего контакта души с богом, не обязательно был духовной революцией, но скорее отражал иное соотношение между духовностью и ритуализмом в религиозных концепциях IV в. н. э. (с. 188).

В приложении I помещены хронология основных событий римской истории, словарь собственных имен, терминологический словарь, библиография, список вставок-цитат, а также именной и предметный указатель. В приложении II дан русский перевод трех статей Дж. Шайда, где более подробно рассматриваются некоторые проблемы, представленные в книге: «Миф, культ и реальность в “Фастах” Овидия», «Фламин Юпитера, весталки и военачальник-триумфатор (римские вариации на тему представления богов)» и «Празднества январских календ согласно *проповеди* Долбо (Dolbeau) 26. Новые данные о малоизвестном празднике».

Книга Дж. Шайда «Религия римлян», благодаря анализу богатого материала археологических раскопок последних лет и тщательной интерпретации античных письменных источников, является незаменимой для историков религии, а также для всех интересующихся культурой Древнего Рима и античного мира в целом.

О.В. Осипова

Рецензия на: *Эванс-Притчард Э. История антропологической мысли* / Пер. с англ. А.Л. Елфимова. М.: Вост.лит., 2003. 358 с.

Издание этой книги Эдварда Эванса-Причарда является первой его публикацией на русском языке. Книгу опубликовало издательство «Восточная литература» в известной серии «Этнографическая библиотека» (к настоящему времени в этой серии вышло 14 книг). По замыслу автора, книга должна была представлять учебник по курсу социальной антропологии, ядро которого составили бы лекции, прочитанные Э. Эвансом-Причардом студентам Института социальной антропологии в Оксфорде. К сожалению, автор не закончил работу, и издание было подготовлено учеником и коллегой Эванса-Причарда Андрэ Сингером.

Эдвард Эванс-Причард (1902-1973) — английский исследователь социальной антропологии, особенно известный своими классическими исследованиями

¹ Подробнее см. в статье: Штаерман Е.М. Римская мифология // Мифы народов мира: В 2 т. Т. 2. — М.: БРО, 1982. — С. 380-384.

африканских культур. Обычно его причисляют к структурно-функциональной школе антропологии, однако анализ его работ показывает его существенные расхождения со столпами этого направления: Радклифф-Брауном и Малиновским. Испытав влияние французской социологической школы и английских антропологов-функционалистов, он в целом разделял их подход к изучению общества и внес немалый вклад в развитие структурно-функциональной традиции своими исследованиями родства и религии. Будучи приверженцем эмпиризма, он в антропологии отдавал приоритет полевой этнографической работе и сам проводил интенсивные полевые исследования, главным образом в Южном Судане, собрав обширный этнографический материал о народностях азанде, нуэр, ануак, луо, шиллук, бедуинах Ливии и т.д. Он внес весомый вклад в развитие исторической антропологии и не только возродил интерес антропологов к устно передаваемой истории, но и сам эффективно совмещал этнографические наблюдения с изучением событий во времени, используя в исследованиях устные и архивные источники.

Издание поделено на две части, одна из них — это собственно работа Э. Эванса-Причарда «История антропологической мысли», вторую часть составляют две его лекции: «Социальная антропология: прошлое и настоящее» и «Антропология и история», а также комментарии, составленные А.Л. Елфимовым, статья А.А. Никишенкова «Эдвард Э. Эванс-Причард в истории антропологической мысли» и указатель имен. Первая часть в свою очередь делится на три: сама работа «История антропологической мысли», состоящая из пятнадцати глав по персоналиям (Монтескьё, Генри Хоум, Фергюсон, Миллар, Кондорсе, Конт, Мак-Леннан, Робертсон Смит, Мэн, Тайлор, Парето, Леви-Брюль, Фрэзер, Дюркгейм, Гирц); приложение, в котором вошли несколько дополнительных глав по персоналиям (Мюллер, Нибур, ван Геннеп, Мосс, Хокарт, Дриберг, Штейнер, Малиновский, Рэдклифф-Браун, Уайт); список литературы.

Работа написана ясным, понятным языком; каждая глава в отдельности не очень большая, что позволяет, во-первых, осмысливать главу целиком, и, во-вторых, быстро вспоминать прочитанное. Кроме того, поскольку многие из личностей, описанных Э. Эвансом-Причардом, оставили след не только в антропологии (Монтескьё, Дюркгейм, Фрэзер), в книге также рассматриваются вопросы общего развития гуманитарных наук, взаимодействия социологии, истории и антропологии, развития научных взглядов на эволюцию культуры.

В связи с выше сказанным, книга будет весьма интересна не только для студентов и преподавателей, специализирующихся на религиоведении или социологии религии, но и для людей, занимающихся философией науки, культурологией.

Р.О. Сафронов

Рецензия на: *Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии* / Комментар. и послесл. А.А. Казанкова; Пер. с англ. А.А. Казанкова, А.А. Белика. М.: О.Г.И., 2004. 142 с.

В основу данной книги Эдварда Эванса-Причарда был положен курс лекций, в котором исследовались теории религии примитивных народов у разных авторов.

Собственно текст Э. Эванса-Причарда в издании делится на пять глав: Введение, Психологические теории, Социологические теории, Леви-Брюль, Заключение. Во введении формируются предварительные замечания и задачи исследо-

вания, одна из которых — «показать, почему теории, которые некогда считались приемлемыми, более не являются таковыми и должны быть отвергнуты частично или полностью» (с. 11). Иначе говоря, целью является не столько рассказать о теориях, сколько дать их развернутую критику. Об этом нужно помнить при чтении книги, иначе может сложиться впечатление, что автор просто решил выплеснуть на бумаге все свое недовольство существующими теориями религии, не давая никакой альтернативы. Далее, в главе «Психологические теории» разбираются гипотезы Ш. де Бросса, М. Мюллера, Г. Спенсера, Э. Тайлора, Дж. Фрэнзера, Э. Лэнга, Р. Маретта, Э. Кроули, В. Вундта, Р. Лоуи, П. Рэдина и Б. Малиновского и З. Фрейда. Глава «Социологические теории» посвящена работам Фюстеля де Куланжа, У. Робертсона-Смита, Э. Дюркгейма, М. Мосса, Р. Херца, А. Рэдклифф-Брауна. Глава «Леви-Брюль» посвящена исследованиям Леви-Брюля и Парето. И, наконец, в заключении подводятся итоги исследования. Кроме того, книга снабжена послесловием переводчика, в котором кратко описывается жизненный путь Э. Эванса-Причарда, указателем имен и понятий, достаточно обширным разделом «Литература к книге Э. Эванса-Причарда» и разделом «Дополнительная литература». Последний раздел включает в себя список литературы, использованной в послесловии и комментариях; избранную библиографию работ Э. Эванса-Причарда и список литературы, посвященной творчеству Э. Эванса-Причарда.

Книга будет очень полезна для студентов и преподавателей, специализирующихся на религиоведении, истории религии и социологии религии в качестве как учебного пособия, так и справочного материала по теориям происхождения религии. Исчерпывающей информации книга, конечно, не даст, но в качестве систематизатора основных знаний о теориях происхождения религии книга выше всяческих похвал.

Р.О. Сафронов

Рецензия на: *Armstrong K. Islam: A Short History*. N.-Y.: Modern Library, 2002. 230 p.

Карен Армстронг кратко описывает историю ислама с его возникновения до конца XX века. С ее точки зрения, политика в сознании мусульман не отделена от религии: правоверный мусульманин служит Богу тем, что создает идеальное государство; идеальное потому, что оно воплощает мысли Бога, отраженные в Коране -свидетельстве божественного присутствия в мире и выразителе Его воли. Исходя из этой предпосылки, автор объясняет весь исторический процесс мусульманского мира.

В самом начале помещен подробный хронологический справочник с датами наиболее значительных событий и жизней людей, сыгравших важную роль в истории ислама. Первая часть (главы «Пророк (570-632)», «Праведные халифы» (632-661) и «Первая смута») охватывает период с возникновения ислама (при этом автор уделяет внимание также описанию до-исламского арабского общества) до первой *фитны* — смуты, результатом которой стало разделение мусульман на суннитов и шиитов. Первые завоевательные походы мусульман автор представляет как типичные для того времени походы с целью передела между племенными союзами весьма ограниченных на Аравийском полуострове эко-

номических благ и подробно раскрывает этапы консолидации арабов в рамках единой уммы, исламской общины.

Вторая часть («Омейяды и вторая смута», «Религиозные движения», «Последние годы Омейядов (705-750)», «Аббасиды: период Высокого Халифата (750-935)» и «Эзотерические учения») повествует о попытках мусульман воплотить на земле царство Бога. При этом Карен Армстронг уделяет немалое внимание экономической базе исламских государств того времени. Все они построены по принципу аграрных империй и развиваются с определенной закономерностью. Государства достигают апогея, а впоследствии приходят к своей естественной смерти, обусловленной ограниченностью ресурсов при неизменно возрастающих численности населения и потребностях двора. В этой части также описано развитие исламской философии и коротко изложены убеждения наиболее значительных мыслителей того времени (среди них Ибн Рушд, аль-Газали, аль-Ашари, Ибн Сина и другие). Отдельная глава посвящена «мистическим» направлениям в исламе, то есть суфизму, исмаилизму и некоторым другим течениям.

Третья часть называется «Кульминация». В нее входят главы «Новый порядок (935-1258)», «Крестовые походы», «Экспансия» и «Монголы (1220-1500)». С тех же позиций автор достаточно подробно для книги такого объема и методологически аккуратно описывает историю исламского общества того времени.

Часть «Триумф ислама», четвертая, включает главы «Имперский ислам (1500-1700)», «Империя Сафавидов», «Империя Моголов» и «Османская империя». Все основные идеи те же самые, с той разницей, что теперь ислам по-разному интерпретируется этническими группами (индусами, монголами и турками). Три великие империи ориентированы на ислам, но общие для всех мусульман законодательные основы — *фикх* (система мусульманского права), *шариат* (мусульманские законы), Коран и Сунна (как первоисточники всякого законодательства) — соотносятся в каждой империи по-разному.

Последняя, пятая, часть («Нашествие Запада (1750-2000)», «Что такое современное мусульманское государство?», «Фундаментализм», «Мусульманские меньшинства», «Путь вперед» и Постскриптум) охватывает период с начала активного вторжения западноевропейских государств в политическую жизнь исламского мира до настоящего момента. Цивилизация Западной Европы построена на совершенно иных принципах, нежели мусульманская. Если мусульмане привыкли утверждать себя в странах с аграрной экономикой и традиционным обществом, правовой базой которого является *шариат*, то в XIX веке они столкнулись с абсолютной чуждой им экономической, политической и социальной средой. Для европейцев Новое время пришло как закономерный итог многовекового развития цивилизации. Мусульмане же шли своим путем, они не взрастили в себе такие базовые для западных людей понятия, как национализм, индивидуализм и т.д., а идея отделения церкви от государства вообще бессмысленна в контексте исламской культуры. Неудивительно, что попытки насильственным путем модернизировать мусульманское общество далеко не всегда приводили к желаемым результатам, часто вызывая обратный эффект. Автор описывает различные варианты взаимодействия европейцев с мусульманами в отдельных странах.

Отдельная глава в книге посвящена описанию феномена фундаментализма. С точки зрения автора, фундаментализм не относится к специфически исламским явлениям, а напротив, существует в той или иной форме во всех конфессиях. Фундаменталистские движения основаны на человеческом страхе, поэтому для них характерны дерзость и жестокость, порожденные отчаянием и не имею-

щие ничего общего с ортодоксальным вероучением какой бы то ни было религии. Такова авторская позиция, с которой Карен Армстронг судит об исламском фундаментализме и интерпретирует события последних десятилетий.

В заключении автор обращает внимание читателей на необходимость крайне осторожного и корректного обращения представителей различных конфессий друг с другом, чтобы, обсуждая уже доведенные до крайней степени болезненности вопросы, не спровоцировать другую сторону на конфликт. Европейцам придется свыкнуться с возможностью существования иного мировосприятия, чем их собственное, и признать право мусульман на другую точку зрения по вопросам политики, религии и общества.

Книга написана ясным, живым языком, понятным и не специалисту. Автор не без изящества, а также терминологически и методологически последовательно объясняет происходившие в мусульманском обществе процессы и явления. Не претендуя на роль фундаментального исследования, книга полностью соответствует своему названию, коротко затрагивая все важнейшие явления и процессы, протекающие в мусульманском мире. Книгу дополняет указатель имен и терминов, что в сочетании с хронологическим справочником и картами мусульманского мира на каждый исторический период делает ее чрезвычайно удобной для использования в качестве краткого справочника по основным вопросам истории ислама.

М.В. Бабкова

Рецензия на: *Dawkins R. The God Delusion*. Bantam Press, 2006. 406 p.¹

Книга «Бредовая идея бога» («The God Delusion»)² Ричарда Докинза, известного британского ученого, автора «Эгоистичного гена» (1976), подводит своеобразный итог его выступлениям против религии, в частности, серии телевизионных программ «Корень всех зол?». Докинз, возглавляющий в Оксфорде кафедру общественного понимания науки, также является одним из лидеров секулярного гуманизма и атеизма в Европе. Его последняя книга, «Бредовая идея бога», является своеобразным манифестом этих общественных движений.

Цель книги не особенно нова — Докинз демонстрирует, что быть атеистом значит быть «счастливым, гармоничным, моральным и интеллектуально богатым» (р. 1). Картина мира без религии представляется фантастически прекрасной: без крестовых походов, инквизиции, гонений на евреев, терактов 11 сентября, без проповедей по телевизору. Достигается такая ситуация постижением величия мира, которое может выполнять ту функцию, которую исторически, — и неадекватно — узурпировала религия (р.3). Докинз мечтает, чтобы атеисты могли «выйти из тени» и приобрести равные права с другими гражданами.

Книга состоит из 10 обширных глав, посвященных разным дискуссионным проблемам диалога религиозного и научного мировоззрений. Первая глава, «Глубоко религиозный неверующий», посвящена проблеме «пантеизма» современных ученых, например, А. Эйнштейна, цитатой из которого и названа глава.

¹ Рецензия К.А. Колкуновой была подготовлена до выхода русского перевода [Докинз Р. Бог как иллюзия. — М.: Издательство «Колибри», 2008. — 560 с.], оценить качество которого у нас не было возможности. Редакционная коллегия сочла возможным оставить рецензию в первоначальном виде.

² Название многозначное, с одной стороны, имеется в виду намеренное введение в заблуждение, с другой — абсолютная оторванность от реальности.

Религиозность, приписываемая физикам, Докинзом выносится за рамки исследования, так как не имеет отношения к сверхъестественным существам¹.

Вторая глава, «Гипотеза бога», рассматривает разные понимания бога², встречающиеся в истории общества. Идея бога является бредовой с той точки зрения, которую разделяет автор, что творческий разум может являться лишь продуктом постепенной эволюции (р. 31). В рассмотрении идеи бога Докинз приходит к выводу о том, что атеист лишь идет на один шаг дальше, чем монотеист в процессе отрицания богов. Ведь Зевс и Ваал отрицаются как христианами, так и атеистами. «Я не нападаю на определенную версию бога или богов, я нападаю на бога и всех богов, на всех и все сверхъестественное, где бы оно ни было изобретено» (р. 36).

Любопытным представляется понимание агностицизма Докинзом. Он различает (р. 47-48) два вида агностицизма: TAP (temporary agnosticism in practice, временный практический агностицизм) и PAP (permanent agnosticism in principle, постоянный принципиальный агностицизм). С его точки зрения агностицизм в отношении вопроса существования или не существования бога относится к первой категории.

Глава третья, «Аргументы в пользу существования бога», обращается к широкому ряду доказательств, которые обстоятельно рассматриваются и критикуются Докинзом.

Четвертая глава «Почему наверняка нет бога», напротив, обращается к доказательствам, которые опровергают теизм, например, теории естественного отбора.

Пятая глава, «Корни религии», посвящена процессу формирования религиозных убеждений, в частности, основам и предпосылкам религии, которые Докинз не считает имеющими абсолютный характер. Здесь автор обращается к одной из центральных для него тем - проблеме детской религиозности. С его точки зрения, детской религиозности не существует. Нет ребенка-мусульманина, есть лишь дети мусульман-родителей. Докинз описывает комплекс мемов³, присущих религии (р. 199), объясняя ими повсеместное распространение религии.

Глава шестая говорит о корнях морали, не связанных, с точки зрения Докинза, с идеей бога. Затем автор обращается к священным текстам, которые также не являются определяющими для современной морали, и выводит своеобразные новые заповеди (рр. 263-264), подходящие для современного секулярного общества.

В восьмой главе под названием «Что не так с религией? Почему мы так враждебны?» анализируются такие явления как фундаментализм, абсолютизм, религиозное предубеждение, фанатизм и др.

Девятая глава говорит о зависимости, физической и ментальной, от привитой в детстве религиозности. Докинз выступает за секуляризацию образования⁴.

Заключительная глава подводит итог рассуждениям автора. Бог сравнивается Докинзом с вымышленными друзьями, с Винни-Пухом для Кристофера Робина.

¹ Религия рассматривается Докинзом как поклонение сверхъестественным существам в самых разных их формах.

² «Для краткости я буду обозначать все божества, как поли- так и монотеистические, просто как 'бог'» (р. 35).

³ Мем (англ. meme) — в меметике единица культурной информации, распространяемая от одного человека к другому посредством имитации, научения и др. Термин введен Ричардом Докинзов в книге «Эгоистичный ген».

⁴ Британская школа сохраняет тесную связь с церковью, и Докинз описывает собственный опыт религиозного воспитания.

Книга будет полезна при изучении современного западного свободомыслия, а также религиозной ситуации на Западе в целом. Автором привлекается масса материалов статистического характера, а также публикации прессы. Цитируются работы как атеистических, так и религиозных авторов. Кроме того, работа представляет интерес как яркий образец современной публицистики. Книга иронична, написана в расчете на широкую аудиторию.

К.А. Колкунова