

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 этим 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. Максутов

Рецензия на: *Вольф М.Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран.* СПб.: Алетейя, 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 «сходства» 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 вышеуказанного 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 итальянской 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 Бундахишин», «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] существуют¹ 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 Бундахишина», 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 «Бундахишина» 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 Самье и его оценка в тибетских и китайских исторических сочинениях («История религии» Будон Ринчен-дуба, «Голубые анналы» Го-лоцзы Шоннупэла, «Светлое зерцало царских родословных» Соднам Гьянцена, «История Религии Пабо Цуглаг-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. Тутана Лобсана Чоки Нимы «Хрустальное зерцало 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 Самье. 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 Камалапильы, «Третью Бхаванакраму», в которой оспаривается не сколько учение Хэшана Махаяны, сколько учение абстрактного сторонника «полного небдения»; лишь в силу сложившегося полулегендарного образа событий в Самье Будон приписал Хэшану это «еретическое» учение, а заодно и обвинение в убийстве Камалапильы, которое в более ранних «чойджунах» приписывается последователям Бон. Весьма ценно и то, что И.Р. Гарри не обходит своим вниманием