

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

и китайские источники, посвященные диспуту в Самье. «Свидетельство великой колесницы...» Ван Си рисует гораздо более правдоподобный образ Хэшана Махяны, 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 Хэшана на диспуте. Не менее интересен ньингмапинский источник «Катан дэнга», также утверждающий превосходства учения Хэшана, 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 Хэшана, 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 «Религии 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 налицоует 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 Ньингмы от гелугтинского понимания Пустоты, в духе интеллектуализма мадхьямиков противопоставляемой иллюзорным дхармам. И.Р. Гарри согласна с Г. Гонтером в том, что теоретическая база Дзогчен восходит к наследию синкретической йогачара-мадхьямика-prasangiki. 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 мироизмерением 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 зерцала 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, выпущенных 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-