

Al-Razi argues also that all cognitive states of a man are determined both by internal and external factors. He singles out the following internal factors: (1) the differences between the quiddities of human souls, (2) the differences in temperance, (3) a physiognomical differences between people. The external factors are: (1) the place of living, (2) the expectations of benefits or damages caused by the commitment to beliefs, (3) theoretical exercises. These factors shape a character; the external factors shape needs and motives¹. All of them, both external and internal, are independent of human's control so a man relies on them.

Nowadays, two main philosophical streams could be distinguished in Islam. The first, conservative, is represented by Ismail al-Faruqi. Al-Faruqi (1921–1986) is a Palestinian scholar, studied in Harvard, McGill and al-Azhar. He claims that every human is equipped with special sense called *dīn al-fitrah*. Thanks to that, a man is able to recognize his Creator and the religion, the one religion given to the humanity – Islam. In his view, human freedom is reflected in his possibility of coming back to God's path².

The second strand, the modern, is promoted by Mohamed Talbi. Talbi is a Tunisian scholar, studied in Paris-Sorbonne. He maintains that freedom of action is the basis of human nature, what is, according to him, indicated in the Quran:

[256] There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion. The right course has become clear from the wrong. So whoever disbelieves in Taghut and believes in Allah has grasped the most trustworthy handhold with no break in it. And Allah is Hearing and Knowing (Q II : 256).

In the verse above there is not compulsion in the religious sphere of life. That leads up to the conclusion that freedom is a metaphysical feature of human being.

ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СУДЬБЫ В ИНДОИРАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

И. Л. Крупник
Москва, Россия

Проблема судьбы в мировоззренческом плане может быть прочитана как вопрос о границах, в пределах которых человек спосо-

¹ *Shihadeh, A. The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī / A. Shihadeh. – Brill: Leiden-Boston, 2006. – P. 31.*

² *Wāṣ, A. – Idem, 365.*

бен влиять и, соответственно, нести ответственность за события личного жизненного цикла – от рождения до смерти – и, в конечном счете, посмертную участь, если речь идет о религиозной картине мира. С этой точки зрения исследование исторических способов концептуализации судьбы, помимо удовлетворения собственно научного интереса в отдельной отрасли социогуманитарного знания, способствует также прояснению актуального бытования соответствующего понятия в современной культуре, позволяет проанализировать возможные пути его дальнейшей трансформации и влияния – пусть и опосредованного – на повседневные практики индивидов и групп. Кроме того, для философских наук концепт судьбы, являющийся по меткому замечанию Н. Д. Арутюновой ядром национального и индивидуального сознания¹, имеет большое значение, так как в структуре картины мира выступает в качестве узлового понятия, выводящего нас на горизонт общетеоретических проблем философской и религиозной антропологии, этики и аксиологии.

Цель данной работы – рассмотреть возможность выявления общности индоиранских представлений о судьбе. Параллельное привлечение и сопоставление индийского и иранского материала, относящегося к периодам древней истории, является общим местом классических исследований в области востоковедения и религиоведения, которое неоднократно приносило плоды со времен первых штудий Э. Бюрнуфа. Особенно полезным привлечение индийских данных традиционно оказывается в вопросах реконструкции древнеиранской культуры и религиозных представлений, так как иранские данные и по количеству, и по времени письменной фиксации и распространения значительно уступают богатому индийскому материалу. Упомянутый параллелизм вплоть до языковых совпадений, который, как правило, объясняется общностью происхождения и культурогенеза, действительно хорошо прослеживается и отлично известен в целом ряде общих и частных моментов мифолого-религиозной картины мира индоариев и персов (например, асуры/ахуры; яджна/ясна; сома/хаома; рита/аша; Яма/Йима; Вритра/Веретрагна; Митра/Митра и др.). Впрочем, в целом ряде вопросов, прежде всего в области осмысления человека и мира, как правило, не обнаруживается

¹ Арутюнова, Н. Д. От редактора / Н. Д. Арутюнова Н. Д. // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М., 1994. – С. 3.

ни параллелей, ни инверсий¹. При этом основные религиозные тренды Индии и Ирана – брахманизм и зороастризм – рассматриваются как генетически близкие, но по существу независимые друг от друга самобытные религиозные системы, а их ключевое содержание интерпретируется как результат автономного (что, впрочем, не исключает возможности внешних влияний) развития, имевшего место значительно позже времени разделения индоиранской общности.

Исходя из сказанного, название данной работы может быть чересчур амбициозно, а для специалиста представляться даже вызывающе сформулированным, ибо предполагает, что автор на конкретном материале, применяя респектабельную научную методологию, выявит и преподнесет аудитории некоторое число специфических черт, отличающих представления о судьбе в индоиранском культурном круге от каких-либо иных локальных культур. Вызывающим оказывается еще и то, что автор намеревается говорить о единой индо-иранской культуре, которая в действительности разделилась задолго до прихода предков индийцев и иранцев в традиционные ныне известные ареалы их проживания, более того – задолго до письменной фиксации тех мировоззренческих представлений, которые составляют самобытность их культур. В действительности наша задача скромнее: артикулировать некоторые моменты явного параллелизма в интерпретации судьбы в Индии и Иране и таким образом наметить некоторые линии уточнения наших знаний об индоиранской культуре как целом.

Как можно судить из доступных письменных источников проблема судьбы как некоторой силы, более менее жестко детерминирующей жизнь индивида разрабатывалась как в Иране, так и в Индии, однако в древнейших по языку и содержанию текстах мы почти не встречаем ни ее упоминаний, ни тем более попыток ее осмысления. Более того, обращение к письменному зафиксированному культурному наследию индоиранцев – Ригведе и Авесте² – обнаруживает отсутствие явных мифологем и персонификаций судь-

¹ Как это, например, имеет место с обозначением и атрибуцией классов нематериальных существ (инд. дэвы-асуры / иран. ахуры-дэвы).

² В той мере, в которой до нашего времени сохранилась малая часть авестийского корпуса текстов.

бы, хорошо известных у целого ряда индоевропейских народов¹. Интерпретация этого обстоятельства, судя по всему, заслуживает отдельного исследования. Здесь отметим лишь, что указанные тексты отражают, прежде всего, картину мира жречества, а следовательно, воинские и народные земледельческие и/или скотоводческие представления оказываются инкорпорированными в текст лишь в той мере, в которой они отвечают ритуальному и вероучительному контексту.

Явным образом проблема судьбы начинает ставиться лишь в текстах, отстоящих на несколько веков от вед и Авесты, где она предстает перед нами сразу в разработанном абстрактно-теоретическом виде религиозно-философского концепта, почти не имеющего мифологического подтекста. Так, исходной точкой рассмотрения концептуализации судьбы в иранской доисламской культуре может служить известный пехлевийский текст «Дадестан-и меног-и храд», предположительно датируемый концом эпохи Сасанидов², который в своих разных частях содержит 9 фрагментов³, посвященных интересующей нас теме. Их анализ позволяет реконструировать активистскую⁴ и фаталистическую концепцию судьбы, а также выделить подвид последней – астрально-фаталистическую⁵. Учитывая просветительский характер рассматриваемого текста, а также принимая во внимание широкое распространение фаталистических пассажей разного типа в средневековой литературе на пехлеви, можно сделать вывод, что к эпохе раннего средневековья в иранской культуре существовали разнообразные концепции судьбы, развивалась обусловленная ими астрологическая практика.

Попытка отследить генезис этих концепций путем движения ко все более и более древним иранским текстам приводит нас

¹ Например, греч. мойры, римск. парки, сканд. норны, серб. суженицы и др.

² Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума. Бундахишн и другие тексты. Издание подготовлено О. М. Чунаковой. – М., 1997. – С. 11.

³ Дадестан-и меног-и храд. – Гл. 8; 12; 22; 23; 24; 27; 38; 47; 51.

⁴ Признающую роль человеческих усилий для получения предопределенных благ (например «То добро, что не предопределено, нельзя обрести старанием, а то, что предопределено, быстро происходит благодаря старанию»).

⁵ Основывающуюся на признании связи между движениями небесных тел и индивидуальной и коллективной судьбой.

к неутешительным результатам. Авеста как древнейший по языку и содержанию иранский текст почти не содержит понятий со значением «судьба»¹, но (что более важно) в ней отсутствуют семантические и концептуальные параллели к пехлевийским учениям о предопределении. Напротив, основной посыл Гат, традиционно приписываемых Заратуштре, состоит в признании свободы воли², вытекающей отсюда личной ответственности индивида за совершенные деяния и, соответственно, прямой зависимости посмертной участи души от личного выбора каждого человека³. Сверх того, сама идея свободы выбора в Гатах имеет онтологическое значение и является отражением изначально-го выбора между добром и злом, совершенного двумя Духами-близнецами, как об этом повествуется в знаменитом пассаже из Ясны 30.5.

Таким образом, обращение к иранскому материалу указывает на наличие принципиального разрыва в понимании человека между Авестой и пехлевийским корпусом текстов, что приводит нас к необходимости выделить два идеологических полюса или вектора развития религиозно-философских спекуляций в древнем и раннесредневековом Иране. Первый – доктрина Авесты о «свободе воли», второй – реконструируемый из пехлевийских трактатов комплекс представлений о судьбе и предопределении, который в историографии вопроса интерпретируется в контексте феномена зурванизма. Как мы пытались показать ранее⁴, учение о человеке и, прежде всего, понимание степени его возможного

¹ Прежде всего, речь идет о понятии *бахт* (от древне-иранского бага – «распределитель», «доля»), которое в форме пассивного причастия прошедшего времени *бахта* три раза встречается в Авесте со значением «участь», «доля», в том числе «несчастливая доля» = «горе/напасть» (Видевдат 5.8, 21.1; Яшт 8.23). Помимо *бахт* в пехлевийском языке для обозначения судьбы использовались слова *брех* (с основной бри- – «резать») и *спихр* («небосвод»).

² Здесь, впрочем, имеет место определенная сложность в том, чтобы усмотреть в индоиранской культуре некоторое ближайшее соответствие западному понятию «свободыволи» и «воли» кактаковой (Woods. J. F. *Destiny and Human Initiative in the Mahabharata* / J. F. Woods. – Albany, 2001. – P. 4).

³ См., например, Ясна 45.

⁴ *Крупник, И. Л.* Зурванизм в древнем и средневековом Иране. Опыт религиозноведческой реконструкции / И. Л. Крупник. – М., 2014.

влияния на собственную жизнь и посмертную участь оказывается наиболее продуктивным основанием для содержательного различения зороастризма и зурванизма и, соответственно, картографирования религиозной ситуации в доисламском Иране.

Рассмотрение оппозиции зороастризма и зурванизма в изоляции от общего индоиранского культурного контекста в историографии вопроса систематически приводило исследователей к выводу о том, что пехлевийский фатализм, развитие астрологии и формирование зурванизма связаны с внешними, прежде всего вавилонскими, влияниями на иранскую культуру. Вывод этот был настолько категоричен и однозначен, что даже О. Г. фон Везендонк, которому принадлежит единственное известное нам исследование, усматривающее явное сходство иранского зурванизма с индийской калавадой, несмотря на выявленный параллелизм, все-равно заключает, что «представления о Зурване [...] развились в Иране под греческим или халдейским влиянием»¹, однако же «индийское развитие (т. е. калавада) может быть полностью объяснено на основе только индийских предпосылок»².

Мы полагаем, что для более полного понимания особенностей концептуализации судьбы в доисламском Иране имеет смысл более внимательно подойти к индийскому материалу, тем более что, по сравнению с персидскими текстами, его количество и сохранность весьма высоки.

Как уже отмечалось, ведам проблема судьбы и предопределения неизвестна, за исключением отдельных фрагментов Атхарваведы, чья содержательная и культурная инаковость по отношению к остальному ведическому корпусу хорошо известна³. В целом же веды придают космологическое значение *яджне* – жертвоприношению, устанавливают однозначную зависимость между ритуальными действиями жрецов, воспроизводящих космогонический акт, и поддержанием космического порядка и, таким образом, противятся всякому фатализму, отрицающему значение человеческих усилий.

Разработанная в Упанишадах концепция *кармы* как визитная карточка индийских религиозно-философских исканий, несмо-

¹ *Wesendonk von, O. G. The Kālavāda and the Zervanite System / O. G. von Wesendonk // Journal of the Royal Asiatic Society. – № 63. – P. 105–106.*

² *Ibid. – P. 109.*

³ *Елизаренкова, Т. Я. Атхарваведа – структура и содержание / Т. Я. Елизаренкова // Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. – М., 2005. – С. 29.*

тря на идею предопределенности текущего перерождения души, оказывается развитием мировоззрения вед, так как связывает указанное предопределение не с влиянием обезличенной силы или волей богов, а с действиями самого человека: «карма как закон воздаяния и расплаты за добрые и злые дела замещает собой карму *яджни*, т. е. жертвоприношения»¹.

Иными словами, анализ древнейших религиозно-философских текстов индоиранцев в исследуемом нами контексте обнаруживает единое мировоззренческое ядро, акцентирующее и даже возводящее в абсолют значение человеческих усилий. Иранская *ясна* является точной семантической и функциональной параллелью индийской *яджне* с той лишь разницей, что Гаты смещают акцент с космологии в область этики², и именно это, судя по всему, может быть признано религиозной инновацией Старшей Авесты. Впрочем, тот же этический крен, выраженный оппозицией *пунья/пана*, происходит и в Упанишадах: «предполагаемая этическая заинтересованность учений о карме в Упанишадах разительно расходится с ограниченной сферой этики брахманов, которые оценивали поведение, исходя из ритуальной практики»³.

Для нашей темы также оказывается важным обратить внимание на еще одну параллель между Индией и Ираном, наличие которой позволяет ставить вопрос о породившем ее общем индоиранском субстрате. Подобно тому, как в Иране, начиная с текстов, датированных эпохой Сасанидов, в противовес авестийскому волюнтаризму развивается несколько вариантов представлений о судьбе, в индийской культуре противоположным полюсом к учению о карме оказываются фаталистические пассажи эпической литературы, в особенности – Махабхараты. Идея судьбы находит свое выражение здесь при помощи двух ключевых понятий. Первое из них – *дайва* (от общего протоиндоиранского обозначения божества) – означает «исходящее от богов» и, таким образом, может быть сопоставлено с пехлевийским *бахт* и *баго-бахт*. Вто-

¹ *Krishnan, Y. The doctrine of Karma: its origin and development in Brāhmanical, Buddhist, and Jaina traditions / Y. Krishnan. – Delhi, 1997. – P. 17.*

² *Лелеков, Л. А. Авеста в современной науке [Электронный ресурс] / Л. А. Лелеков. – Режим доступа: URL: <http://www.zoroastrian.ru/book/export/html/829>. – Дата доступа: 11.04.2015.*

³ *Tull, H. W. The Vedic Origins of Karma. Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual / H. W. Tull. – Albany, 1989. – P. 13.*

рое – *кала* – со значением «время» оказывается концептуально близким к пехлевийскому *зурван* и точно так же образует семантический пучок понятий «время», «судьба», «смерть». Многочисленные фрагменты 12 и 13 книг Махабхараты, повествующие о фатальной роли времени-кала в отношении человеческой жизни, в историографии вопроса традиционно объединяются понятием калавада, которое оказывается тем самым индийской параллелью к иранскому зурванизму.

Помимо того, что проблема судьбы в индийской культуре явным образом выражена в эпосе, она также пронизывает собой всю художественную литературу, где может быть выделено до 7 языковых концептов судьбы¹ и, начиная с шраманского периода, входит в сферу философских дискуссий в виде спора между последователями *кривады*, признававшими роль человеческих действий, и *акривады*, не признававшими таковой. Как отмечает В. К. Шохин, «для определения основной философской позиции всех философских кружков того времени первоначально важно, придерживаются ли они детерминизма или индетерминизма или, по-другому, делают акцент на фатализме или свободе выбора»². При этом идеи *акривады*, с которыми, как нам представляется, вполне корректно соотнести фатализм индийского эпоса, судя по всему, имели достаточно широкое хождение, если даже в XII в. н. э. последователи так называемого «воинствующего шиваизма» считали необходимым критиковать учение *калавады*, пусть и делали это скорее по инерции, нежели по причине актуального на тот момент идейного противостояния³.

Исходя из сказанного, нам представляется, что при известном состоянии наших источников, отражающих религиозно-философскую картину мира индусов и иранцев, в ней можно усмотреть изоморфизм представлений о судьбе и индивидуальных усилиях и наличие базовой оппозиции фаталистических и «волюнтарист-

¹ *Русанов, М.* Тема судьбы в санскритской литературе /М. Русанов// ORIENTALIA: труды Института восточных культур и античности. – М., 2004. – Вып. 4. – С. 355–434.

² *Шохин, В. К.* Первые философы Индии / В. К. Шохин. – М., 1997. – С. 43.

³ *Гуров, Н. В.* Религиозно-философские тексты в традициях средневекового индуизма: «ниспровержение калавады» в литературе «воинствующего шиваизма» XII в. / Н. В. Гуров // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2009. – Сер. 13. – Вып. 4. – С. 4–53.

ских» концептов. Признание этого обстоятельства позволяет нам рассматривать развитие авестийских и среднеперсидских представлений в контексте общей индоиранской культуры, что и является ключевым посылом данной работы. Выявленный параллелизм позволяет наметить целый ряд вопросов, которые могут разрабатываться в качестве развития настоящей темы. Так, вполне продуктивным может оказаться исследование способов концептуализации судьбы в контексте троичной социальной структуры индоиранских обществ. Если веды и Авеста, с учетом сказанного выше, могут рассматриваться как экспликация жреческого мировоззрения, эпос несет на себе, прежде всего, явную печать представлений воинского и земледельческого сословий. Реконструкция народных представлений о судьбе в индоиранской культуре осложняется отсутствием надежных данных, однако уже на данном этапе можно ставить вопрос о том, что фатализм и, в том числе, астральный фатализм гораздо надежнее может быть связан с мировоззрением земледельцев и воинов, нежели с картиной мира жречества. В свою очередь, в рамках производимых реконструкций уместно ставить вопрос о вехах развития полюсов представлений о судьбе, в том числе, решая вопрос о том, какая из концепций является исторически более древней, что позволит более точно представлять себе генезис и эволюцию религиозных антропологий. Наконец, применяя методы сравнительного исследования, представляется целесообразным поставить вопрос о возможности усмотрения выявленной оппозиции в концептах судьбы в индоевропейском культурном круге как таковом и за его пределами.

ИСТОКИ АЛЛЕГОРИЧЕСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПОРОКОВ И ДОБРОДЕТЕЛЕЙ В СРЕДНЕВЕКОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ ИСКУССТВЕ

В. В. Куртов
Москва, Россия

Среди многочисленных образов, представленных в западном средневековом искусстве, часто можно встретить образы дев-воительниц с противостоящим им каким-то врагом. Само противостояние может быть выражено либо в виде битвы, либо в положении победительницы, попирающей своего побежденного, либо с помощью соответствующих атрибутов. Более всего фасады со-