Ибн Халдун

Введение (ал-Мукаддима)

Ибн Халдун и его новая наука

А.В. Смирнов

Какую науку основал Ибн Халдун (1332-1406); и была ли это единая наука, или же — отрывочные начала целого ряда наук?

Творчество арабского ученого уже несколько веков привлекает внимание исследователей; публикации, ему посвященные, растут и растут в числе. И тем не менее поставленный вопрос до сих пор не имеет ответа; более того, по мере продвижения работ, как ни странно, тает надежда на то, что в этой области будет достигнуто согласие. Уже настало время исследований по поводу исследований об Ибн Халдуне; в своей недавно опубликованной книге Ф. Баали проанализировал три сотни трудов об арабском мыслителе. Общность мнений отсутствует не только по поводу того, кем он был: философом истории, социологом, экономистом, политологом или антропологом; единства нет и в вопросе о том, был ли он чем-либо из перечисленного.

Как подчеркивает ряд исследователей, несмотря на наличие фундаментальных работ об отдельных сторонах мысли Ибн Халдуна, ученые в большинстве своем анализируют его наследие "по частям", беря какой-то аспект теории и игнорируя прочие. В результате ускользает главное: та единая методология, которой придерживается Ибн Халдун (или во всяком случае заявляет, что придерживается).

По поводу того, какова эта методология, согласия не наблюдается. Те, кто пытаются ее найти, рассматривают, скажем, "социологический" или "экономический" подход не как один из аспектов ибн-халдуновской теории, а как единственный, определяющий всю ее архитектонику. В результате совершается редукция целостного учения к одному из его аспектов. Вот почему, как представляется, многие исследователи по-прежнему придерживаются мнения об "энциклопедическом" (или, что в данном случае то же самое, несистематическом) характере учения Ибн Халдуна, отдельные стороны которого несводимы одна к другой.

Давно сделаны переводы главного теоретического труда Ибн Халдуна — ал-Мукаддима ("Введение"), в котором и изложены его теории, на турецкий, французский, английский и некоторые другие языки. До сих пор нет полного русского перевода; мы имеем лишь отрывки, выполненные С.М. Бациевой и А.А. Игнатенко. Этим двум авторам принадлежат и

монографические исследования, что исчерпывает, если не считать ряда статей и диссертаций, литературу на русском языке, посвященную этому мыслителю.

Публикуя отрывки "Введения", значительная часть которых еще не переводилась на русский язык, я стремлюсь частично закрыть этот текстологический пробел. Но не только. Я выбрал те разделы, в которых Ибн Халдун определяет основную идею своей новой науки, ее предмет и область приложения. Моя цель здесь — двоякая: наметить костяк ибн-халдуновской категориальной системы и понять, как строится его "новая наука" и является ли она в самом деле единой наукой, как о том недвусмысленно заявляет сам ее создатель.

Что касается основной терминологии, то во многих случаях я предлагаю свой перевод, отличающийся как от тех вариантов, что дают С.М. Бациева (нередко следующая в русле английского перевода Ф. Розенталя) и А.А. Игнатенко, так и от тех, которых придерживаются авторы, пишущие на западных языках. Иногда речь идет о стилистических, иногда — о небольших технических уточнениях; однако в ряде случаев дело касается самой концептуальной основы. Об этом следует сказать подробнее.

Мне представляется, что трудность, с которой сталкиваются исследователи при попытке определить характер взглядов Ибн Халдуна, носит методологический, и при этом фундаментальный характер. Познакомившись с их трудами, не трудно заметить, что подавляющее большинство их построены как сравнение ибн-халдуновского учения с хронологически более поздними теориями западных авторов. С кем только не сопоставляли арабского мыслителя: в этом ряду Монтескье, Макиавелли, Конт, Вебер, Маркс и т.д., и т.п. Создается впечатление, что в этом, как будто безраздельно господствующем, подходе до сих пор сказывается то изумление, которое когда-то испытала западная мысль, открыв для себя ибн-халдуновские построения и обнаружив в них разительные, порой труднообъяснимые, едва ли не текстуальные совпадения с формулировками, принадлежащими более поздним европейским мыслителям и считающимися их открытием. В самом деле, взять высказывания Ибн Халдуна о том, что "заработок — это стоимость человеческого труда", что "золото и серебро [измеряют] стоимость всего, что образует богатство (.мутамаввал)" и составляют средство обмена и накопления6, что устройство жизни разных народов различается так же, "как различаются их способы добывания средств к жизни" (Гл. II, отд. 1), что все аспекты материальной и духовной жизни людей определяются

географическими факторами среды их обитания (Гл. I, введ. 3, 4). Конечно, сходства настолько очевидны и настолько разительны, что мысль о "параллелях" просто не может не возникнуть. Так Ибн Халдун оказывается предшественником основателей социологии и политэкономии, выдающимся философом культуры и антропологом.

Для чего не находится параллели, так именно для целостного учения: лишь аспекты ибн-халдуновских построений можно увидеть в зеркале европейской нововременной науки, но нигде там нет их единого образа. Получается, что фрагментарность, которую "открывают" исследователи Ибн Халдуна, заложена уже в том вопросе, который они задают его текстам. Сравнивая арабского мыслителя с основателями или представителями тех или иных отдельных европейских наук, они не могут найти в его идеях (рассматриваемых в зеркале европейской науки) то, что связывало бы воедино эти — как будто разные и независимые — направления мысли.

Казалось бы, странная ситуация: при таком обилии исследований и наличии текстологической базы не прийти к согласию по поводу самого главного и, наверное, не такого уж неразрешимого вопроса: к какой категории научного знания отнести построения Ибн Халдуна? Странность здесь — в этой непохожей похожести арабского мыслителя и множества фигур европейской мысли, в которых как будто отражается его учение: похоже всё по отдельности, но непохоже целое.

С моей точки зрения, эта трудность интерпретации не случайна и она не носит технический характер. Дело, иначе говоря, не в том, что исследователи что-то недоглядели в текстах Ибн Халдуна, так что более скрупулезное их изучение помогло бы решить проблему. Дело в другом: в понимании того, как строится единая наука у Ибн Халдуна; в самой идее единства.

В этом суть проблемы, и именно это я и буду обсуждать.

Сперва мы попытаемся установить, о чем именно говорит Ибн Халдун как об обосновываемой им новой науке. Рассмотрим далее базовые категории, от которых отправляется его рассуждение, обратив внимание на логику их взаимосвязи. Попытаемся выстроить свой взгляд таким образом, чтобы наука Ибн Халдуна предстала перед нами в своей целостности. Сделав это, рассмотрим на нескольких примерах функционирование ее методологических принципов.

Итак, что именно считает Ибн Халдун детищем своей мысли?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует разобраться в соотношении двух понятий, — та'рйх и 'умран. Первое будем передавать, как это

принято, словом "история"; от перевода второго пока воздержимся.

"Введение" начинается с разъяснения смысла слова "история" (см. преамбулу Книги I). Это, согласно Ибн Халдуну, "сообщения" о том, как живут люди. В таком определении еще нет ничего необычного, во всяком случае, необычного для той эпохи. Нас заинтересуют три вопроса, ответив на которые, мы поймем суть позиции Ибн Халдуна, столь определенно выделяющей его из общего ряда арабских мыслителей. Во-первых, какими бывают исторические сообщения? Во-вторых, что составляет их содержание, или, говоря иначе, что представляет собой историческая действительность? В-третьих, как эта действительность выстраивается?

Отвечая на первый вопрос, Ибн Халдун говорит, что сообщения бывают истинными и ложными. И дело не в данной констатации самой по себе, а в той фразе, которая ее сопровождает: сообщению, говорит Ибн Халдун, может сопутствовать ложь по самой его природе.

Это указание на естественную, природную, не зависящую от воли людей, а потому закономерную обусловленность характеристик вещей составляет лейтмотив мысли Ибн Халдуна. Он как будто открывает для себя — и для своего читателя — ту необыкновенно простую, всё разъясняющую и закономерно действующую природу вещей, которую прежняя эпоха просто не замечала. Вот почему Ибн Халдун, безусловно, мыслитель постсредневековый. Традиция, из которой он вышел и которая еще жива, которая еще не отошла в прошлое, для него тем не менее осталась позади. Он смотрит на нее как человек, ей не принадлежащий. Для него эта классическая, средневековая эпоха и ее культура — нечто, что можно обозревать как целое, как уже-свершившееся, уже-законченное, и подводить этому итог. Именно так и поступает Ибн Халдун в заключительных главах "Введения", где он рассматривает науки и ремесла классической арабо-мусульманской цивилизации. Этот обобщающий взгляд, позволяющий ему "встать над схваткой" конфликтовавших в классическом средневековье течений мысли и отнестись к ним объективно, как внешний наблюдатель, и делает его "Введение" столь привлекательным для исламоведов: в нем мы находим оценки и классификации, некоторые из которых наука использует до сих пор.

Итак, в природе сообщений, составляющих историю человечества, — быть правдивыми или ложными. Цель, которую ставит Ибн Халдун — определить причины ложности сообщений, вытекающие из самой их природы. Это даст возможность, говорит он, отличать истинные сообщения от ложных и предоставит историку надежный критерий, с помощью которого можно отобрать правильные сообщения, отсеяв те

баснословные нелепицы, которыми пестрят книги истории (некоторые примеры см. в преамбуле к Книге I).

Причины ложности исторических сообщений распадаются на две части. Первыми Ибн Халдун перечисляет те, что мы назвали бы субъективными. Хотя они описаны подробно (см. преамбулу к Книге I), тем не менее не представляют для арабского мыслителя подлинного интереса. Главное — объективная причина, которая заключается в незнании природы исторической действительности. Именно на устранение этой, объективной причины и направлены усилия Ибн Халдуна, именно ради этого он и создает свою науку — науку об 'умран.

Вот какова связь та'рйх "истории" и 'умран: наука об 'умран дает представителю "истории" (та'рйх) надежный критерий отбора правильных исторических сообщений. К вопросу о том, каким именно образом действует этот критерий и как решается проблема соотношения общей закономерности и единичности исторического факта, мы обратимся в конце этой статьи.

Перейдем теперь ко второму вопросу: что представляет собой историческая действительность; каким следует быть историческому сообщению, дабы соответствовать критерию истинности, выдвигаемому Ибн Халдуном?

Ответ на этот вопрос также дает определение "истории", приведенное в начале "Введения" (см. преамбулу к Книге I). Историческое сообщение, говорит Ибн Халдун, повествует о "состояниях" (iахвал, ед. хал), а именно, о состояниях, привходящих "в природу" того, что именуется термином 'умран.

Задержимся на этом моменте.

Я перевожу 'умран словом "обустроенность". Утвердившийся в зарубежной, а частично и в нашей литературе перевод его словами "цивилизация" или "культура" представляется неудачным. Эти термины в любом случае не могут быть свободны от ценностных коннотаций (цивилизация противопоставляется дикости, а культура — варварству), а значит, они покрывают лишь один из двух семантических полюсов, тогда как термин 'умран принципиально нейтрален и включает в себя любые состояния человечества, обживающего и обустраивающего мир. Русское "обустроенность" к тому же очень близко к непосредственному смыслу арабского 'умран, имеющего корень '-м-р, производные от которого слова связаны с процессами строительства. Не менее важно и то, что содержание понятия 'умран никак не может быть, по моему убеждению, сведено к понятиям "цивилизация" или "культура", использующимся в западной

философии и науке (дальнейшее обсуждение призвано раскрыть этот тезис), а потому выбрать новое, терминологически еще не маркированное слово в данном случае просто необходимо.

Итак, если исходить из определения Ибн Халдуна, историческая действительность представлена "состояниями обустроенности". Что же такое "состояние"?

"Состояние" (хал) — один из терминов, широко употреблявшихся в различных областях теоретического знания классической арабо-мусульманской цивилизации, в том числе и в философии. Возникнув на заре ее развития (его активно использовали уже мутазилиты), термин этот не мог не вобрать в себя многообразие оттенков в ходе длительной исторической эволюции в разных областях мысли. Вместе с тем во всех этих вариациях есть нечто существенное и повторяющееся, Лучше всего попытаться схватить это, прибегнув к понятиям единичного и общего, отдельного факта и устойчивого закона.

Данные оппозиции, взятые в самом общем виде, образуют, казалось бы, универсальную сетку, которой можно уловить суть термина, описывающего закономерную обусловленность вещи. Сможем ли мы это сделать в нашем случае?

Термин "состояние" (хал) выражает нечто единичное: конкретную качественную характеристику конкретной вещи в конкретный момент времени; эта качественная характеристика зависит от внешних обстоятельств и, вообще говоря, не обладает устойчивостью в самой себе. Поэтому "состояние" может относиться к какому-то отрезку времени, в том числе минимальному — к единичному мгновению, и смениться уже в следующее мгновение.

Этот принципиально временной, а значит — казалось бы — неустойчивый характер "состояния" как будто заставляет поместить этот термин на полюсе единичного, случайного. Однако такой вывод был бы ошибкой: состояния, говорит Ибн Халдун, обусловлены самой природой обустроенности; это — состояния, которые она испытывает "сама по себе". Состояния, иначе говоря, закономерны.

Получается, что "состояние" не является общим, надвременным — но вместе с тем о нем нельзя сказать, во всяком случае сказать с полным основанием, что оно случайно и зависит от привходящего и внешнего. Оно не является, как выразился бы западный философ, "присущим": оно "привходит в" (йатра' 'ала) природу обустроенности, говорит Ибн Халдун, — и в то же время состояние закономерно (именно эту закономерность как критерий истинности и разыскивает арабский мыслитель) — но вместе с

тем оно единично, не принадлежит сфере общего.

Открыв эту — как будто парадоксальную с точки зрения наших самых общих представлений о правильном категориальном "поведении" — природу понятия "состояние", мы можем обратиться и к другим свидетельствам. Так, Ибн Манзур разъясняет хал через два термина: кайфиййа "качество" и хай'а "структура, выстроенность", ставя их "через запятую", как синонимы: качественная определенность и структурная выстроенность вещи, принадлежащие, казалось бы, разным полюсам (качества изменчивы, структура постоянна), оказываются однопорядковыми. Хал имеет тот же корень, что тахаввул "превращение": превращение как переход из одного состояния в другое подчеркивает неустойчивость последнего.

Мы видим, что парадоксальность понятия хал связана с тем, что оно не попадает в сетку координат, выстроенных пересечением осей "общее — единичное", "закономерное — случайное". И дело не в каком-то небольшом "смещении", когда всё можно было бы поправить незначительной корректировкой. Хал не попадает в эту сетку в принципе, принадлежа как будто — другому измерению; для него требуется другая, выстроенная заново и на иных основаниях (а не просто модифицированная) система координат.

К этому мы сейчас и приступим: попробуем выстроить систему базовых категорий Ибн Халдуна, обращая внимание на логику выстраивания связей между ними. Мы тем самым переходим к ответу на третий из заданных вопросов: как образуется, как "делается" историческая действительность, представленная "состояниями обустроенности" мира?

Подсказкой в наших разысканиях послужит следующая формула Ибн Халдуна: "Общежитие (иджтима') и спаянность ('асабиййа) — как смесь для существа, составленного [из элементов]" (Гл. II, отд. 11). Здесь употреблены два термина, иджтима' и 'асабиййа. Я считаю их ключевыми для понимания категории 'умран. Рассмотрим их сперва как таковые, а затем поставим вопрос о логике их связи с "обустроенностью" С умран) мира.

Я перевожу иджтима' как "общежитие" исходя из прямого звучания слов, образовавших этот компаунд: "общее житье", "общая жизнь". Такой перевод близок к прямому значению арабского иджтима' — "собрание". Это вполне согласуется и с терминологическим наполнением иджтима' в построениях Ибн Халдуна, который считает, что "человеческое общежитие" (иджтима' инсанийй) является "необходимостью" (дарура) в силу двух обстоятельств: в одиночку человек не способен, во-первых,

прокормиться, а во-вторых, защитить себя от диких животных. И то и другое возможно только в сотрудничестве, сообща: такая общность и дает возможность сохранить человеческую жизнь.

Итак, невозможность в одиночку сохранить жизнь в обоих аспектах составляет "необходимость" общежития. Отметим (это пригодится нам в дальнейшем), что речь идет о чисто логической, но не онтологической необходимости (последняя выражалась бы термином вуджуб, а не дарура). Иначе говоря, верно, что без общежития не сохранится человеческая жизнь; однако самой этой невозможности сохранить жизнь в одиночку недостаточно для того, чтобы общежитие образовалось.

Итак, невозможность одиночного существования человека, о которой говорит Ибн Халдун, — необходимое, но не достаточное условие образования человеческого общежития. Это обстоятельство, как нам предстоит убедиться, носит фундаментальный характер, и именно его столь часто недооценивают, рассматривая общую логику построений Ибн Халдуна.

Перейдем к разбору второго термина — 'асабиййа. Переводчики и исследователи Ибн Халдуна передают этот термин по разному: "кровно-родственный дух", "племенной дух", "групповое чувство", "социальная солидарность" и т.п., а некоторые оставляют и вовсе без перевода, отчаявшись найти подходящий эквивалент. Мне представляется, что в данном случае, как и во многих других, следует поступить иначе: дав "обычный", "языковый" перевод термина (т.е. отнесясь к нему как к обычному слову языка и не пытаясь найти в нашем терминологическом словаре подходящий эквивалент), наполнить его далее тем содержанием, которое в него вкладывает сам автор.

Я перевожу 'асабиййа словом "спаянность". Что касается его терминологического наполнения, то оно таково.

Естественным основанием спаянности служит родство: в природе человека, говорит Ибн Халдун, переживать неудачи близких или угрозу их жизни как свои собственные. Поэтому спаянность естественным же образом убывает с убыванием родственной близости. Таким образом, спаянность не имеет никаких иных причин, помимо человеческой природы: как и общежитие, спаянность естественна для людей.

Раскрывая содержание спаянности, Ибн Халдун основывается на классическом, средневековом понимании этого термина. Оно служит ему, однако, лишь отправной точкой: он, во-первых, существенно расширяет содержание этого понятия и, во-вторых, столь же существенно меняет его оценку.

Спаянность разъясняется в классических арабских словарях как своеобразное "чувство локтя" в отношении 'исаба (слово имеет тот же корень '-с-б), т.е. группы родственников по мужской линии, которыми человек постоянно окружен и которые всегда вступаются друг за друга и образуют как будто единый "кулак". 'Асабиййа поэтому является чувством гнева, которое мгновенно и без рассуждений вспыхивает в человеке, если его 'исаба (группе, к которой он принадлежит) угрожает какая-либо опасность, и заставляет его биться за чужую жизнь (за свою 'исаба он йата'ассаб — еще одно слово с тем же корнем,— т.е. вступается, "встает горой", не задумываясь) и чужие интересы как за свои собственные без раздумий вплоть до возможной гибели.

Исходя из этого легко понять, почему классический ислам однозначно и резко осуждает спаянность-асабиййа. Основной акцент исламской правовой и этической мысли — на "намерении" (ниййа), которое должно сопровождать любое действие. Намерение не может не быть, во-первых, продумано и сформировано самим человеком, а во-вторых, рационально обосновано: цели и интересы, на удовлетворение которых направлено действие, должны иметь благой характер и всегда идти на пользу человеку. Асабиййа действует в прямо противоположном направлении, лишая возможности рассуждать о цели действия и заставляя жертвовать жизнью (т.е. самым ценным) во имя не продуманных самостоятельно и, возможно, бессмысленных или вредных целей. В текстах классической эпохи 'асабиййа отождествляется либо связывается с периодом джахилиййа " [доисламского] невежества" (ислам же ассоциируется, как выразился Ф. Розенталь, с "торжеством знания"), с зулм "притеснением" (ислам — с 'адала "справедливостью"), с иттиба' ал-хава "следованием страстям" (ислам — с продуманностью любого действия и пользой от него, тогда как страсти навлекают, как правило, бедствия), с батил "пустым", "ложным" (ислам — с ал-хакк "истиной"). Как видим, оппозиция выражена как нельзя более ясно, и это правило резко отрицательного отношения к 'асабиййа в классический период не имеет, по-видимому, существенных исключений. 'Асабиййа ассоциировалась с прошлым, с тем, что преодолено исламом и не должно вернуться, а потому даже сам термин крайне редок в текстах классического периода: спаянность обсуждается скорее как воспоминание, а не как реальность.

На этом фоне рассуждения Ибн Халдуна об 'асабиййа, их тональность, даже сама частотность употребления этого термина в ал-Мукаддиме, выглядят совершенно революционно. Ведь если спаянность естественна для человека, бессмысленным оказывается весь проект классического

ислама по ее преодолению, и позиция Ибн Халдуна по импликации не может не означать вызов классическому мировоззрению. Это, как мне представляется, — еще одно свидетельство постклассического характера ибн-халду* новской мысли.

Вернемся немного назад и вспомним, что для человека естественны потребность в пище и способность эту потребность удовлетворить — но не в одиночку (Гл. I, введ. 1). Из этой естественной (т.е. исходной, предзаданной, природной, не определенной никакими обстоятельствами) диспозиции вытекает необходимость (дарура) человеческого общежития. Я говорил, что эта необходимость носит логический характер: она составляет необходимое, но не достаточное условие. Зададим теперь вопрос: что превращает его в необходимое и достаточное; что делает логическую необходимость — онтологической?

"Спаянность необходима («дарурийя)", говорит Ибн Халдун (Гл. III, отд. 28); спаянность, таким образом, обладает точно таким же статусом логической необходимости, как и общежитие. Если общежитие и спаянность, согласно Ибн Халдуну, подобны смеси первоэлементов для существа, из такого смешения возникающего, значит, "встреча", "соединение" двух элементов, каждый из которых по отдельности обладает только логической необходимостью, превращает эту логическую необходимость в онтологическую, делает достаточные условия еще и необходимыми. Так рождается 'умран "обустроенность".

Рассмотрим подробнее этот статус необходимости, которой обладает спаянность, а также процесс "взаимодействия" спаянности и общежития.

Рассуждая и об общежитии, и о спаянности, Ибн Халдун очень часто употребляет выражения вроде "в себе самом", "со стороны существования", "по природе"; в этом нетрудно убедиться, просмотрев прилагаемый перевод отрывков "Введения". Что означают подобные выражения?

Казалось бы, ответ очевиден. Говоря так, он стремится найти самодостаточную, далее не сводимую основу того, что собирается описывать, иначе говоря, основу "состояний обустроенности мира" Значит, мы можем переформулировать свой вопрос: что именно составляет такую основу?

Но так ли уж трудно ответить на него? Прочитаем внимательнее текст "Введения". Если "человек по природе — существо полисное" (Гл. I, введ. 1), если история "народов различается по тому, как различаются их способы добывания средств к жизни" (Гл. II, отд. 1), если в зависимости от обилия или недостатка питания люди меняются физически и духовно (Гл.

I, введ. 5), а географическими условиями существования определяются их нравы (Гл. I, введ. 3-4), — если все это так, разве не очевидно, что общежитие, т.е. сотрудничество в добывании средств пропитания и защите жизни, составляет такую основу, которая проявляет себя по-разному в зависимости от естественных (географических) условий обитания? Далее, если сначала приходится ограничиваться производством необходимого продукта, а затем, по мере развития, появляется возможность перейти к дополнительному, причем такая эволюция объясняет и переход от начальной стадии развития (бадава "жизнь на открытых пространствах") к последующим стадиям обустроенности (.хадара "жизнь на огороженных пространствах") (Гл. II, отд. 1,3), — то разве не очевидно, что материальной стороной обеспечивается развитие форм цивилизации и определяется ход и порядок ее эволюции?

Аргументируя эту точку зрения, я ограничиваюсь примерами из прилагаемого перевода, тогда как в тексте "Введения" их куда больше. Основываясь на них и приняв подсказываемую ими (как будто совершенно очевидную) точку зрения, мы увидим в Ибн Халдуне и основателя политической экономии, и проповедника материалистического понимания истории, и своеобразного антрополога. Эта точка зрения, повторю, исходит из того, что материальная сторона жизни служит самодостаточным основанием для развития цивилизации, а ее учет — для нашего анализа этого развития.

Едва убедившись в правоте занятой позиции и обнаружив в части разделов первой главы и начальных разделах второй главы "Введения" полное ее подтверждение, мы неожиданно сталкиваемся с тем, что Ибн Халдун, вместо того чтобы развить так удачно найденную линию и показать, как же именно "состояния обустроенности" определяются материальными факторами жизни людей, неожиданно целиком меняет тему и начинает говорить о спаянности.

Уже в Отд. 7, гл. II мы узнаем, что даже самые простые, начальные формы обустроенности мира, а именно — жилища в пустыне, невозможно организовать без спаянности. Тему спаянности в разных ее проявлениях Ибн Халдун будет обсуждать до конца второй главы, но уже с самого начала считает нужным сделать общее заявление. В любом деле, говорит он, "которое люди решат совершить: дать пророчество, устроить царство, выступить с [религиозным] призывом", невозможно обойтись без спаянности (Гл. II, отд. 7). Основание, на котором делается этот вывод, выдержано в стиле Ибн Халдуна: оно выглядит очень простым, незамысловатым и вместе с тем представляет собой твердо действующую

закономерность, поскольку отсылает к естественному порядку вещей. Любое дело, говорит Ибн Халдун, будет сталкиваться с упрямым неприятием людей, ибо они по своей природе противятся всякому начинанию. Такое сопротивление приходится преодолевать в битве, а для победы в битве необходима спаянность.

Хотя Ибн Халдун употребляет тот же термин 'асабиййа (который я передаю тем же русским "спаянность"), речь теперь идет уже не о том, что мы обсуждали, начав говорить о содержании этого термина. В первом понимании спаянность представляет собой естественное чувство родственной близости, тогда как во втором — нечто вроде воодушевленности во имя дела, такой воодушевленное™, которая не имеет собственного естественного основания. Спаянность в первом смысле всегда присуща людям и потому естественна, во втором — может наличествовать, а может отсутствовать. И та и другая спаянность необходима, причем в силу естественных причин, хотя эти причины разные. Наконец, спаянность в первом смысле представляет собой, безусловно, коллективное чувство (человек, не имеющий родни, не может обладать и спаянностью), тогда как во втором — принципиально индивидуальна и только может, но не обязательно должна, принимать коллективную форму. Индивидуальной 4асабиййа обладает пророк, ведущий за собой людей; только себе оставляет 'асабиййа единоличный властитель, "отсекая" от нее всех прочих (см. Гл. Ш, отд. 13, 14). В этом значении термин 4асабиййа скорее стоило бы переводить как "рьяность" или "истовость", и только ради единообразия передачи ибн-халдуновской терминологии я использую везде слово "спаянность".

Вместе с тем было бы, с моей точки зрения, неправильным считать, что мы в самом деле имеем два разных значения, два разных понятия, только по недоразумению обозначаемых одним словом.

Если говорить о чисто языковой стороне дела, то в арабском языке 'асабиййа передает оба названных значения в их слитости: это нечто вроде "истовой спаянности", или "истовости-и-спаянности". Поэтому арабского читателя употребление одного и того же термина 'асабиййа в двух контекстах не так смущает, как читателя русского перевода: здесь надо говорить скорее о смещении акцентов внутри единого семантического поля, нежели о другом значении.

Что касается концептуальной стороны, то в обоих случаях речь идет о том, что можно передать словами вроде "воодушевление", "подъем духа". Так или иначе, это — вещь нематериальная по своей сути и, более того, не имеющая материальных оснований. В связи с этим заметим, что ничего

похожего на 'асабиййа Ибн Халдун не обсуждает в тех разделах первой главы, где говорит о "нравах" (ахлак) людей, прямо определяющихся климатическими условиями проживания, т.е. материальными факторами их существования.

Вот почему термин 'асабиййа передает нечто вроде "общественного духа". Для начальных состояний обустроенности, которые Ибн Халдун именует термином бадава, этот общественный дух в той или иной степени охватывает всех членов социума, за небольшим исключением (см. Гл. П, отд. 12 о клиентах и союзниках), тогда как на следующих, именуемых хадара, сфера его действия сужается, иногда вплоть до одного человека. Взяв древний термин 'асабиййа и придав ему новое звучание, Ибн Халдун смог описать реалии всех стадий "обустроенности мира", как начальных (бадава), так и продвинутых (хадара).

Какого же рода эти реалии? Мне представляется, что уже не раз употребленные слова, связанные с понятием душевного (или духовного — в данном случае можно говорить о том и о другом), удачно передают суть дела. В понятии 'асабиййа Ибн Халдун схватывает нечто вроде общественной "души", которая придает жизнь общественному "телу" — т.е. тому, что схватывается в понятии иджтима' "общежитие".

Таким образом, мы имеем общественное "тело" и общественную "душу", которые, соединяясь (вспомним формулу "общежитие и спаянность — как смесь для существа, составленного из элементов"), и дают то, что можно было бы назвать "жизнедеятельность социума". Мы почти ответили на вопросы, поставленные в этой статье, так что осталось сделать всего один шаг. Необходимо понять, как именно соединяются общественное тело и общественная душа, иджтима' и 'асабиййа, и что именно получается в результате такого соединения.

Казалось бы, и на этот вопрос ответить нетрудно. Метафора тела и души вполне объясняет дело: речь идет о социуме, в жизнедеятельности которого мы видим и материальную, и духовную сторону. Если сперва мы разглядели в Ибн Халдуне политэконома и антрополога, то теперь становится ясно, что тогда нам бросились в глаза лишь отдельные стороны учения, которое следует именовать социологическим. Я думаю, что такое (или примерно такое) рассуждение обосновывает ход мысли тех, кто называет Ибн Халдуна отцом социологии или социальной психологии.

Любая метафора дает в лучшем случае приблизительное представление о существе дела. Попробуем эту метафору концептуализировать.

Ключевым станет уж^ сделанное наблюдение о том, что и общежитие, и спаянность (наши метафорические, и одновременно гипотетические тело

и душа социума) обладают статусом дарура — логической, но не онтологической необходимости. Это подсказывает сама терминология: Ибн Халдун устойчиво говорит не о вуджуб, что мы бы трактовали именно как само-стоятельность, само-достаточность, т.е. онтологическую необходимость, а о дарура — "неизбежности", т.е. о том, что непременно должно присутствовать, но что не обеспечивает само по себе собственной устойчивости. Однако терминология может употребляться непоследовательно или ей может быть придан новый смысл (и то и другое не такая уж редкость в случае Ибн Халдуна), поэтому стоит присмотреться к этим понятиям повнимательнее.

Общежитие необходимо людям потому, говорит Ибн Халдун, что без него они не смогут сохранить физическое существование. Спаянность необходима им потому, что без нее они не смогут совершить ни одного общественно значимого дела. Речь, иначе говоря, идет о том, что если люди физически сохранились, значит, они должны были жить сообща; если они совершили общественно значимые дела, значит, их должна была объединять спаянность. Вот в чем смысл "необходимости" того и другого: это — необходимость, выявляемая, так сказать, задним числом, она видна, если событие состоялось, но она не обеспечивает выполнение условий, выраженных в наших гипотетических "если".

Это означает, что общежитие возникает не в силу названной потребности и необходимости: сама по себе она не влечет совместную жизнь людей. Напротив, общежитие должно уже иметься, состояться, чтобы эта потребность и необходимость вполне проявили себя. Точно так же общественно значимые дела совершаются не потому, что нуждаются для своего завершения в спаянности, и спаянность возникает не потому, что она необходима для совершения общественно значимых дел. Напротив, общественно значимые дела должны состояться, чтобы названная необходимость вполне проявила себя.

Таким образом, ни материальная, ни духовная сторона жизни социума не содержат в себе собственной необходимости. Но что же тогда составляет основание обустроенности мира; в чем состоит та природная обусловленность ее состояний, которую разыскивает Ибн Халдун?

Материальная и духовная стороны жизни социума не определяют ни сами себя, ни социум в целом. Может быть, дело обстоит так, что они вместе составляют основание социальной жизни?

Такой вывод как будто напрашивается сам собой. Но для того чтобы совместно составлять основание социума, необходимо как минимум быть: части составной причины должны наличествовать для того, чтобы причина

произвела свое действие. Однако внутри самих себя, как мы только что убедились, материальная и духовная стороны не содержат собственных оснований; Ибн Халдун не указывает и ни на какие внешние основания подобного рода. Материальная и духовная стороны не могут соединяться как что-то уже-наличное, уже-бытийное, чтобы произвести свое действие и стать совместной причиной развития социума.

Мы подошли к поворотной точке нашего исследования. Попробуем теперь, обратившись к тексту Ибн Халдуна и прослеживая его логику работы с понятиями иджтима' и 4асабиййа, понять, какого рода отношение их связывает.

Общежитие является объективной потребностью для людей, и они, если только испытывают желание сохранить свою жизнь (а это естественно для всех живых существ), должны жить и работать совместно, практикуя вложенную в них (по утверждению Ибн Халдуна) Богом способность добывать пищу и изготовлять орудия труда и боя. Однако общежитие не состоится, если люди лишены спаянности. Это касается самых простых форм обустроенности мира — "жизни на открытых пространствах" (бадава). Без спаянности, говорит Ибн Халдун, такая жизнь устроена быть не может — она будет тут же разрушена (Гл. II, отд. 3). Более того, описание черт характера тех, кто живет такой жизнью (см. Гл. II, отд. 16 о мужестве), позволяет сделать вывод, что все эти черты так или иначе связаны со спаянностью людей, с их чувством единения и отгороженности от всего остального. Именно это чувство позволяет не только сохранить, но и устроить жизнь на открытом пространстве — там, где необходима "суровость" (Гл. II, отд. 3), привычка к тяготам, нежелание роскоши и изнеженности, горение "общей славой" (Гл. III, отд. 13).

Общежитие, таким образом, зависит от спаянности. Оно в определенном смысле производится спаянностью — в том смысле, что спаянность, наличествуя, тем самым означает и наличие общежития. Если мы берем спаянность в изначальном смысле, как истовую-заботу-о-родственниках, то она естественным образом присутствует в людях. Наличествуя, она благодаря своему наличию переводит логическую необходимость общежития в онтологическую: общежитие также становится наличным. Так образуется экономическая жизнь земледельцев и животноводов, которую Ибн Халдун описывает в Отделе 1 Главы И. Если взять спаянность в другом, расширительном смысле, как "истовость-ради-свершения", — то это чувство, сохраняя свою естественную основу, закономерным (не зависящим от воли конкретного человека) образом обеспечивает возникновение жизни на огороженном пространстве (хадара)

и ее эволюцию (см. Гл. II, отд. 17; Гл. III, отд. 14, 17). И в том и в другом случае наличие спаянности как будто "ведет за собой" и наличие общежития, причем именно такого, которое соответствует данному виду спаянности. Мы теперь видим, что Ибн Халдун не случайно вкладывает в один термин эти два, хотя и связанные, но все же различающиеся значения: два вида, или уровня, спаянности характерны для тех двух видов, или уровней, обустроенности мира, которые он называет бадава ("жизнь на открытых пространствах") и хадара ("жизнь на огороженных пространствах").

Итак, можно зафиксировать следующее. Спаянность благодаря своему наличию переводит логическую необходимость общежития в онтологическую, делая и его наличным. При этом вид, или уровень, общежития, его организации, соответствует виду, или уровню, спаянности. Это взаимное соответствие типа спаянности и типа общежития и является обустроенностью мира. В наиболее укрупненном виде можно говорить о двух типах такого взаимного соответствия спаянности и общежития, т.е. о двух типах обустроенности: "жизни на открытых пространствах" (бадава) и "жизни на огороженных пространствах" (хадара).

В соотношении спаянности и общежития, которое мы только что описали, ведущая роль принадлежит спаянности. Однако не в том смысле, что спаянность производит общежитие, или влечет бытие общежития, когда спаянность могла бы пониматься в качестве причины общежития так, как причина трактуется в русле аристотелевской традиции. Ведь общежитие имеет собственное, независимое от спаянности, основание, которое, как мы видели, носит природный характер. Но всё дело в том, что это основание обеспечивает только логическую необходимость общежития: оно не влечет его существования ни в каком смысле. Ведь если нет спаянности, нет и сообщества людей, а значит, они, не имея возможности сохранить свою жизнь (такова ведь природная закономерность), просто-напросто не существуют. В силу этого же спаянность нельзя считать причиной, актуализирующей общежитие: нет никакого самостоятельного субстрата, который вне спаянности мог бы выступать носителем потенциального общежития, дабы спаянность лишь актуализировала его.

Однако о спаянности можно говорить только в том случае, если люди живут сообща, т.е. только в том случае, если имеется тот или иной тип их общежития. Это очевидно даже для спаянности в изначальном смысле, спаянности как чувстве родственной близости: нельзя "стоять горой" за живущих бок о бок с тобой родственников, если они не живут вместе с

тобой, а значит, если нет какой-то материальной формы общежития. Это же верно и для второго типа спаянности: без прогрессирующих видов экономической деятельности невозможна и эволюционирующая спаянность правящей государственной элиты. При этом спаянность вовсе не продуцируется общежитием: общежитие не служит причиной спаянности ни в каком из тех смыслов, которые мы сочли бы релевантными, ориентируясь на понимание причины в западной философии.

Таким образом, хотя спаянность имеет непосредственное природное, биологическое основание, оно, как и в случае общежития, обеспечивает только ее логическую, но не онтологическую необходимость. Чтобы логическая необходимость спаянности превратилась в онтологическую, чтобы спаянность обрела бытие, надо, чтобы наличествовало и общежитие. При этом очевидно, что между типом общежития и типом спаянности имеется соответствие — то самое, о котором мы говорили, рассматривая зависимость общежития от спаянности.

Спаянность и общежитие представляют собой две как будто независимые целостности. Мы можем вслед за Ибн Халдуном описывать спаянность, словно и не обращаясь к понятию общежития, или описывать общежитие, как будто и не обращаясь к понятию спаянности. Такое независимое описание, однако, невозможно провести до конца; на каком-то этапе нам приходится привлечь второе понятие для того, чтобы завершить описание первого. Мы не ошибемся, если скажем, что спаянность и общежитие служат завершением друг друга. В этом смысле: спаянность завершается общежитием, а общежитие завершается спаянностью — можно говорить об их переходе друг в друга.

Этот тот особый тип перехода, который не означает "снятия", "оставления", "уничтожения", "аннигиляции" отправной точки перехода ради искомой его точки. Напротив, переход взаимен, а это означает, что спаянность и общежитие фундируют друг друга, будучи условием существования друг для друга. В этом, именно в этом, особом смысле можно говорить, что спаянность и общежитие служат причинами друг для друга: при таком понимании причинность взаимна, а не линейна.

Итак, спаянность и общежитие, взятые не сами по себе, а во взаимном переходе, взаимном онтологическом фундировании, остаются несводимыми одна к другой, и в этом смысле внешними одна для другой целостностями. Взаимный переход преодолевает замкнутые пределы — однако это трансцендирование осуществляется не так, что одно из пары понятий само по себе становится другим, или причащается другому.

Замкнутость и внеположность спаянности и общежития предполагают, что их взаимный переход является чем-то другим в отношении их самих — но "другим" в особом, конечно, смысле, поскольку такой переход связывает их воедино.

Это третье понятие, обеспечивающее взаимную связанность и взаимную завершенность внеположных друг другу спаянности и общежития, — понятие "обустроенность" Сумран). С этой точки зрения, говоря об обустроенности мира, мы говорим о взаимном соответствии спаянности и общежития. Раскрыть обустроенность мира значит раскрыть конкретную спаянность, ее конкретный вид, показав, далее, тот конкретный вид общежития, который ей соответствует; это значит, таким образом, показать обоюдное соответствие спаянности и общежития, взаимно завершающих друг друга.

Именно такое соответствие Ибн Халдун и именует "состоянием" (хал). Он указывает на состояния обустроенности (а не чего-то другого, скажем, спаянности или общежития) как на предмет своей науки, поскольку именно обустроенность является взаимным соответствием, взаимным переходом спаянности и общежития. Вместе с тем любое состояние обустроенности раскрывается через описание, более или менее подробное, спаянности и общежития, которые (если взять их в качестве смысловых целостностей) внеположны друг другу. Мы можем сказать, что состояние обустроенности мира — это состояние спаянности-и-общежития, если под этой синтаксической формой понимать описанный переход, взаимную завершенность спаянности и общежития.

В этом смысле состояние обустроенности обобщает спаянность и общежитие. Это общее, однако, не таково, что обобщаемое служит для него чем-то частным (захватывая только часть общего) или единичным (эксплицируя его не полностью или добавляя к существенному преходящее). Не так. Это общее, взятое как смысловая целостность, как понятие (понятие "обустроенность"), полностью внеположно тому, что оно обобщает. Ни спаянность, ни общежитие не входят в "семантическое поле" обустроенности — хотя вместе с тем они служат раскрытием этого семантического поля.

Понятие "обустроенность" является совершенно простым, оно выражает сам факт взаимного перехода, взаимной зависимости спаянности и общежития. Именно потому, что спаянность и общежитие полностью внеположны друг другу, но переходят друг в друга, понятие, их обобщающее, также внеположно им. Как прост, не-сложен сам факт взаимного перехода, так же простым, не-сложным является понятие

обустроенности — раскрывающее себя через сколь угодно сложное и подробное описание спаянности и общежития в их взаимной согласованности.

Взаимная согласованность, взаимный переход спаянности и общежития налагает на них, если можно так выразиться, опре^ деленные ограничения, выдвигает к ним определенные требования: они должны быть такими, чтобы переход состоялся. В этом смысле взаимный переход не является случайным, он не может связывать какую угодно спаянность с каким угодно общежитием. Конкретный, единичный тип спаянности связан с конкретным, единичным типом общежития, и сам факт связанности является столь же единичным — хотя отнюдь не случайным. Обусловленный, как говорит Ибн Халдун, самой "природой" двух связываемых целостностей, спаянности и общежития, он закономерен, — хотя и не представляет собой общий закон, сформулированный в общем виде.

Такое взаимное соответствие спаянности и общежития в его (этого соответствия) многообразии и представляет собой "состояния" (.халат, ед. хал) обжитости. Мы теперь понимаем, почему Ибн Халдун говорит именно о "состояниях", а не, например, "явлениях" или "феноменах". Является — сущность, и если бы "состояния" Ибн Халдуна были в самом деле "явлениями", за ними надлежало бы разглядеть некую сущность, их объясняющую. Но не так построена наука Ибн Халдуна, и он вовсе не разыскивает сущность явлений. Для него важно описать, в той мере подробности, в какой он считает нужным, типы спаянности и соответствующие им типы общежития. Устанавливая их соответствие одно другому, он тем самым описывает обустроенность мира в ее различных состояниях. Поэтому он и говорит о состояниях, что они "привходят в" (йатра' 'ала) обустроенность. Если бы речь шла о науке, построенной как разыскание сущности явлений, то такой оборот, употребленный в самом начале текста "Введения", при определении того, что такое наука об обустроенности мира, означал бы, что Ибн Халдун собирается отыскивать нечто случайное, акцидентальное: именно акциденции "привходят в" субстанцию. Однако спаянность и общежитие со всеми их деталями, подробностями, относятся к обустроенности не как акциденции к субстанции, поэтому оборот "привходят в", означая единичность, вместе с тем имплицирует закономерность, а не случайность.

Как уже говорилось, есть два принципиально различных типа обустроенности: "жизнь на открытых пространствах" (бадава) и "жизнь на огороженных пространствах" (хадара). Это — типы именно обустроенности, а не общежития или спаянности.

Вместе с тем "обустроенность", как уже говорилось, раскрывается через спаянность и общежитие в их взаимном соответствии и как их взаимное соответствие. Поэтому для каждого типа обустроенности Ибн Халдун указывает свой тип спаянности и соответствующий ему тип общежития. Для жизни на открытых пространствах это — непосредственное родственное чувство спаянности и производство только необходимого продукта. Для жизни на огороженных пространствах это — спаянность элиты, эволюционирующая от родственных связей к неродственным и, наконец, к узурпации спаянности единоличным правителем, тогда как тип общежития представлен производством продукта сверх необходимого, также эволюционирующим в сторону все большего избытка, превышения физических потребностей.

Подробное описание эволюции спаянности, характерной для второго типа обустроенности, дает нам стадии эволюции государства. Поскольку

эволюция спаянности является закономерным процессом, не зависящим от воли отдельных людей, то и эволюция форм государства также закономерна (см. Гл. II, отд. 18; Гл. III, отд. 15,17). Не менее, если не более подробно Ибн Халдун описывает и общежитие, характерное для второго типа обустроенности, во всей его эволюции и деталях. Но всё это — не что иное, как описание именно обустроенности, понимаемой как взаимное соответствие двух сторон, спаянности и общежития.

Таким образом, историческая действительность, о которой a priori способна поведать созданная Ибн Халдуном наука об обустроенности мира, представлена состояниями этой обустроенности, образованными соответствием спаянности и общежития, которые в большей или меньшей степени детализации раскрыты самим Ибн Халдуном или могут быть раскрыты, как он предполагает, теми, кто последуют по проложенному им пути. Сличение исторического сообщения с таким знанием дает возможность либо отвергнуть сообщение как ложное (если оно не соответствует этому знанию), либо принять его как истинное (если оно согласно с ним) и потому возможное. Установить истинность исторических сообщений как их возможность — вот что, как мне представляется, находит

Ибн Халдун в качестве "плода" своей науки (см. преамбулу Книги 1)23.

Мне остается сказать несколько слов об основаниях, которыми конституировано единство ибн-халдуновской, равно как и её множественностью.

Соотношение между общежитием и спаянностью хорошо описывается терминами захир-батин "явное-скрытое". Это — одна из двух (наряду с парой 'асл-фар' "основа-ветвь") фундаментальных метакатегориальных пар классической арабской теоретической мысли. Общежитие, материально-телесная сторона, служит в этой паре явным, тогда как спаянность, нематериально-духовная сторона, — скрытым. Отношение между захир и батин, явным и скрытым — это отношение противоположностей. Данное отношение, а также предполагаемая им трактовка противоположностей и их соотнесенности, равно как трактовка понятия, преодолевающего их противоположенность и служащего для них общим, было неоднократно описано мной как в общетеоретическом плане, так и на примере конкретных терминологических "гнезд" Мысль Ибн Халдуна демонстрирует устойчивость этого фундаментального логико-смыслового "механизма". Ибн Халдун — мыслитель постсредневековый, однако отработанные в классический период логико-смысловые механизмы остаются безусловно релевантными для организации смыслового

пространства его учения.

Вторая из двух упомянутых метакатегориальных пар классической арабской мысли, пара 'асл-фар' "основа-ветвь", также имеет прямое отношение к выстраиванию ибн-халдуновской науки. Соотношение между двумя основными стадиями обустроенности: бадава "жизнью на открытом пространстве" и хадара "жизнью на огороженном пространстве", — строится как отношение между 'асл "основой" и фар' "ветвью".

Мы не будем рассматривать отношение 'асл-фар' столь же подробно, как отношение захир-батин. Не потому, что оно менее значимо для понимания архитектоники мысли Ибн Халдуна. Рассмотрение этого отношения и его роли в конструировании текста "Введения" вполне может составить отдельное исследование. Однако эта вводная статья и так достаточно объемна; кроме того, публикуемые отрывки дают для понимания соотношения 'асл-фар' меньше материала, нежели для отношения захир-батин. Поэтому я ограничусь несколькими замечаниями.

Поскольку отношение бадава-хадара у Ибн Халдуна — это отношение 'асл-фар' "основа-ветвь", то общее понимание категорий 'асл и фар' в классической арабской мысли имеет существенное значение для понимания соотношения между двумя фазами обустроенности.

Отношение между 'асл "основой" и фар' "ветвью" — это отношение предшествования. Основа всегда идет прежде ветви, причем это "прежде" трактуется, как правило, в хронологическом смысле. От основы возможен переход к ветви, переход либо логический, либо логический и одновременно генетический. Это значит, что основа не обязательно порождает ветвь, давая ей существование (хотя это отнюдь не исключено), однако, если две вещи находятся в отношении "основа-ветвь", то от одной можно перейти к другой и наоборот. Такой переход связан с наращиванием содержания (при переходе "основа => ветвь") или, наоборот, с его потерей (при переходе "ветвь => основа"). Ветвь всегда богаче основы по своему содержанию. Наращивание такого богатства служит достаточным основанием для перехода от основы к ветви (а его потеря — для перехода от ветви к основе), основанием, наличие которого классическая арабская мысль неизменно отмечает.

Основа имеет безусловное преимущество в сравнении с ветвью. Предшествуя ей, она более устойчива: ветвь может исчезнуть, а основа остаться, но не наоборот. Одна основа может илкеть много ветвей, причем из "ответвленного" состояния вещь может вернуться к "основному" (т.е. более раннему и более простому), а затем "ответвиться" вновь в том же или ином виде.

Эти соображения помогут понять тональность рассуждений Ибн Халдуна о хадара как "ветви" и бадава как ее "основе" В Отделе 3, главы II заявлено общее положение о том, что жизнь на открытом пространстве — основа по отношению к последующей жизни на огороженном пространстве. Согласно правилам соотношения "основа-ветвь", хадара как ветвь должна быть богаче своей основы — бадава. В том, что касается явной (захир) стороны соотношения общежитие-спаянность, дающего обустроенность, такое наращивание ветви в сравнении с основой очевидно. Наиболее сжато оно выражается как производство дополнительного продукта, превышающего необходимый, а развернуто — в описании всех тех усовершенствований материальной жизни, которые сопровождают переход от проживания на открытой местности к городскому укладу. Что касается скрытой {батин) стороны этого соотношения, т.е. спаянности, то и тут налицо определенные изменения. Спаянность из своей непосредственно-родовой ипостаси эволюционирует в сторону создания объединений людей по другим признакам, прежде всего — по признаку общих занятий или общего дела, о чем говорилось выше.

Основа устойчивее ветви, как если бы она была "сильнее" ее. В соперничестве бадава и хадара неизменно побеждает первая. "Основное" состояние имеется всегда, тогда как "ответвленное" может быть, а может и перестать существовать, вернувшись к своей основе. Именно так и происходит в жизни государств, которые, проходя фазы развития, полностью исчерпывают возможности хадара и прекращают существование. Представления Ибн Халдуна о судьбе государств навеяны не только политической реальностью его времени, они объясняются не просто его "пессимизмом", как считают многие исследователи; в самом своем фундаменте они таковы потому, что именно так выстроено отношение "основа-ветвь" в классической арабской мысли.

Ветвь менее ценна в сравнении со своей основой, несмотря на то что возникает закономерно и содержание имеет более богатое, нежели основа. Этим, на мой взгляд, объясняется тот факт, что Ибн Халдун говорит о материальном развитии, сопровождающем городскую жизнь, как о чем-то хотя и совершающемся закономерно, но совсем не обязательном, как о чем-то, что происходит если не напрасно, то во всяком случае без твердой цели. В этом не трудно убедиться, перечитав те разделы публикуемого перевода, где он описывает городские усовершенствования и изыски.

Ветвь не имеет устойчивости в самой себе, она "опирается" на свою основу. Это объясняется тем, что ветвь — это основа, дополненная чем-то; утеряв то, что она получила от основы, ветвь утрачивает возможность

своего существования.

Именно это и происходит в жизни государства. Это обусловлено, правда, не явной (общежитие), а исключительно скрытой (спаянность) стороной отношения, образующего 'умран "обустроенность". В публикуемых отрывках "Введения" многократно повторена мысль о том, что эпоха хадара (= эпоха государства) — это эпоха постепенного отмирания спаянности в том виде, в каком она была характерна для бадава. Спаянность эволюционирует; но не просто эволюционирует, она теряет те свои черты, которые имела в эпоху бадава. Таким образом, ветвь, т.е. хадара, утрачивает то, что должно иметься в ней непременно: свою основу. В том, что касается общежития, дела обстоят благополучно и прибавочный продукт производится сверх необходимого; таким образом, ветвь и имеет в своем составе то, что служит основой, и наращивает над ней нечто большее. Но в том, что касается спаянности, этого не наблюдается. Когда основа спаянности исчезает вовсе, когда на этапе хадара и государь, и все его окружение полностью утрачивают характерную для бадава спаянность — тогда государство как ветвь, оставшаяся без основы, гибнет.

Таковы только основные моменты, касающиеся соотношения "основа-ветвь" применительно к ибн-халдуновской теории; полное их описание — дело будущего исследования.

Завершая эту статью, я хочу вернуться к вопросу, с постановки которого она началась; собственно, все это рассуждение было не более чем попыткой на этот вопрос ответить. Наука, которую основал Ибн Халдун, действительно является единой наукой. Сам арабский ученый совершенно точно указывает ее предмет: 'умран ал-'алам "обустроенность мира". Науку конституирует не только собственный предмет, но и методология его раскрытия. Эта методология ибн-халдуновской "науки об обустроенности мира" одновременно общая и особенная. Она общая постольку, поскольку использует характерные для классической арабской культуры процедуры противоположения и нахождения единства противополагаемого и соотнесения целого с частью, процедуры, которые были схвачены самой этой культурой в парах метакатегорий захир-батин "явное-скрытое" и 'асл-фар' "основа-ветвь" Она особенная постольку, поскольку эти процедуры, универсальные в пределах данной культуры, она использует для осмысления особого предмета — обустроенности мира, никогда ранее не попадавшего в поле зрения теоретиков, трактуя его как единство противоположностей: "общежития" {иджтима') и "спаянности" Сасабиййа). В своем развитии обустроенность показана Ибн Халдуном как "ветвление" (тафрй'), т.е. образование фар' "ветви" от 'асл "основы": именно так бадава

"жизнь на открытом пространстве" дает хадара "жизнь на огороженном пространстве".

Для целей сравнительного исследования (а любая попытка понимания инокультурного феномена является сравнительным исследованием, имплицитно или эксплицитно) важно подчеркнуть, что именно в этом, самом важном моменте — своей методологии — созданная Ибн Халдуном наука никак не совпадает ни с каким "аналогом", который мы могли бы обнаружить в западной мысли, — по той простой причине, что такие аналоги отсутствуют. Отсутствуют потому, что процедуры противоположения и нахождения единства противополагаемого и соотнесения целого с частью являются в арабо-мусульманской и западной культурах разными и, что более важно, несводимыми друг к другу25. Это общетеоретическое положение, которым я могу здесь только воспользоваться (оно подробно обсуждается в других моих работах), имеет существенное значение для центральной темы данной статьи. Близость ибн-халдуновских построений к положениям той или иной западной науки оказывается разочаровывающе поверхностной потому, что находимое таким образом сходство ограничивается отдельными тезисами: логика их связи уже опирается на методологию, которая столь разительно отличает ибн-халдуновскую (как и в целом классическую арабскую) мысль от западной.

* * *

Перевод выполнен по изданию: *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. Бейрут: Дар ал-фикр. Б.г., текст сверен по каирскому изданию 1331 г.х. (ал-Матба‘а ал-азхарийя ал-мисрийя), которое, насколько можно судить, воспроизводит булакское издание 1274 г.х. (текстологический обзор и критику булакского и бейрутского изданий см.: *Ibn Khaldûn*. The Muqaddimah: an introduction to history / translated from the Arabic by Franz Rosenthal. 2nd ed. Princeton, New Jersey.: Princeton University Press, 1967, Vol. 1. P. *CI—CII*). Лишь к моменту выхода данной публикации в свет мне оказалось доступным трехтомное издание *ал-Мукаддимы* под редакцией ‘Абд ас-Салама аш-Шаддади (ад-Дар ал-Байда: Хизанат Ибн Халдун, Байт ал-фунун ва-л-‘улум ва-л-’адаб, 2005), и его уже невозможно было учесть при оформлении перевода. Вместе с тем в том, что касается публикуемых отрывков, это издание не отличается существенно от того варианта рукописей, которые Ф. Розенталь положил в основу своего перевода.

Ибн Халдун

Введение (ал-Мукаддима)

Составление, перевод с арабского и примечания А.В. Смирнова

Книга I

О том, какова у человеческого рода (халика инсанииййа) природа обустроенности (таби‘ат ал-‘умран); о том, что привходит в эту природу: о жизни на открытых (бадв) и на огороженных (хадар) пространствах, о преобладании (тагаллуб), заработке (касб), [добывании] средств к жизни (ма‘аш), ремёслах (сана’и‘) и науках (‘улум); и о всего этого основаниях (‘илал) и причинах (асбаб)

Знай, что «история» в истинном [значении слова] (*хакикат ат-та’рих*) — это сообщение (*хабар*) о людском общежитии (*иджтима‘ инсанийй*), т.е. обустроенности мира (‘*умран ал-‘алам*), о том, каковы привходящие в природу этой обустроенности состояния дикости (*тавахху*ш) и культурности (*та’аннус*), каковы [виды] спаянности (‘*асабиййат*) и преобладания одних людей над другими, о том, какие [виды] владения (*мулк*) и государства (*давла*) получаются в результате этого и о рангах оных, о том, каковы способы заработка и [добывания] средств к жизни, каковы науки и ремесла, кои люди благодаря своим трудам и устремлениям производят, а также обо всех прочих состояниях названной обустроенности, имеющих место по ее природе.

Однако сообщению по самой его природе сопутствует неправда (*кизб*), вызываемая рядом причин.

Одна из таких причин — пристрастие (*ташайю‘*) к тем или иным

взглядам и учениям… Среди причин появления неправды в сообщениях — доверие к их передатчикам… К их числу принадлежит также неучет [подлинных] целей (*макасид*): часто передатчики [сообщений] не знают, что стоит за тем (*ал-касд би-*)[1], что видели или слышали, а потому передают сообщение, как им вздумается, и впадают в неправду. В числе оных причин — вера в мнимую правдивость [сообщения]… Далее — незнание того, как применить состояния к событиям[2]. Когда в дело вмешивается какая-нибудь путаница (*талбис*) или искусственность (*тасанну‘*), передатчик сообщает все как видел, тогда как это, вследствие искусственности, не является в самом себе истинным (*хакк фи нафси-хи*). Далее — стремление большинства людей приблизиться к почитаемым и высокопоставленным, восхваляя и превознося их и приукрашивая свою речь…

В числе причин неправды в сообщениях — незнание природы состояний обустроенности. Эта причина идет прежде всех упомянутых.

В самом деле, все возникающее (*хадис*), будь то самость (*зат*) или действие (*фи‘л*), непременно имеет собственную природу как в себе самом, так и во всех привходящих состояниях. Если получатель [сообщения] знает, какова природа состояний и возникающего в существовании и что оной природой обусловлено, это служит ему подспорьем в расследовании сообщения и отделении правды от неправды. Такова наилучшая помощь в расследовании, как ни посмотри.

Часто случается, что, услышав сообщение о невозможном, люди воспримут и передадут его, а на них потом ссылаются другие. Так, ал-Мас‘уди[3] сообщает об Александре [Македонском], что, когда морские твари не давали тому построить Александрию, он в стеклянном ящике погрузился на дно моря, узрел и запечатлел бесовских тварей, а затем из каменных глыб сделал их статуи и установил там, где шло строительство. И вот, вылезши [из моря] и увидев свои изображения, те твари сбежали, а строительство было завершено.

Вот ведь нагромождение невозможной нелепицы! Как это — взять стеклянный ковчег и подставить сей сосуд морю и волнам его? Далее: владыки (*мулук*) не дают себе впасть в такой самообман; а если кто из них и совершит подобное, то навлечет на себя гибель, ибо будет разорвана связь, люди соберутся подле кого-то другого (а в этом — крах владыки) и уж не станут ждать ни мгновения, пока тот образумится. Далее, джинны не имеют собственной формы и изображения, но способны принимать разные обличья (говоря об их многоголовости, подразумевают это не в прямом

смысле, а имеют в виду их мерзкий, устрашающий вид).

Все это опровергает приведенный рассказ. Однако сильнее оного — доказательство невозможности сей истории со стороны существования. А именно, если погрузиться в воду в ящике, воздуха для естественного дыхания не хватит, и весьма скоро вследствие его недостатка дух разгорячится, а отсутствие холодного воздуха, способного привести в равновесие (*ма‘дил*) смесь легких и сердечного духа, вызовет смерть на месте. Такова причина гибели посетителей бань, когда туда закрыт доступ холодного воздуха, равно как спускающихся в очень глубокие колодца и ущелья, где воздух нагрет вследствие гниения, а ветер неспособен проникнуть туда и разредить оный воздух: спустившийся в такое место тут же погибает…

Подобных сообщений — множество. Исследовать их надлежит, опираясь на знание о природе обустроенности. Это — наилучший и наивернейший способ исследования сообщений и отделения правды в них от неправды. Он предшествует (*сабик*)[4] установлению справедливости передатчиков[5]: дабы узнать, что данное сообщение само в себе возможно или невозможно, не требуется устанавливать справедливость [его] передатчиков; если же оно невероятно, то нет никакой пользы от установления справедливости или несправедливости [его передатчиков]…

Коль скоро так, то и каноном (*канун*), благодаря которому в сообщениях можно отделить истину (*хакк*) от лжи (*батил*)[6] с опорой на возможность или невозможность, будет следующее. Необходимо взглянуть на людское общежитие, каковое представляет собой обустроенность, и отделить в нем состояния, которые оно испытывает благодаря самому себе и которые обусловлены его природой, от тех, что привходящи и не идут в счет, а также от тех, что вообще не могут иметь место. Поступая так, мы будем иметь канон, аподейктически (*бурханиййй*) и вне всякого сомнения отделяющий в сообщениях истину от лжи, правду от неправды. Тогда, услышав о состояниях обустроенности, мы будем знать, что следует принять, а что отвергнуть как неподлинное. Таким будет для нас правильный критерий (*ми‘йар сахих*), с которым историки найдут путь правды и достоверности в своих сообщениях.

Это и служит целью данной, первой книги нашего сочинения.

Представляется, что это — самостоятельная наука. В самом деле, у нее свой предмет (*мавду‘*), а именно: человеческая обустроенность и людское общежитие, — и свои вопросы (*маса’ил*), а именно: демонстрация, одного за другим, тех состояний, что оно испытывает благодаря самому себе. Так

же обстоит дело со всеми науками, как позитивными (*вад‘ийй*), так и рациональными (‘*аклийй*).

Знай также, что речь наша об этой науке нова и необычна, обильна пользой[7]. Она — результат исследования и глубокого разыскания. Эта наука не относится к риторике… Она также не принадлежит к гражданской политике, поскольку оная представляет собой надлежащее управление домом или градом в соответствии с требованиями этики (*ахлак*) и мудрости с целью направить массы по такому пути, чтобы [человеческий] вид остался в сохранности и избежал гибели. Предмет нашей науки отличается от предметов этих двух искусств (*фанн*)[8], которые с ней как будто схожи.

Эта наука, как представляется, создается вновь. Клянусь жизнью, ни у кого не встречал я ничего похожего, — уж не знаю, потому ли, что об этом не думали и данную науку просмотрели, или потому, что, хотя об этом писали и сполна сей предмет исследовали, до нас это не дошло…

Мудрецы, по всей видимости, ставят свои усилия в зависимость от плодов [науки], а плод сей науки, как ты видел, имеет отношение только к сообщениям. Хотя ее вопросы в самих себе и по своему предмету (*ихтисас*) благородны, однако плод ее — исправление сообщений — незначителен, а потому мудрецы оставили ее в стороне. Так обстоит дело или нет, Бог знает; «знания вам было передано совсем немного»[9].

Мы обнаружили, что вопросы этого искусства, рассмотреть которое нам довелось, случайно затрагивают и представители других наук, доказывая свои положения, тогда как у нас они относятся к роду нашего предмета и прямого разыскания… Кроме того, некоторые вопросы нашей науки встретились нам в разрозненных высказываниях мудрецов рода человеческого; правда, те далеко их не исчерпали… Немало об этом и в книге «О политике», имеющей широкое хождение и относимой к Аристотелю[10], хотя сказано там далеко не все, нужные аргументы приведены не полностью, а речь сбивается на другие предметы…

Нас Бог вдохновил и навел на науку, сообщение о которой мы поместили между неопределенным (*нукра*) и [сообщением] джухайна[11]. Если я сполна изложил вопросы этой науки, отделив ее взгляд и манеру от прочих ремесел (*сана’и‘*), то удача и верное руководство в том — от Бога. Если же я что-то в ней упустил или примешал к ней нечто чуждое, то пусть это исправит тот, кто, рассматривая ее, будет искать истину. Однако заслуга здесь — моя, поскольку это я проложил ему путь и указал дорогу; а Бог ведет Своим светом, кого пожелает.

Теперь мы покажем в сей книге, какие состояния обустроенности

(владение, заработок, науки и ремесла) переживают в своем общежитии люди, приведя доказательства так, что и избранные, и массы поймут это истинным образом, устранив неясности и отринув сомнения…

Книги первой

Глава I,

содержащая ряд введений.

О человеческой обустроенности в целом

Введение 1.

Человеческое общежитие необходимо

Мудрецы[12] выражают это положение, утверждая, что человек по природе — существо полисное (*маданийй*). Это значит, что он не может не создавать общежитие, каковое они обозначают термином «полис» (*мадина*). Это и есть смысл «обустроенности».

Разъясним это. Сотворив человека, Всевышний поместил его в такую форму, что оказалось невозможным сохранить его жизнь без питания. Бог направил человека на разыскание оного благодаря врожденной природе (*фитра*) и внедренной в него способности (*кудра*) добывать его. Однако способностей одного человека недостаточно, чтобы добыть необходимое пропитание: они не обеспечивают человека субстратом (*мадда*) его жизни.

Возьмем для примера наименьшее, что можно взять, а именно — дневную порцию пищи из пшеницы. Ее не приготовить без обработки: надо размолоть муку, замесить тесто, выпечь [хлеб]. Выполнение любой из этих работ невозможно без сосудов и орудий, для [изготовления] коих необходимы многочисленные ремесла — кузнеца, плотника, гончара… Все это, или даже часть оного, не выполнить, опираясь на способности одного человека. Поэтому необходимо объединить способности многих представителей его рода, дабы добыть пропитание и ему, и им. Так благодаря сотрудничеству обеспечивается потребность в несколько раз большего числа [людей], нежели они сами.

Точно так же каждый из них нуждается в помощи других представителей своего рода, дабы защитить себя. Внедряя природный характер во все живые существа и распределяя меж ними мощь (*кудра*), Всевышний выделил многим животным[13] мощи более, нежели человеку.

К примеру, лошадь куда мощнее человека; осел, бык, лев или слон превосходят человека по мощи во много раз. Поскольку агрессивность (‘*удван*) естественна для живых существ, Он каждому дал особый орган, коим тот может оградить себя от нападок. Человеку же взамен всего этого Он дал мысль и руку. Рука, служа мысли, делает возможными ремесла, ремесла же дают человеку орудия, которые он использует вместо тех органов, что у других живых существ предназначены для защиты…

Без этого сотрудничества человек не получит пищу и пропитание и жизнь его станет невозможна, поскольку Всевышний внедрил в него потребность в пище ради жизни. Он будет также не в силах защитить себя, поскольку [в одиночку] не может обладать оружием, и станет добычей животных. Так весьма быстро жизнь его прервется, и род человеческий исчезнет. Сотрудничая же, человек добудет пищу для пропитания и оружие для защиты, и свершится Божья мудрость, по которой он должен жить, а род его сохраняться.

Вот почему общежитие является для человеческого рода необходимостью. Без него люди не смогут существовать и не исполнится воля Божья, положившая им обустроить (*и‘тимар*) мир и быть преемниками Бога [на земле].

Вот каков смысл [термина] «обустроенность», каковую обустроенность мы сделали предметом сей науки...

Далее, когда человеческое общежитие наладится, как мы то установили, и люди обустроят мир, им необходим будет усмиритель (*вази‘*), который оградит одних от других: ведь в природе живых существ — агрессивность и несправедливость (*зулм*). То оружие, что предназначено к защите людей от животных, не сможет оградить их друг от друга, поскольку им обладают все. Поэтому необходимо нечто иное для предотвращения их взаимного нападения. Таковое не может происходить не из их среды, поскольку все животные стоят ниже их по понятливости и [способности к] наитию (*илхамат*). И вот, таковой усмиритель оказывается одним из них, неодолимой дланью владычествуя и властвуя над ними, дабы ни один из них не смог донять своей агрессивностью другого.

Вот каков смысл [термина] «владыка» (*малик*).

Сим тебе разъяснено, что человек обладает естественным свойством и не может не обладать им.

Оно же может встречаться, по разъяснению некоторых мудрецов, у ряда животных, например, у пчел и саранчи. Как показывает наблюдение (*истикра’*), у них имеется правление (*хукм*), а также подчинение и следование за начальником из их же числа, отличным от них нравом и

телесным обликом. Однако у всех, кроме человека, таковое обусловлено врожденной природой (*фитра*) и [божественным] наставлением (*хидайа*), а не мыслью и управлением (*сийаса*): «Каждой вещи [Бог] даровал строй и наставил (*хада*) [на путь]»[14]…

Введение 3.

Умеренные и отклоняющиеся [от умеренности] климаты. Влияние воздуха (*хава'*) на цвет [кожи] людей и на многие их состояния

Как мы показали, обустроена средняя зона непокрытой [водой] части Земли, ибо на юге избыточен жар, а на севере — холод. Поскольку два края, север и юг, противоположны по жару и холоду, качество каждого из них должно постепенно уменьшаться к середине, так что та оказывается умеренной. Поэтому четвертый климат — наиболее умеренный из всей обустроенной [части Земли]. Прилегающие к нему окоемы третьего и пятого климатов близки к умеренности, тогда как их более отдаленные области, а также второй и шестой климаты далеки от умеренности, а первый и седьмой куда как далеки.

Посему науки, ремесла, постройки, одежда, пища, плоды, даже живые существа и все, что образуется в этих трех средних климатах, отмечено умеренностью. Населяющие их люди — наиболее умеренные в своих телах, цветах[15], нравах и религиях, даже с точки зрения пророчества, ведь таковое имеется в большинстве из этих земель, тогда как о миссиях (*ба'са*) в южных или северных климатах нам не встретилось ни одного сообщения. В самом деле, пророки и посланники бывают среди наиболее совершенных по природе и нравам представителей [человеческого] рода (как сказал Всевышний, «вы лучший народ из всех, какие возникали среди людей»[16]), дабы было воспринято то, что принесут от Бога пророки.

Население этих климатов более совершенно, поскольку здесь в людях имеется умеренность. Ты найдешь тут предельную усредненность (*тавассут*) в жилищах, одежде, пище и ремеслах. Живут они в домах, облицованных камнем и украшенных с помощью разных ремесел, используют наилучшие орудия и сосуды, достигая в этом предела [совершенства]. У них есть природные металлы: золото, серебро, железо,

медь, свинец и олово. Дела между собой они ведут посредством двух драгоценных металлов (*накд ‘азиз*), а в своих состояниях в целом далеки от всяких отклонений…

Что касается удаленных от умеренности климатов, как то первый и второй, шестой и седьмой, то их население во всем далеко от умеренности. Строят они из глины и тростника, питаются просом (*зура*) и травами, в качестве одежды используют листья деревьев или же кожи, однако в большинстве ходят голышом. В тех странах плоды и еда-к-хлебу (*’удум*)[17] — странные, с отклонениями. Дела свои они ведут без двух благородных металлов, но с помощью меди, железа или кож, определяя их как меру в своих расчетах (*йукаддируна-ха ли-л-му‘амалат*). При всем том нрав их приближается к нраву животных… Причина в том, что их смеси и нравы, удаленные от умеренности, приближаются к тем, что характерны для животных, и в силу этого отдаляются от человечности. Так же и в религии: они не знают пророков и не имеют Закона, разве только те из них, кто приближается к какой-то умеренности…

Введение 4.

Влияние воздуха на нравы людей

У чернокожих в целом наблюдаются легкомыслие, безрассудство и неустойчивость. Везде ты найдешь их пляшущими, и в любом краю для них характерна глупость.

Правильная причина этого установлена в надлежащем месте мудрости. А именно, природа радости и веселья заключается в расширении и распространении животного духа, природа же грусти, напротив, — в сжимании и сгущении. Установлено, что жар расширяет и раздвигает воздух, увеличивая его количество. Вот почему охмелевший человек так неописуемо радостен и весел: духовный пар вносит в сердце природную (*гаризийа*) теплоту, которую стремительная сила вина передает из своей смеси духу, дух распространяется, и приходит природа веселья… Поскольку чернокожие проживают в горячем климате и жар одолевает их смеси, причем с самого начала (*’асл*) их создания, то в их духе столько же жара, сколько в телах и в климате. Поэтому у них дух жарче, нежели у жителей четвертого климата, и вследствие этого более подвижен, а значит, более склонен к радости и веселью и скорее расслабляется (*инбисат*)[18]. От всего этого и проистекает легкомыслие.

К ним в какой-то степени примыкают жители приморских стран, поскольку воздух там с избытком нагрет отражающимися от поверхности моря лучами света. В этих людях последствий жара, как то радости и легкости, имеется более, нежели в жителях прохладных возвышенностей и гор. Немало этого можно найти у населения земель ал-Джазиры (*ал-билад ал-джазирийа*), расположенных в третьем климате, вследствие значительного содержания теплоты в них, в их воздухе, ибо земли эти внедрились на юг, отдалившись от прибрежных районов (*арйаф*)[19] и возвышенностей.

Рассмотри это также на примере населения Каира (*миср*), схожего с просторами ал-Джазиры или весьма близкого к оным: как этими людьми овладело веселье, легкомыслие и недальновидность! Они не запасают продовольствия ни на год, ни на месяц, питаясь, как правило, тем, что принесут с рынка. А вот Фес, одна из территорий Магриба, напротив, расположен глубоко в прохладных возвышенностях, — и смотри, как взор жителей здесь опечален грустью, как пекутся они о том, что будет дальше! Домохозяин здесь, имея двухлетний запас пшеницы, чуть свет отправляется на рынок купить еды на день, опасаясь утратить даже малость запасенного.

Исследуй так климаты и земли — и везде обнаружишь влияние особенностей воздуха на местные нравы…

Введение 5.

Различие обустроенности по обилию (*хисб*) и недостатку (*джу'*) пищи и влияние этого на тела и нравы людей

…Обилие пищи и разлагающихся гниющих составов с их влажностью порождает в теле мерзкие излишки (*фадалат*), образующиеся в результате превращения ее (влажности. — *А.С.*) в воду (*иктар*) не в [должном] соотношении. Вслед за этим цвет становится тусклым, а фигура, как мы говорили, отвратительной от обилия плоти. Влажность затмевает ум (*азхан*) и мысль, поскольку в мозг поднимаются ее гнусные испарения, что ведет к тупости и слабоумию (*гафла*), а в целом — к отклонению от умеренности…

Рассмотри это на примере людей. Мы видим, что население климатов,

богатых питанием, изобилующих посевами, скотом, едой-к-хлебу, плодами, отличается чаще всего тупостью ума и жесткостью плоти…

Знай, что влияние изобилия на тело и его состояния сказывается даже в делах религии и поклонения. Как жители пустыни, так и городские, практикующие голод (*джу'*) и воздержание (*таджафин*) от удовольствий, более религиозны и склонны к поклонению, нежели те, кто привык к довольству и изобилию. Более того, в городах очень мало религиозных людей: здесь распространены жесткость (*касава*) и неразумие (*гафла*), связанные с чрезмерным потреблением мяса, еды-к-хлебу и отборной пшеницы. В силу этого люди, практикующие поклонение (*'уббад*) и воздерживающиеся от мирского (*зуххад*), встречаются в основном среди жителей пустынь, пища которых скудна…

Знай, что телу со всех точек зрения полезнее голод, нежели излишек питания, если только человек способен голодать или ограничивать себя в пище, и что голод, как мы говорили, дает телу и разуму ясность и правильность. Вникни в это, рассмотрев влияние пищи на тело. Питающиеся мясом внушительных крупнотелых животных сами из рода в род становятся такими же. Примером тому служат и обитатели пустыни, и жители города. Или взять питающихся молоком и мясом верблюда, как это влияет на их нрав: тут и терпение, и выносливость, и способность носить тяжести, как у верблюда…

Если пища оказывает, как видим, такое влияние на тело, то и голод, вне всякого сомнения, оказывает свое влияние, ибо противоположности равно имеют либо не имеют влияния. Влияние голода заключается в свободе тела от разлагающихся излишков и влажных примесей, губительных для тела и разума, равно как влияние пищи сказывается в наличии всего этого в теле. Бог знает все.

Глава II,

с отделами (фусул) и вступлениями (мукаддимат).

Об обустроенности на открытых пространствах (‘умран бадавийй), о диких народах и о племенах и о состояниях всего этого

Отдел 1.

Народы (*аджйал*)[20] обитают на открытых (*бадв*) или огороженных (*хадар*) пространствах[21] естественно

Знай, что состояния народов различаются так, как различаются их способы добывания средств к жизни. Ведь общежитие их устроено ради сотрудничества в обретении оных, начинают (*ибтида’*) же с [добывания] необходимого (*дарурийй*), к которому [естественно] склонны (*нашит*)[22], а уж потом идет вытекающее из потребности (*хаджийй*) и дополнительное (*камалийй*).

Одни занимаются земледелием (*фалах*): разводят деревья и растения (*гираса*) и обрабатывают землю (*зира‘а*), — другие держат животных: овец, коров, коз, пчел, [шелковичных] червей, — ради производимого ими продукта и излишков их [жизнедеятельности]. Эти земледельцы и животноводы действуют по зову необходимости (*дарура*). Для них неизбежно открытое пространство (*бадв*), поскольку оно предоставляет им возможности, которых не даст огороженность (*хавадир*): земельные угодья, выгоны и пастбища для скота и прочее. Вот почему связанность с открытым пространством в их случае необходима, а общежитие и сотрудничество в удовлетворении нужд, в добывании средств к жизни и в обустроенности (пища, кров, тепло) ограничивается поддержанием существования и куском хлеба, не более того, поскольку большего они достичь не в состоянии.

Далее, если положение этих людей, добывающих средства к жизни,

улучшится, если их состоятельность и благоденствие превысят уровень необходимого (*хаджа*)[23], это даст им покой и отдохновение [от забот] (*да‘а*). Они начнут сотрудничать в добывании превышающего необходимое (*дарура*): обретать обильное питание и многочисленные одеяния, достигая в том изысканности, расширять жилища, разбивать города (*мудун*) и населенные пункты (*амсар*)[24] для огороженной оседлой жизни (*тахаддур*).

Затем благосостояние и свобода от забот о хлебе насущном (*да‘а*) возрастают, а роскошь входит в привычку. И вот — изысканность пищи и качество блюд, выбор пышной одежды из шелка, парчи и тому подобного, возведение высоких домов и дворцов великолепной постройки и убранства, достижение пределов [совершенства] в ремеслах и искусствах (*сана’и‘*), обретающих полную актуальность после потенциальности. Тогда люди селятся в замках и чертогах, проводят туда воду, делают их все выше и выше, совершенствуют их убранство. Теперь каждый по-своему улучшает средства жизни — одежду, постель, блюда и сосуды.

Это — обитатели огороженных пространств (*хадар*), что значит — оседлые (*хадирун*), живущие в городах и населенных пунктах. Одни из них добывают средства к жизни ремеслами и искусствами, другие — торговлей. Их доходы (*макасиб*) в сравнении с жителями открытых мест (*’ахл ал-бадв*) обильней и дают больший достаток, поскольку они имеют сверх необходимого, а средства жизни у них соответствуют добытому.

Этим доказано, что народы обитают на открытых или огороженных пространствах естественно и неизбежно, как мы то описали.

Отдел 3.

Жизнь на открытом пространстве первее жизни на огороженном и предшествует оной, а пустыня (*бадийа*) — основа обустроенности, тогда как населенные пункты — продолжение (*мадад*) оной

Мы говорили, что на открытом пространстве [живут] те, кто ограничивается необходимым и не может иметь большего, тогда как на огороженном — те, кто в своей жизни и обеспечении достатка занят удовлетворением дополнительных потребностей роскоши. Нет сомнения, что необходимое первее (*акдам*) связанного с потребностью (*хаджийй*) и оному предшествует, а поскольку необходимое — основа (*’асл*), а дополнительное (*камалийй*) — ветвь (*фар‘*), от оной основы устроенная, то

жизнь на открытом пространстве — основа городов и оседлости и оным предшествует[25]. Ведь сначала человек ищет необходимого, а к дополнительному и к роскоши приходит, только если необходимое уже наличествует. Так что суровость (*хушуна*) открытых пространств предшествует утонченности огороженных…

Отдел 7.

Жилье (*сукна*) на открытом пространстве могут устраивать только племена—носители спаянности (‘*асабийя*)[26]

…Нравы людей таковы, что меж ними царит несправедливость (*зулм*) и вражда: кому приглянулось имущество брата, тот уж тянет к нему руки, если только не сдержит его какой-нибудь усмиритель…

В городах и населенных пунктах взаимную вражду людей сдерживают правители и государство: они связывают руки всем нижестоящим, так что одни не могут затронуть других или напасть на них. Так мудрость принуждения (*кахр*) и власти (*султан*) устраняет несправедливость — если только оная не проистекает от самого правителя. Внешних врагов сдержат укрепленные стены, если те нападут незаметно… Либо же отпор им дадут дополнительные силы защитников, помогающих государству…

Что касается жителей открытых пространств, то у них один *хайй* от другого[27] удерживают шейхи и старейшины благодаря всеобщему почтению и уважению к ним. От внешнего [нападения] их очаги охраняют защитники этой области из числа воинов и юношей, известных своим мужеством. Однако они станут охранять и обороняться, только если представляют собой спаянность и единую линию родства (*насаб*), — ведь в таком случае их могущество возрастет и их будут страшиться.

Привязанность человека к своим родным, с которыми он спаян, известна, и в природе людей — та привязанность и сострадание к единоутробным и родным, которые Бог вложил в сердца Своих рабов. Благодаря этому возрастает их взаимная поддержка и взаимовыручка, и они внушают тем больший трепет врагу…

А кто одинок и не имеет родственников, редко когда питает привязанность к своим сотоварищам. Если в годину войны злые тучи затянут небо, такие люди малодушно разбегутся и в одиночку будут искать спасения каждый сам для себя. Они не способны организовать жилье (*сукна*) в пустыне, поскольку в таком случае станут легкой добычей других

народов, коли те пожелают их поглотить.

Итак, мы показали это относительно жилья, которое нуждается в защите и охране. Так же это должно быть ясно относительно всякого дела, которое люди решат совершить: дать пророчество, устроить царство, выступить с [религиозным] призывом. За любую подобную цель нужно сражаться (*китал*), иначе ее не достичь, поскольку упрямство и противление укоренено в людях. А в сражении, как мы говорили, не обойтись без спаянности. Сделай же это себе путеводителем[28], коим будешь руководствоваться в том, что мы собираемся тебе показать. Бог дарует правильность.

Отдел 8.

Спаянность вызвана сращением через родство или чем-то, имеющим тот же смысл

За весьма небольшим исключением, людям по природе свойственно родственное чувство. Вот почему мы не можем пережить (*ну'ра*)[29], когда нашим близким и единоутробным грозят напасти или гибель. Ведь душа человека бывает несчастна (*гадада*) оттого, что его родственник сталкивается с притеснениями и враждой, и тогда он стремится оградить его от злоключений и смерти. Такова естественная склонность (*наз'а таби'иййа*) людей во все времена.

Если родство, сплачивающее поддерживающих друг друга людей, является очень близким, и благодаря ему они едины (*иттихад*) и сращены (*илтихам*), то связывающие их узы будут явными (*захира*). Тогда эти узы сами по себе и в силу своей ясности (*вудух*) будут вызывать то [о чем мы говорили]. Если же родство более дальнее, то частично оные узы могут быть забыты…

Отдел 11.

Главенство (*ри'аса*) всегда принадлежит определенному кругу (*нисаб махсус*) носителей спаянности[30]

Знай, что, хотя любой *хайй* и *батн*[31] среди племен представляет собой единую группу (*'исаба*) благодаря общей линии родства, среди них есть и прочие спаянности, возникающие вследствие особых линий родства со сращенностью более сильной, нежели их общая линия родства. Таковы,

например, один род (‘*ашир*), или представители одного дома (*байт*), или братья [среди] сыновей одного отца, — но не таковы двоюродные братья со стороны отца, ближние или дальние. В своей отдельной линии родства они укоренены глубже, и вместе с тем имеют общую линию родства с другими группами (‘*аса’иб*). Они переживают (*ну‘ра*) за родственников и по своей отдельной линии, и по общей линии, однако в своей отдельной линии родства их переживания сильнее в силу более близкой сращенности.

Главенство же принадлежит у них не всем, а какому-то определенному кругу. А поскольку главенство бывает благодаря преобладанию (*галб*), из этого необходимо следует, что спаянность этого круга сильнее, нежели прочих групп: благодаря этому он получает преобладание и осуществляет главенство. Если же это необходимо, то этим определено, что главенство среди них принадлежит всегда этому определенному кругу носителей преобладания, — ведь если бы оно вышло за пределы этого круга и перешло к другим группам, уступающим данной группе по преобладанию, то там это главенство не осуществилось бы.

Вот почему оно остается в пределах данного круга, переходя от одной ветви к другой. Оно переходит исключительно к наиболее сильной ветви среди них в силу той разгадки (*сирр*) [вопроса о] преобладании, о которой мы уже говорили. Ведь общежитие и спаянность — как смесь (*мизадж*) для существа, составленного [из элементов]. Такая смесь не будет правильной, если все элементы равносильны, — без преобладания одного из них не обойтись, иначе существо не образуется.

Такова разгадка того, что в спаянности имеется преобладание.

Этим определено, что главенство остается в кругу своих носителей, как мы о том сказали.

Отдел 12.

Нельзя получить главенство среди носителей спаянности, не принадлежа их родовой линии

В самом деле, главенства не бывает без преобладания, а преобладание, как мы говорили, достигается благодаря спаянности. Поэтому главенствовать над народом можно, только имея спаянность, преобладающую над их спаянностями — над каждой в отдельности. Ведь когда любая из таких спаянностей почувствует преобладание спаянности их главы (*ра’ис*), она примет решение подчиниться и следовать [за ним]. Кто вовсе выпадает из их родовой линии, тот не найдет среди них

спаянности. Такой человек — сбоку припека (*мулсак лазик*). Для него предельная спайка (*ма'ассуб*) достигается благодаря покровительству (*вала'*) и союзничеству (*хилф*), а это вовсе не дает ему преобладания над ними…

Отдел 16.

Дикие народы способнее прочих к преобладанию (*тагаллуб*)

Знай, что, поскольку жизнь на открытом пространстве, как мы о том говорили во введении третьем[32], является причиной мужества (*шуджа'а*), то не удивительно, что данный дикий народ мужественнее, нежели другой, способнее к тому, чтобы обрести преобладание и вырвать из рук других народов все, что пожелает.

Но и внутри одного народа положение дел меняется с течением времени. Переходя в зажиточные местности (*арйаф*)[33], начиная благоденствовать и привыкать к изобилию средств поддержания жизни, он теряет мужественности настолько же, насколько уменьшается его дикость и жизнь на открытых пространствах…

Отдел 17.

Предел, к которому тяготеет спаянность — владение (*мулк*)

Так потому, что люди, как мы говорили, благодаря спаянности защищают, обороняются и преследуют свои цели (*муталаба*) в любом деле, ради которого объединяются; мы также говорили, что в силу [особенностей] человеческой природы люди, устраивая общежитие, нуждаются в усмирителе и правителе, который удерживал бы их друг от друга. Вот почему в силу той же спаянности он должен преобладать над ними[34], иначе не будет к этому способен. Такое преобладание и есть владение (*мулк*).

Это — нечто дополнительное (*за'ид*) в отношении главенства. Главенство (*ри'аса*) — это господство (*су'дуд*)[35]; его носителю люди покорны без принуждения (*кахр*) с его стороны. Владение же — это преобладание и правление благодаря принуждению.

Достигнув определенной ступени (*рутба*), носитель спаянности

стремится к чему-то большему. Так, достигнув господства и покорности и имея возможность добиться преобладания и принуждения, он от этого не откажется, так как душа стремится к этому. Но достичь этого можно только посредством спаянности, в силу которой ему покорятся. Итак, владетельное преобладание (*тагаллуб мулкийй*), как видишь, — предел, к которому стремится спаянность…

Отдел 18.

Роскошь и благоденствие служат препятствием к владению

Причина этого в том, что, когда часть племени получает некоторое преобладание, она в той же степени обретает и благоденствие (*ни'ма*). Она теперь благоденствует и процветает наряду с прочими процветающими и благоденствующими людьми и оказывается с ними за одним столом постольку, поскольку имеет преобладание и поскольку государство прибегает к ее помощи.

Если государство в силе, так что никто не помышляет вырвать все из его рук или приобщиться к этому, то племя соглашается перейти под покровительство (*вилайа*) государства, довольствоваться благами, которыми оно ему позволит пользоваться, и вместе с ним оные блага собирать. Их чаяния уже не поднимаются до уровня владения или причин оного, их забота теперь — благоденствовать, стяжая в изобилии средства к жизни и обретая под сенью государства покой и отдохновение от забот. Они перенимают характерные для владения манеры сооружения жилищ и ношения одежды, приумножая количество и изысканность всего этого по мере того, как погружаются в роскошь и богатство: получают они все, что за оным следует. Так уходит в прошлое суровость, характерная для жизни на открытом пространстве, ослабляются спаянность и отвага, — а они благоденствуют в условиях, которые даровал им Бог.

Их сыновья и потомки вырастают в этой обстановке роскоши, служа самим себе и заботясь о своих нуждах, пренебрегая всем прочим, необходимым для спаянности, и чураясь оного. Это становится их нравом (*хулк*) и характером (*саджиййа*). В следующих поколениях спаянность и отвага уменьшаются все более, пока спаянность не исчезнет вовсе — а они сами позволяют ей исчезнуть.

Насколько они благоденствуют и роскошествуют, настолько же приближаются к гибели, не говоря уже о [невозможности обрести]

владение. Ведь то, что сопутствует роскоши и благоденствию, выхолащивает спаянность, благодаря которой они пользуются преобладанием. Когда исчезнет спаянность, племя не сможет охранять и защищаться, не говоря уже о том, чтобы преследовать свои цели, — и тогда его проглотят другие народы.

Итак, разъяснено, что роскошь служит препятствием к владению. «Бог дарует Свое владение, кому пожелает»[36].

Глава III,

с правилами (кава‘ид) и завершениями (мутаммимат).

О всеобщих государствах (ад-дувал ал-‘амма), о владении и преемничестве (хилафа), о ступенях власти (маратиб султаниййа) и о том, каковы состояния всего этого

Отдел 1.

Владение и всеобщее государство[37] бывают благодаря племени и спаянности[38]

А именно, как мы установили в первом отделе[39], одолевать другого (*мугалаба*) и давать отпор можно только в силу спаянности, поскольку благодаря ей люди переживают, встают на защиту и готовы умереть друг за друга. Далее, владение — это высокое и привлекательное положение, дающее все мирские блага, всю телесную усладу и блаженство души. Поэтому обычно за него состязаются (*танафус*) и редко кто отдает его другому, разве что тот получит преобладание. Возникающее соперничество (*муназа‘а*) ведет к войне, битве и одолению [противника] (*мугалаба*), — а всего этого, как мы говорили, не бывает без спаянности…

Отдел 13.

Государство начинает клониться к дряхлости, как только войдет в свои права природа владения, заключающаяся в установлении единоличной славы, [привычке к] роскоши и отдохновению от забот

Это можно показать разными способами.

Первый из них такой. Она (природа владения. — *А.С.*) влечет установление единоличной славы (*маджд*)[40]. Пока слава является совместным достоянием группы и у той единое стремление к ней, одинаковы и заботы о том, чтобы возобладать над другими и охранить свое: все в одной упряжке и хотят одного и того же. В общем стремлении к могуществу им сладка смерть на поприще созидания славы, они

предпочтут свою гибель ее разрушению.

Как только власть оказывается единоличным достоянием кого-то одного, он подрезает крылья их спаянности и набрасывает на нее узду, одному себе забирая все богатство (*амвал*). Не так охотно идут они теперь на завоевания, доход их тает, они привыкают к унижению и покорности.

Второе их поколение растет в этих условиях. Оно считает жалованье (‘*ата’*), получаемое от властителя (*султан*), платой (’*аджр*) за защиту и помощь, о другом и не помышляет, — а ведь редко кто нанимается за плату идти на смерть. Это ослабляет государство и подрывает его мощь. Так государство ветшает и дряхлеет, ибо спаянность разрушается вследствие того, что бесстрашие (*ба’с*) покидает души людей…

Отдел 14.

Государство, как и человек, имеет естественные сроки жизни (*а‘мар*)

…Что до сроков жизни государств, то, хотя они и различаются в зависимости от обстоятельств (*киранат*), в большинстве своем не превышают срок жизни трех поколений. Поколение — это возраст среднего человека. Он равен сорока годам, когда рост и становление достигают предела…

Мы сказали, что в большинстве случаев срок жизни государства не превышает трех поколений, вот почему. Первое поколение все еще имеет нравы жизни на открытом пространстве с ее суровостью и дикостью: эти люди испытывают лишения, отважны, хищны, участвуют в общей славе. В силу этого спаянность остается в неприкосновенности: они начеку, их боятся, они преобладают над другими.

Второе поколение благодаря владению и благополучию (*тараффух*) живет не на открытом, а на огороженном пространстве, не в лишениях, а в роскоши и изобилии, оно не соучаствует в общей славе, поскольку ее единолично забрал один из них, а другим недосуг теперь бороться за нее. Прежние были надменны и высокомерны — эти унижены и смиренны.

Так спаянность дает трещину.

Они привыкают пресмыкаться и повиноваться, — но остается в них немало и того, прежнего, поскольку они лицезрели первое поколение, жили с ним бок о бок, свидетельствовали величие тех людей и их стремление к славе, видели, как они защищаются и дают отпор врагу. Вот они и не могут забыть все это окончательно, хотя утрачивают известную долю оного; они

живут надеждой на то, что вернется жизнь, которую вело первое поколение, — или которую они думают, что оно вело.

А третье поколение забывает эпоху жизни на открытом пространстве, как будто той и не было. Им уже не сладки могущество и спаянность, ибо [подчиняться] принуждению (*кахр*) стало их свойством (*малака*). Они достигают пределов роскоши, постоянно благоденствуя и живя в изобилии. Так они оказываются нахлебниками (‘*ийал*) государства, превращаются в женщин и детей, нуждающихся в защите.

Так спаянность полностью исчезает. Они пускают людям пыль в глаза знаками различия (*шара*) и одеяниями (*зайй*), конной ездой и утонченностью (*хусн ас-сакафа*)[41], — все это для маскировки, тогда как сами трусливее женщин[42]. Приди кто по их душу, они не способны дать отпор.

Вот тогда оказывается, что государю (*сахиб ад-давла*) требуются иные помощники и защитники. Он во множестве привлекает перешедших под покровительство (*мавалин*) и вербует (*йастани‘*) тех, кто приносит какую-то пользу государству, пока Бог не решит его участь. Тогда государство со всем, что имело, погибает.

Как видишь, это — три поколения, за которые государство дряхлеет и увядает.

Вот почему знатность (*хасаб*) отмирает в четвертом поколении, как мы говорили, указывая, что слава и знатность распространяются на четыре [поколения] праотцев. Мы привели тебе естественное доказательство, достаточное и ясное, построенное на введенных положениях (*мукаддимат*). Внимательно рассмотри это — и не отступишь от истины, если сам справедлив…

Отдел 15.

Государство переходит от жизни на открытом пространстве к жизни на огороженном пространстве

Знай, что эти фазы (*атвар*) жизни государства естественны. Преобладание, которым добывают владение, достигается спаянностью и вытекающими из нее бесстрашием (*ба’с*) и хищностью (*ифтирас*), а такое случается в преизбытке только при жизни на открытом пространстве. Поэтому начальная фаза государства — жизнь на открытом пространстве.

Затем, если осуществляется владение, приходит благосостояние (*рафах*), дела налаживаются — и начинается жизнь на огороженном

пространстве. Теперь люди изощряются в роскоши и разнообразных ремеслах: стряпают, шьют одежду, строят здания, изготавливают ложа и занимаются прочими вещами, устраивая домашнюю жизнь. Каждый владеет каким-то ремеслом, достигая в нем искусности. Одно примыкает к другому, и все они множатся в стремлении усладить душу, изволившую потакать страстям и предаваться блаженству роскоши и пышной жизни. Вот почему за фазой жизни на открытом пространстве с необходимостью следует фаза жизни на огороженном пространстве, поскольку владению с необходимостью сопутствует благосостояние…

Отдел 17.

Фазы государства и различия между ними. Нравы его жителей в разные фазы

Знай, что государство переходит от одной фазы к другой, от одного состояния к другому. В каждую фазу его жители приобретают некий нрав, соответствующий особенностям данной фазы, так что в другие фазы такой нрав не встречается. Ведь нрав естественно зависит (*таби‘*) от смеси того состояния [государства], в котором он имеется. А состояния государства, его фазы числом не превышают пяти.

Первая — фаза победы и достижения цели. Сломлено сопротивление, завоевано владение, вырванное из рук [другого] государства. На этой фазе люди на равных обретают славу, получают богатство (*мал*) и защищают себя. Никто ничем из этого единолично не обладает: таково следствие спаянности, благодаря которой они достигли преобладания, — а спаянность пока остается той же, что прежде.

Вторая — фаза закабаления (*истибдад*) жителей государства и единоличного захвата владения, когда обуздывается их стремление соучаствовать [во владении]. На этой фазе государь занят тем, что во множестве вербует (*истина‘*) мужей, принимает их под покровительство и набирает ставленников, дабы подрезать крылья членам своего рода и своей спаянности, имеющим с ним общую линию родства и претендующим на схожую долю владения. Он отстраняет их от дел, оттесняет от источников [благ], поворачивает их вспять, дабы одному ему были покорны, пока не утвердит все за своим кругом и не отдаст всю славу своему дому (*байт*). Оттесняя и одолевая их, он переносит не меньше, чем те первопроходцы, которые стремились к обретению всего этого, а то и больше их. Ведь те, что шли вначале, одолевали посторонних при поддержке всей своей

спаянности, тогда как этот борется с близкими при поддержке горстки дальних, — а это дело непростое.

Третья — фаза отдыха и покоя, когда пожинают плоды владения, дабы удовлетворить естество человеческое, стремящееся стяжать богатство (*мал*), увековечить свой след и обрести широкую известность. Все силы он (государь. — *А.С.*) кладет на то, чтобы собрать подати (*джибайа*), свести доход с расходом (*дабт ад-дахл ва-л-харадж*), потратить средства с расчетом и рачительно, возвести роскошные постройки, огромные емкости для сбора воды (*масани‘*), просторные города, высокие сооружения, принимать посольства высокородных представителей других народов и племенной знати, творить добро (*ма‘руф*) среди своего люда. Кроме того, он щедр к своим ставленникам (*сана’и‘*) и свите (*хашийа*), оделяет их богатством и влиянием (*джах*). Он устраивает парады своему войску, обильно его питает и справедливо наделяет жалованьем каждый месяц. Все это сказывается в одеянии воинов, в их знаках различия (*шарат*), когда они при параде. Ими он кичится перед дружескими государствами и ими наводит трепет на государства враждебные.

Это — последняя фаза, когда государи держат всех в кабале (*истибдад*), ибо на протяжении всех этих фаз они самостоятельны во взглядах, созидают свое могущество, прокладывают путь для тех, кто пойдет им вослед.

Четвертая — фаза нетребовательности (*куну‘*) и замирения (*мусалама*). Государь удовлетворяется тем, что создали его предшественники, живет в мире с другими владыками и со своими смертельными врагами. Подражая предкам, он идет за ними след в след. Придерживаясь точно их пути, он уверен, что стоит ему отойти в сторону — и все разладится: предкам лучше знать, как созидалось здание славы, ими воздвигнутое.

Пятая — фаза расточительства и растраты. Собранное предшественниками государь губит в погоне за удовольствиями, потакая страстям и стремясь облагодетельствовать челядь (*битана*), растрачивает на своих сборищах (*маджалис*). Он заводит дурных дружков и мерзких прихвостней, поручает им величайшие дела, с которыми они справиться никак не в силах, ибо не ведают, что там к чему. Этим он настраивает против себя всех крупных опекаемых (*мавалин*) и ставленников своих предшественников, пока те, озлившись, не откажутся его поддерживать. Войску он также вредит, тратя деньги, предназначенные на жалованье, ради удовлетворения своих страстей, не появляясь лично проверить его и устроить смотр.

Так он разрушает основанное предками, разваливает ими созижденное.

На этой фазе государство настигает природа дряхлости (*харам*), его поражает хроническая болезнь, от которой уже не оправиться и не излечиться. А затем государство гибнет, как мы то покажем, излагая его состояния. Бог — наилучший из наследников[43].

Отдел 28.

Превращение преемничества (*хилафа*) во владение[44]

Знай, что владение — естественный предел (*гайа*) спаянности. Как мы говорили, владение наступает не по выбору, а благодаря необходимости и упорядоченности существования. Законы, верования (*дийанат*) и вообще любое дело, на которое решаются массы (*джумхур*), невозможно без спаянности, поскольку, как мы уже говорили, только благодаря ей люди стремятся к искомому (*муталаба*). Итак, спаянность необходима (*даруриййа*) общине (*милла*), и благодаря ей осуществляется дело Божье для этой общины. В ас-Сахихе [сказано]: «Бог всегда посылал пророков неприступными для их народа»[45].

Далее. Как известно, законодатель[46] порицает (*замма*) спаянность и рекомендует (*надаба*) оставить и отказаться от нее. Он говорит: «Бог удалил от вас кичливость джахилиййи, когда гордились предками; вы дети Адама, а Адам — из праха»[47]. Всевышний говорит: «Пред Богом тот из вас более имеет достоинства, кто из вас богобоязливее»[48]. Известно также, что Он порицает владение и владык и сетует по поводу того, как они живут: наслаждаются раздорами, расточают средства, сбиваются с пути Божьего; Он призывает сплотиться в вере (*дин*) и предостерегает от раздоров.

Знай, что дольний мир и все его состояния — средство добраться (*матиййа*)[49] в мир тамошний. Без него нельзя прийти [к цели] (*вусул*). Когда он (законодатель. – *А.С.*) запрещает или порицает какие-то действия человека либо призывает отказаться от них, то не имеет в виду, чтобы их вовсе не было, или чтобы они были вырваны с корнем, или же чтобы были полностью парализованы те силы, что вызвали их к жизни. Нет, он имеет в виду, что в меру сил и возможностей их следует направить в русло истинных целей (*аград ал-хакк*), дабы все искомое (*макасид*) стало истинным.

Он (да благословит и приветствует его Бог!) говорит: «Кто уходил ради Бога и Его посланника, тот ушел ради Бога и Его посланника, а кто уходил ради мирской цели или женщины, дабы взять ее в жены, тот ушел к тому,

ради чего уходил»[50]. Он не порицал гнев (*гадаб*), который хотел устранить в человеке, — ведь если в том вовсе не останется гнева, он не будет искать победы истины, прекратится джихад и не будет поднято ввысь слово Божье. Нет, он порицает гнев, который нужен Сатане, вызванный осуждаемыми целями. Гнев ради этого осуждается, тогда как гнев в Боге и ради Бога похвален. Такой гнев был в числе его[51] (да благословит и приветствует его Бог!) качеств.

Так же и порицание страстей (*шахават*): тут стремятся не к тому, чтобы вовсе изжить их, — ведь если у человека не стало какой-то страсти, это для него ущерб (*накс фи хакки-хи*); стремятся к тому, чтобы направить их в то русло, течь по которому им позволено, дабы полностью охватить его интересы (*масалих*), дабы быть человеку полнодействующим (*мутасарриф*) рабом во исполнение приказаний Божьих.

Это же относится и к спаянности, где ее осуждает Законодатель. Он говорит: «Не помогут вам ни ваши родственники, ни ваши дети»[52]. Подразумевается же: там, где спаянность — ради пустого (‘*ала ал-батил ва ахвали-хи*), как во времена джахилиййи. Осуждается, когда люди кичатся ею или благодаря ей пользуются преимуществом перед (*хакк ‘ала*) кем-нибудь, поскольку так не поступают разумные люди: это не приносит пользы в тамошней жизни, в обиталище постоянном. Если же спаянность — вокруг истины и ради установления Божьего дела, то она необходима: исчезни она — исчезнут и Законы, поскольку стоят они, как мы говорили, только благодаря спаянности.

Это же относится и к владению. Осуждая его, Законодатель не осуждал в нем установление превосходства истины, принудительное приведение (*кахр*) всех в лоно религии и соблюдение интересов. Он осудил его постольку, поскольку оно связано, как мы о том говорили, с превосходством пустого (*батил*) и подчинением сынов адамовых страстям и [неправильным] целям (*аград*). Если же владыка, устанавливая свое превосходство над людьми, искренне посвящает (*мухлис*) его Богу, дабы направить людей в лоно поклонения Богу и борьбы (*джихад*) с врагом Его, то это не осуждается. Соломон (да приветствует его Бог!) сказал: «Господи, даруй мне владение, такое, что не должно никому после меня»[53], поскольку знал сам, что отделен от пустого в пророчестве и владении.

Прибывшего в Сирию (*аш-шам*) ‘Умара Ибн ал-Хаттаба встретил Му‘авийа[54] (да будет доволен Бог обоими!) по-царски пышно, в богатом и украшенном платье. Тот, сочтя сие неправильным, спросил: «Что за

хосровщина (*кисравиййа*), Му‘авийа?» Му‘авийа ответил: «О повелитель правоверных! Мы — в пограничье (*сагр*), лицом к лицу с врагом, и красоваться пред ним в наряде войны и джихада для нас — необходимость». [‘Умар] смолчал и не уличил его в ошибке, поскольку тот в качестве аргумента привел одну из целей истины (*максад ал-хакк*) и религии.

Если бы подразумевалось отвергнуть владение целиком (*мин ’асли-хи*), этот ответ относительно хосровщины не убедил бы ‘Умара, и он увещевал бы Му‘авийу полностью оставить это. Под хосровщиной он подразумевал то, что имело место в Персидском царстве (*мулк*): ложь (*батил*), притеснение, несправедливость, забвение Бога. Му‘авийа же ответил, что цель всего этого — не персидская хосровщина с ее пустотой и ложью, цель — лик Божий. Потому ‘Умар и смолчал…

Примечания

1

Например, поясняет Ибн Халдун в другом месте «Введения», люди стремятся владеть драгоценными металлами, но не ради их самих, а ради того труда, который заключен в них как в общей мере: овладение трудом является подлинной целью, которая может быть не видна.

2

В оригинале:□□ □□□□ □□□ □□□ □□□ □ئ□□□. Слово *ваки‘а* (мн. *вака’и‘*) является действительным причастием глагола *вака‘а* «падать», «случаться», «происходить». Оно употребляется в тексте «Введения» в этом качестве, играя роль прилагательного, в том числе и для термина «состояния»; так, Ибн Халдун говорит о «случающихся состояниях» (*ахвал ваки‘а*). В качестве субстантивированного прилагательного оно обозначает «событие», т.е. некий исторический факт, и именно в этом смысле неизменно употребляется в тексте «Введения». В данном случае Ибн Халдун имеет в виду, что детали исторического события не дают очевидцу возможность разглядеть «состояние», т.е. закономерность, обусловившую это событие.

3

Ал-Мас‘уди (ум. 956) — знаменитый арабский историк. Одно из его двух дошедших до нас произведений частично переведено на русский: *Ал-Мас‘уди*. Золотые копи и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии: 749—947] / Сост. и пер. Д.В. Микульского. М.: Наталис, 2002.

4

Ибн Халдун указывает на «предшествование» объективной причины правдивости или ложности сообщений всем прочим, субъективным причинам. Следует иметь в виду аксиологию предшествования: то, что «идет раньше», не нуждается в последующем и не зависит от него. Знание

«предшествующего» может сделать излишним знание «последующего», но не наоборот.

5

Справедливость (‘*адала*) — категория исламской этической и правовой мысли. В фикхе обычно трактуется как перевес добрых дел над малыми грехами при несовершении больших грехов. В хадисоведении справедливость передатчика хадиса выступает в качестве одного из условий его достоверности, и в задачу хадисоведов входило установить наличие или отсутствие этой характеристики передатчиков.

6

Ибн Халдун употребляет обе пары терминов с общим значением «правильное-неправильное», которые имели хождение в классической исламской мысли: *сидк-кизб* (правда-неправда) и *хакк-батил* (истина-ложь). Различие между ними в том, что первая пара употребляется только в гносеологических контекстах, тогда как вторая может, наряду с этим, употребляться и в онтологическом смысле.

7

Обильна пользой: в оригинале ‘*азиз ал-фа’ида*. Чуть ниже, объясняя, почему данная наука не была разработана до него, Ибн Халдун говорит, что ее «плод» (*самар*) незначителен. Противоречия между этими двумя тезисами нет. Слово *фа’ида*, имеющее общеязыковое значение «польза», в качестве филологического термина означает «смысл предложения». В теоретических сочинениях классического периода словом *фа’ида* (мн. *фава’ид*) обозначались выводы, следствия из положений данной науки, которые могли иметь теоретическое или практическое применение. Это и имеет в виду Ибн Халдун, говоря о *фа’ида* («пользе»): многочисленность ранее не известных теоретических положений и выводов из них, которые стали возможны благодаря созданной им науке. Если «польза» науки — это внутреннее богатство ее положений, то ее «плод» — это возможность применить эти положения вовне , в данном случае — с целью отбора правильных исторических сообщений.

8

Здесь и ниже Ибн Халдун употребляет термины ‘*илм* (наука, знание), *фанн* (искусство, ремесло) и *сина‘а* (ремесло, искусство) как взаимозаменяемые.

9

Коран 17:85 (пер. мой.— *А.С.*).

10

Псевдоаристотелевское сочинение, ставшее источником популярных изречений. Хаджи Халифа в своем *Кашф аз-зунун ‘ан ’асами ал-кутуб ва-л-фунун* «Устранение сомнений относительно названий книг и искусств» упоминает *Китаб ар-рийаса фи ас-сийаса* «Книгу главенства, о политике», указывая в качестве авторов Абу Ахмада (‘Убайд ’Аллаха бин ‘Абд ’Аллаха — ум. 300 х.) и Аристотеля, написавшего ее для Александра Македонского.

11

В оригинале: □□□ □□ □□ □□□ □□ □□. *Нукра* — букв. «неизвестное», «отрицаемое», «скрытое», в качестве филологического термина обозначает имя в неопределенном состоянии и противопоставляется *ма‘рифа* — букв. «знанию», а терминологически — имени в определенном состоянии. *Джухайна* — название одного из арабских племен. Стало поговоркой выражение «у джухайна (вар. — у джуфайна) — достоверное известие (*ал-хабар ал-йакин*)». Хаджи Халифа в *Кашф аз-зунун* сообщает о двух книгах по истории, название которых содержит оборот *джухайнат ал-ахбар* «джухайна сообщений»: автором одного является Мухаззиб ад-Дин бин ал-Хайми (ум. 642 х.), другого — Бадр ад-Дин Хасан бин Хабиб ал-Халаби (ум. 779 х.).

Таким образом, *нукра* и *джухайна* указывают на два крайние значения линии «неуверенность/уверенность».

Говоря, что «сообщение» (*хабар* — неявный намек на поговорку о *джухайна* или на название исторических сочинений) о своей науке он поместил «между» (*байна*) неизвестным и точно известным, Ибн Халдун вовсе не хочет сказать, что в его учении представлены тезисы, статус которых принимает *промежуточное* значение между совершенной неуверенностью и совершенной уверенностью. Не удовлетворенные таким

переводом, мы могли бы трактовать *байна* как «и» (значение «соединение» *джам‘* указывают для этого слова арабские толковые словари), *объединяющее* точно и неточно установленное. Однако вряд ли автор хочет сказать, что собрал воедино знание «всех сортов», как уверенное, так и неточное. Значение *байна* (неважно, переведем ли мы это слово как «между» или как «и») следует искать, опираясь на характерную для классической арабской культуры процедуру соположения противоположностей, благодаря которой достигается объединяющее их третье понятие. Об этой процедуре идет речь во вводной статье к данному переводу, о ней же применительно к *байна* см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001, Гл. 1.

Ф. Розенталь переводит это место: *a science whose truth we ruthlessly set forth*, считая, что Ибн Халдун опирается на две арабские поговорки, в которых идет речь о точном знании: *Juhaynah has the right information* и *He gave me the true age of his camel*, и не дает никаких дополнительных пояснений. Мне не удалось установить, на каком основании он приводит вторую поговорку.

12

Мудрецы (*хукама’*) — так часто называли *фаласифа*, представителей школы *фалсафа* — одного из пяти направлений классической арабской философии. Эта школа ориентировалась преимущественно на античную философию (=*хикма* «мудрость»).

13

В оригинале *хайаванат ‘уджм* «бессловесные живые существа». Поскольку в современном русском слово «животные» обозначает то же самое (все живые существа за исключением человека), я опускаю в переводе прилагательное «бессловесное».

14

Коран 20:52 (пер. мой.— *А.С.*).

15

По всей видимости, Ибн Халдун имеет в виду цвет кожи, усредненный между черным и белым.

16

Коран 3:106 (пер. Г.С.Саблукова).

17

Я исхожу из того, что сообщает Ибн Манзур (т.12 стр.9): ﻉ□ □ □□□ □□ □ □□□ □□□ □□□ □□□ □□ «*’идам* или *’удум* — любое, что едят с хлебом», т.е. то, чем сдабривают хлеб. На этот смысл «сдабривания» Ибн Манзур указывает в данной словарной статье неоднократно, и можно было бы перевести *’удум* как «то, чем приправляют хлеб», если бы слово «приправа» не приобрело специфического, более узкого значения. Ф. Розенталь переводит *’удум* как *seasoning*, что вряд ли приемлемо.

18

Я выбрал это слово потому, что оно передает и физическую, и духовную «расслабленность», «отдых».

19

Слово *риф* (мн. *арйаф*) означало в классическом арабском просторные, плодородные земли, а также территории арабских стран, примыкающие к морю. С термином *риф* устойчиво ассоциируется наличие воды и возможность оседлой жизни, а следовательно, цивилизованного, городского существования; в этом значении *риф* оказывается синонимичным *мадина* «городу» и противопоставляется *бадийа* «пустыне» (см. [Ибн Манзур, *р-й-ф*]).

20

В классическом арабском слово *джил* (мн. *аджйал*) употреблялось как синоним *ша‘б* (букв. «ответвление»). Нормативным было выражение *джил мин ан-нас* («человеческое ответвление»); так, объясняя, кто такие ‘*араб* «арабы», *барбар* «берберы», *сакалиба* «славяне» и т.п., Ибн Манзур говорит, что каждые из них — это некое *джил мин ан-нас* («человеческое ответвление»), обладающее такими-то отличительными чертами. Исходя из этого, я передаю *джил* словом «народ». Вместе с тем Ибн Халдун употребляет слово *джил* и в смысле «поколение» (Гл. II Отд. 18 и др.):

здесь человеческая общность «ветвится» не по качественным характеристикам, образуя народы, а по хронологическому признаку, образуя поколения.

21

О терминах *бадава* и *хадара* и их производных см. вступительную статью.

22

Слово *нашит* в современном арабском означает «активный», «деятельный». То же значение характерно и для классического употребления этого слова, с коннотацией естественной склонности души к труду. Именно это и имеет в виду Ибн Халдун, говоря о необходимых потребностях, к удовлетворению которых человек естественно склоняется.

23

В данном случае Ибн Халдун допускает очевидную непоследовательность в употреблении терминов: используя, как правило, прилагательное *хаджийй* «связанное с потребностью» в качестве противоположности для *дарурийй* «необходимое», он употребляет здесь *хаджа* «потребность» как синоним *дарура* «необходимость».

24

Слово *миср* (мн. *амсар*) означает «граница», «приграничная территория», «ограниченная территория»; последнее значение смыкается со значением русского «город». Хотя классические словари прямо указывают на синонимию двух терминов, обозначающих «город» — *миср* и *мадина* (мн. *мудун*), — различие между ними все же остается: *миср* указывает на территориальную, пространственную составляющую, тогда как *мадина* — на «укрепленность», наличие «крепости», благодаря чему имеется город. Я передаю *миср* как «населенный пункт», а *мадина* — как «город».

25

Об отношении *’асл-фар‘* «основа-ветвь» применительно к осмыслению

жизни на открытом и огороженном пространстве как двух стадий обустроенности см. вводную статью.

26

О термине «спаянность» (‘*асабиййа*) см. вводную статью и примеч. 28 к переводу.

27

О термине *хайй* см. примеч. 31.

28

‘*Асабиййа* «спаянность» в своем изначальном, доисламском значении «дух родоплеменного единства» устойчиво ассоциировалась именно с военными действиями, со сражением (*китал*), и эта ассоциация прослеживается в исламской литературе и хадисах, где спаянность, как правило, осуждается как *неразумная*, неотрефлектированная мотивация, заставляющая человека сражаться насмерть. Интересно, что Ибн Халдун, полностью отходя от классической, резко негативной оценки спаянности, сохраняет эту фундаментальную ассоциацию, переосмысливая «сражение» как необходимость преодолеть сопротивление людей, будь то вооруженное или невооруженное.

О значении, которое он придает спаянности и ее роли в возникновении и развитии обустроенности, свидетельствует последняя фраза: □ □□□ □□□ □□□ *букв.* «сделай же это имамом, с которого будешь брать пример» (так на молитве вторят словам и движениям имама). Это означает, что без учета спаянности эволюция состояний обустроенности не может быть понята, как она не может быть понята и без учета материального фактора — способа добывания средств к жизни.

29

Перевожу слово *ну‘ра* оборотом «не можем пережить», исходя из трактовки, которую дает Ибн Манзур: *ну‘ра* — нечто, что запало в душу и не перестает заботить. Этим словом обозначались также мухи, залезающие в ноздри («ноздри» — непосредственное значение *ну‘ра*) скоту и беспокоящие его своим жужжанием.

30

Эта глава отсутствует в английском переводе Ф. Розенталя.

31

Хайй, *батн*, а также (ниже) ‘*ашир*, *байт* — единицы родовой организации, меньшие, чем «племя» (*кабила*).

32

Ибн Халдун выдвигает этот тезис в Отделе 5 текущей (второй) Главы, доказывая его тем, что все дела защиты жизни и имущества оседлые жители передали правителю и воинам, тогда как живущие на открытой, неогороженной местности вынуждены все это брать на себя, что требует от них мужества. «Введениями» Ибн Халдун называет подразделы Главы I; однако во Введении 3 Главы I речь идет совсем о другом — о климатах и их влиянии на нравы людей.

33

О термине *риф* (мн. *арйаф*) см. примеч. 19.

34

Превращение спаянности во владение означает сужение круга носителей коллективного чувства до единственного человека — властителя (*малик*). Здесь ‘*асабиййа* «спаянность» являет другой аспект своей семантики — тот, что можно передать как «рьяность», «истовость» (см. вводную статью).

35

Классические арабские словари отождествляют или сближают *су’дуд* с *маджд* «славой» (о ней Ибн Халдун говорит в Гл. III Отд. 13) и *шараф* «знатностью», указывая, что носитель *су’дуд* пользуется уважением и его слушаются без всякого принуждения. Интересно, что внешним признаком *су’дуд* служит большой живот, который арабы считают достохвальным у мужчин, но порицаемым у женщин.

36

Коран, 2:248 (пер. мой. — *А.С.*).

37

Лисан ал-‘араб и другие словари классического арабского языка не фиксируют *давла* в качестве термина, обозначающего «государство», «государственное образование». Слово *давла* объясняется как «преобладание», «победа», обычно военная, над врагом. Оно тесно связано с глаголом *адала* «даровать победу». Другое значение *давла* — «нечто, переходящее из рук в руки» (то, что *йатадавал* «ходит по кругу»). Ибн Манзур дает также в качестве значения «переход от лишений к благоденствию», что также понятно: победа и установление господства ведут к материальному благополучию.

В современном языке значение «государство» однозначно закрепилось за термином *давла*. Однако и в классические времена такое понимание постепенно вырабатывалась, и *давла* фактически употреблялось в значении «государство». Часто оно идентифицировалось по признаку правящей династии (напр., «государство Омейядов»); возможно, в силу этого Ф. Розенталь переводит *давла* как *dynasty*. Однако такая ассоциация не является непременной и, тем более, не определяет содержательное наполнение термина *давла*. В классической литературе встречается выражение *давлат ал-ислам* «исламское государство» в смысле общеисламский халифат с центром в Багдаде (*Йакут*. Му‘джам ал-булдан «Страноведческий словарь». Бейрут: Дар ал-фикр, б.г. (в 5 тт.). Т. 1 стр. 461); «государство Александра» (там же, т. 2 стр. 282), *давлат ал-хабаша* «государство Абиссинцев» (там же, т. 3 стр. 132) и т.п.

Используя слово *давла*, Ибн Халдун, с одной стороны, следует терминологической традиции, уже сложившейся к его времени в исторической литературе. С другой — естественно-языковые коннотации очень удачно сочетаются здесь с его теоретическим представлением о государстве: государство вырывают из рук врага, побеждая того в бою, оно переходит от одной группы к другой в зависимости о того, какая одерживает верх, и дает победителю материальные преимущества и благоденствие.

38

В бейрутском издании и издании аш-Шаддади имеются незначительные разночтения в названии Главы III и Отдела 1. В первом случае

употреблены соответственно термины *ад-дувал ал-‘амма* и *ад-давла ал-‘амма*, во втором термин *ад-дувал ал-‘амма* фигурирует только в названии главы. Ф. Розенталь в своем переводе никак не передает термин *ал-‘амма* («общее», «всеохватное»). Мне представляется, что речь идет об исламском халифате, который и был таким всеохватным (охватывающим всю умму) государственным образованием. В этом плане показательно название Отд. 4 текущей Главы: «Всеохватное и обильное владениями государство имеет в качестве основы религию…».

39

«Отделами» Ибн Халдун называет подразделы второй главы. О «спаянности» (‘*асабиййа*) впервые и вскользь упоминается в конце Введ. 1 Гл. I, а подробное обсуждение понятия начинается только в Отд. 7 Гл. II. Это — еще один пример неточности перекрестных ссылок в *ал-Мукаддиме* (см. также примеч. 32).

40

Это слово в классическом арабском означает не только моральное, но и материальное отличие от других, что и объясняет логику ибн-халдуновской мысли.

41

Глагол *сакифа* означает «быть умелым», «ловким»; эта ловкость обычно понимается как «быстрота и тонкость в постижении чего-то или делании чего-то». Исходя из этого, я трактую однокоренное *сакафа* как «умелость», «ловкость», а *хусн ас-сакафа* (букв. «хорошесть ловкости») передаю как «утонченность». В современность языке *сакафа* служит эквивалентом слова «культура».

42

В оригинале: «трусливее женщин *на их спинах*».

43

Аллюзия на аят: «Захарии — когда он воззвал к Господу своему: “Господи! Не оставь меня одиноким, и тогда как наилучший из

наследников — Ты”», — Коран 21:89 (пер. Г.С.Саблукова).

44

Преемничество (*хилафа*) — согласно суннитским политико-правовым представлениям, законная форма наследования главенства в исламской общине (умме). *Преемник* (*халифа*, русск. «халиф», подразумевается — преемник Мухаммеда) должен избираться из числа мусульман по принципу наибольшей пригодности к занятию этого положения. В таком «чистом» понимании преемничество существовало только при первых четырех, так называемых праведных, халифах, после которых наступила пора фактически династийной формы правления, сохранившей, впрочем, наименование и атрибутику преемничества. Об этом и говорит здесь Ибн Халдун.

45

«’Абу Хурайра со слов пророка (да благословит и приветствует его Бог!): “Лот сказал: ‘О, если бы я обладал силой против вас, или мог поддержать себя какой-либо крепкою опорой!’ Он прибегал к сильной опоре, но страдал от своего рода. А после него Бог (Славен Он и Велик!) всегда посылал пророков из верхушки (*зурва*) их народа”. А ’Абу ‘Умар передавал: “А после него Бог (Славен Он и Велик!) всегда посылал пророков неприступными для их народа”» [Ибн Ханбал 10520]. Хадис в близкой редакции включен в сборники ал-Бухари и Муслима (оба носят название ас-Сахих «Достоверный»), однако именно тот вариант, который приводит Ибн Халдун (повторяя его неоднократно в других местах «Введения»), мне удалось обнаружить только у Ибн Ханбала.

46

Законодатель (*шари‘*) — тот, кто дает Закон (*шари‘а*). Термин «Закон» имеет в исламской правовой мысли разные трактовки, более или менее узкие. Когда речь идет о «законодателе», подразумевается самое узкое толкование, включающее лишь «авторитетные» (*насс*, мн. *нусус*) тексты, содержащие правовые и этические нормы. Эти тексты — Коран и сунна, поэтому «законодателем» является Бог или Мухаммед. Поскольку в арабском языке отсутствует деление на прописные и строчные буквы, арабскому *шари‘* может соответствовать и «Законодатель», и «законодатель»; я выбираю тот или иной вариант в зависимости от

контекста.

47

Редакция, приводимая Ибн Халдуном, встречается у Абу Давуда (5116; Ибн Халдун пропускает в середине фразы, после «дети Адама», слова «… богобоязненный верующий и несчастный нечестивец»). Близкие редакции — у ат-Тирмизи.

48

Коран 49:13 (пер. Г.С. Саблукова).

49

Слово *матиййа* обозначает верховое или вьючное животное, т.е. нечто, благодаря чему возможен переезд или переход. Из дольнего мира мы переходим в мир тамошний; чтобы переход осуществился, направление движения должно быть выбрано правильно. В этом смысл рассуждений Ибн Халдуна, логика (но не всегда содержание) которых совпадает с логикой классической исламской этико-правовой мысли: важно соответствие между целью и действием, между этим и тем миром, соответствие, обеспечивающее переход между ними и связывающее их воедино.

50

Ибн Халдун цитирует очень известный хадис (ал-Бухари 54 и многочисленные параллели), опуская начальные слова: «Дела — благодаря намерениям, и каждый имеет то, к чему стремился. Кто уходил…». *Кто уходил*: в оригинале *ман канат хиджрату-ху*. Слово «хиджра», которое я передаю здесь словом «уход», означает, согласно мнению факихов и комментаторов, «переход» от чего-либо к чему-либо. Это может быть конкретное историческое событие: переезд мусульман в Абиссинию или (гораздо более известный) переезд из Мекки в Медину (за которым в русском и других языках и закрепилось название «хиджра»). Но это может быть и переход из неверия в веру или отказ от чего-то ради чего-то другого. В данном случае имеется в виду одновременно и широкое, и узкоисторическое значение слова.

51

Его — т.е. Мухаммеда.

52

«Не помогут вам ни ваши родственники, ни ваши дети в день воскресения» — Коран 60:3 (пер. И.Ю. Крачковского).

53

Неточная кораническая цитата: «Господи, прости мне и даруй мне владение, такое, что не должно никому после меня» — Коран 38:35 (пер. мой. — *А.С.*).

54

‘*Умар* (вар. Омар) *Ибн ал-Хаттаб* — второй халиф (634—644). Сыграл выдающуюся роль в создании жизнеспособного исламского государства. Известен своей набожностью, твердым следованием принципам мусульманского права и этики, и вместе с тем — политической гибкостью и талантом политико-правового реформатора. *Му‘авийа* — Му‘авийа Ибн ’Аби Суфйан, также выдающаяся личность в ранней истории исламского государства. Основал первую династию — Омейядов с центром в Дамаске, получившую власть после эпохи первых четырех, так называемых праведных, халифов.