

# Александр Александрович Игнатенко Ибн-Хальдун

*Мыслители прошлого –*



**ИБН-ХАЛЬДУН**

## **А. А. Игнатенко Ибн-Хальдун**

*Знай, что условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию.*

**Ибн-Хальдун**

### РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Игнатенко Александр Александрович (род. в 1947 г.) – кандидат философских наук, преподаватель кафедры марксистско-ленинской философии Института общественных наук при ЦК КПСС. Работает в области исследования идеологических процессов в арабских странах, а также истории арабской мысли. Является автором ряда публикаций по современным проблемам арабских стран.



г. исполняется 650 лет со дня рождения Ибн-Хальдуна<sup>1</sup>, одного из крупнейших мыслителей арабоисламской культуры эпохи средневековья. Все исследователи, обращавшиеся к творческому наследию философа, сходятся на том, что он внес большой вклад в мировую социально-политическую мысль. По мнению С. М. Бациевой, Ибн-Хальдун «впервые в истории науки... выдвинул теорию закономерного прогрессивного развития общества от низшей фазы к высшей через развитие форм производительной деятельности людей... объяснил развитие форм общественной жизни развитием производства» (8, 183)<sup>2</sup>. По свидетельству известного советского этнографа В. И. Анучина, интерес к творчеству Ибн-Хальдуна проявлял и В. И. Ленин. «Нет ли еще таких философов на Востоке?» – спрашивал он (см. 21, 210; 412).

С приближением юбилея мыслителя обостряется идейно-теоретическая борьба вокруг его наследия. Исследователи в арабских странах провозглашают Ибн-Хальдуна предшественником исторического материализма, называют его «арабским Марксом». Кроме того, в современной арабской философии существует течение, противопоставляющее «духовный» Восток «материалистичному» Западу. Представители данного направления фальсифицируют материалистические тенденции учения философа.

Творчество великого арабского мыслителя известно советскому читателю значительно меньше, чем творчество других арабо-исламских философов. Автор ставит перед собой задачу не только познакомить читателя с жизнью и деятельностью Ибн-Хальдуна, но и рассмотреть спорные вопросы, связанные с его наследием, на основе марксистско-ленинской историко-философской методологии.

## Глава I. Эпоха



И жизнь и деятельность Ибн-Хальдуна связаны с Арабским Западом – Магрибом, так во времена арабо-исламского средневековья называли Северную Африку. По своим экологическим и демографическим условиям Магриб довольно четко делится на три зоны. Во-первых, это Телль, или плодородная область, непосредственно примыкающая к Средиземному морю, во-вторых, громадные степные пространства на востоке нынешнего Марокко, юге Алжира и Туниса, в-третьих, Сахара, нескончаемые пески с редкими вкраплениями оазисов.

С этими тремя зонами совпадали и три уклада средневековой жизни Магриба. На побережье росли города и процветало земледелие. Торговые отношения тесно связывали экономически развитое побережье Магриба со средневековой Европой. В пустынной степи кочевали бедуины – представители как арабских, так и местных (берберских) племен. Через Сахару проходили нити караванных торговых путей, соединявших экономически развитые

---

<sup>1</sup> В исследованиях на русском языке есть три варианта написания имени мыслителя: «Ибн Халдун», «Ибн-Халдун», «Ибн-Хальдун». По нашему мнению, наиболее соответствующим звуковому и грамматическому строю арабского языка является третий вариант.

<sup>2</sup> Здесь и далее в круглых скобках сначала дается номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом – номер тома, если издание многотомное, и далее – страницы источника; страницы отделяются точкой с запятой, номера источников – точкой (*Ред.*).

районы Телля с «варварской периферией» – «Черной Африкой».

Жизнь Ибн-Хальдуна пришлась на период формирования раннекапиталистических отношений в рамках единого средиземноморско-ближневосточного экономического и историко-культурного региона, неотъемлемую часть которого составлял Магриб (см. 2, 22, 382. 9, 21; 27). Последний играл заметную роль в становлении капиталистических отношений в Европе. Северная Африка стала одним из важных поставщиков шерсти для раннекапиталистической Италии. Итальянский исследователь указывает, что в рассматриваемый период «самыми оживленными были политические и торговые сношения с берегами Туниса, Алжира и Марокко (странами, известными в то время под названием „Гарбо“), которые славились прекрасной шерстью» (22, 247). Тесные торговые контакты с Северной Африкой поддерживали и флорентийские компании, занимающиеся скупкой шерсти или производством сукна (см. 22, 288. 29, 106; 109; 112; 115; 126; 130). В портах Северной Африки обосновывались пизанцы и генуэзцы, венецианцы и провансальцы.

Значительное развитие получило местное производство: текстильное, металлообрабатывающее, кожевенное, маслостойкое, мукомольное, керамическое и др. Сырье было в основном местного происхождения. Довольно большая часть производимой продукции экспортировалась в Европу (см. 9, 19; 24–25; 29. 14, 148. 24, 10).

Однако, как хорошо известно, производство в Северной Африке так и не получило достаточно высокого развития, чтобы стать капиталистическим. Определенную роль в этом сыграло наличие в Магрибе весьма отсталого в социально-экономическом и культурном отношении района: в пустынных и полупустынных областях обитали кочевники, в значительной степени сохранявшие свою родо-племенную организацию, жившие в условиях разлагавшегося первобытнообщинного уклада. В основе этого уклада лежала общинная собственность племен на пастбищные земли и в той или иной степени на скот (см. 17, 154–155). В XIV в. у кочевых народов Северной Африки происходил процесс социального расслоения. Он оказывал воздействие как на отношения внутри племен, так и на отношения между племенами. Последние представляли собой довольно сложные отношения господства и подчинения. Все племена делились на две большие группы – племена *махзен*, или так называемые «казенные», и племена *райя*, или «подчиненные», «податные». Племена *махзен* разводили верблюдов, имели право носить оружие и, самое главное, крайне тесно были связаны с государственным аппаратом. В их задачу входило собирать налог с «податных» племен и с некоторых районов; они составляли главную военную силу государства при отражении внешних нападений и подавлении внутренних бунтов.

Связь этих племен с государством была крайне противоречивой. Нельзя представлять дело так, что эти племена находились на службе у государства. Скорее оно само находилось в зависимости от свободных кочевых племен. Они отличались большой самостоятельностью, «выдвигали, поддерживали и низвергали династии, создавали и разрушали государства» (там же, 152). Так, племена *махзен* могли отказаться сдавать собранную дань султану и присвоить ее себе, могли отказать ему в военной поддержке и уйти с поля боя или даже перейти на сторону противника в решающий момент и т. п., что они часто и делали. Поэтому правящие династии старались всячески улучшать отношения со свободными племенами.

Последние были полностью освобождены от налогообложения, их *шейхам* давались крупные денежные субсидии. Султаны даже предоставляли этим племенам *исхам* и *икта*. *Исхам* было правом взимать в свою пользу налоги либо с податных племен *райя*, либо с земледельцев. *Икта* представляло собой право на получение и использование доходов с определенных земельных участков или территорий. Несмотря на то что *икта* юридически имело характер условного владения, фактически эти территории становились собственностью свободных племен, а точнее – шейхской верхушки, и всякая попытка лишить племена пожалований кончалась восстанием племен *махзен* и, как правило, свержением султана. Интересно, что объектом *икта* или *исхам* могли быть и города (см. там же, 174–175, 177).

Описанная ситуация приводила к формированию сложной, внутренне не однозначной и

противоречивой социально-политической структуры. Рост богатств правящей верхушки свободных племен приводил к классовому расслоению внутри племени. Феодализирующаяся племенная знать срачивалась с правящей верхушкой государства (султаном и его окружением). Но сам характер отношений между свободными племенами *махзен*, «представляющими» государство, и податными племенами *райя* приводил к консервации традиционных родоплеменных связей как в тех, так и в других. Ограбление и обложение данью соседних кочевых и полукочевых племен, получение феодалской ренты с земледельческих поселений, контроль торговых путей – все это требовало от племени *махзен* наличия в них внутреннего единства. А это вынуждало шейхскую верхушку делиться частью доходов с соплеменниками. Тем самым в этих племенах консервировались остатки родо-племенных военно-демократических традиций, тормозился процесс классового расслоения (см. 27, 302).

Вместе с тем усиливалась эксплуатация племен *райя*, поскольку племена *махзен* нуждались в таких материальных поступлениях, которые могли бы удовлетворить всех членов свободных племен и «снять» имущественные противоречия. Это в свою очередь приводило к консервации традиционных структур в племенах *райя*, ибо податное население было совершенно не заинтересовано в развитии производства, так как весь избыточный продукт уходил «на сторону» в виде дани, поборов, налогов.

Важно подчеркнуть, что свободные племена получали значительные доходы от грабежей или взимания дани с торговцев, проходивших через их территорию. Часто отдельные племена полностью контролировали торговые пути (см., напр., 14, 142). Шейхская верхушка подключалась также к выгодной караванной торговле. Особо привлекательными в этом плане были пути, по которым шла торговля золотом.

Дело в том, что Северная Африка была своего рода «перевалочным пунктом» по снабжению Европы этим металлом (см. 22, 289; 413). Золото, доставлявшееся из Судана или лесных районов Гвинейского побережья в порты Северной Африки, а затем в Европу, играло чрезвычайно большую роль не только в становлении денежной системы последней (см. 20, 90–91). Оно имело большое значение для развития всех трех регионов, вовлеченных в средневековую «золотую лихорадку»: Черной Африки, Северной Африки, Южной и Юго-Западной Европы (см. 31, 226–227). Представление о масштабах торговли золотом могут дать такие цифры. Добыча золота в Гане производилась примерно в течение семи веков (IX–XV вв.) в среднем по девять тонн чистого золота (песка, слитков, проволоки) в год. Два раза в год, весной и в начале осени, караваны отправлялись из западноафриканских центров золотой торговли через Сахару на север (северо-восток). Караваны, как правило, состояли из 300–400 верблюдов. Каждый верблюд перевозил в среднем 127,5 кг золота (см. 14, 140; 144–146).

В рассматриваемый период происходило постепенное перемещение транссахарских торговых путей в направлении с запада на восток (см. 20, 90). Торговые пути «убегали» все дальше на запад – от грабежей, как «неорганизованных», которыми занимались различные бедуинские племена на свой страх и риск, так и «организованных» (в форме различного рода налогов, даней, поборов и т. п.), которые осуществляло государство (или государства) посредством своих инструментов – «казенных» племен *махзен*. Но это означало, что приходили в упадок политико-культурные центры, располагавшиеся вдоль предыдущего транссахарского «коридора».

Для Северной Африки в XIV в. характерна крайняя политическая нестабильность: свержались династии, менялись границы государств, велись постоянные междоусобные и межплеменные войны. В 1227 г. начала распадаться могущественная империя альмохадов, которая включала в себя все страны Магриба. В этом году в Ифрикии (примерно соответствует современному Тунису) было провозглашено независимое государство хафсидов. Несколько позже в Центральном Магрибе возникло государство аб-дельвадидов, столицей которого стал г. Тлемсен. На юге Марокко в том же XIII в. возникло государство маринидов (см. 9, 36–37). Между различными династическими государствами,

государственно-племенными союзами, свободными племенами шла война за контроль над торговыми путями, за феодальные привилегии. Каждая группировка рассматривала подданных исключительно как объект грабежа. Этот грабеж «консервировал» производственный механизм и социальные отношения земледельческих общин, нарушал торговые связи, препятствовал росту производительных сил всего общества, ибо изъятые материальные ценности расходовались на непродуцированные цели. К. Маркс указывал в «Капитале» на резкий контраст и одновременно зависимость, которые существовали между неизменностью производственного механизма земледельческих общин и «постоянным разрушением и новообразованием азиатских государств и быстрой сменой их династий» (2, 23, 370–371). Это мы и находим в североафриканских обществах «азиатского» типа, где государство, а точнее, государственно-племенные союзы сменяли один другой «в облачной сфере политики», спускаясь из этой сферы только затем, чтобы подобно саранче сожрать все растущее на полях и после некоторой борьбы уступить место другой стае. Характер внутренних экономических и социальных связей, сложившихся в Северной Африке к XIV в., приводил к тому, что прогрессивное развитие североафриканских обществ значительно тормозилось и замедлялось. Именно эти социально-экономические условия и повлияли самым существенным образом на представления Ибн-Хальдуна об обществе и государстве.

## Глава II. Человек, политик, ученый



Тунисе 27 мая 1332 г. родился Вали-д-Дин Абд-ар-Рахман Ибн-Хальдун. В средневековых источниках к этим его именам добавляют еще четыре: аль-Хадрами, аль-Андалуси, аль-Магриби, аль-Малики. Первое означает, что его род уходит своими корнями в Хадрамаут, район на Аравийском п-ве, откуда начиная с VII в. распространились арабо-исламские завоевания, второе – что его сравнительно близкие предки жили в Арабской Испании (аль-Андалус), третье – что он провел свою жизнь на Западе арабского мира, в Северной Африке, четвертое – что в последний период своей жизни он был маликитским *кади*, т. е. судьей.

Жизнь и деятельность Ибн-Хальдуна известны сравнительно полно. Он оставил нам свои воспоминания «Ознакомление с Ибн-Хальдуном и его путешествиями на Запад и Восток» (их называют также «Автобиографией»). В них, в частности, он описывает свою юность в Тунисе, и перед нами встает образованный и несколько тщеславный молодой человек из знатного рода, которого ждала традиционная для семейства Ибн-Хальдунов политическая карьера. Так, его дед был *хаджибом* эмира Абу-Фариса, правителя Бужи, одного из крупных городов Ифрикии, а эта должность была очень высокой по тем временам, ибо давала ее обладателю практически неограниченную власть в государстве. Но в 1348 г. умерли от чумы, охватившей весь север Африки (и Европу), родители Ибн-Хальдуна, и он был вынужден сам устраивать свою жизнь. Он стал простым писцом при дворе султана Туниса Абу-Исхака. Его скучной обязанностью было выводить слова «слава Аллаху и благодарение ему» на официальных документах. «Ничем подобным не занимались мои предки», – с горечью вспоминает Ибн-Хальдун (5, 55; 58). Постепенно мемуары превращаются в дневниковые записи. Они отрывочны. Например, мы узнаем, что его жена и дети погибли во время путешествия по морю, а до этого о них ни слова. Это дневник политика, дипломата, куда заносятся краткие сведения о встречах и беседах с правителями, переворотах, кровавой борьбе за власть (на некоторых страницах «Автобиографии» по несколько раз встречается фраза «такой-то был убит»). Этот дневник Ибн-Хальдун вел до самой смерти, которая наступила 16 марта 1406 г. Отрывочность дневниковых записей компенсируется свидетельствами современников. Об Ибн-Хальдуна писали его друзья,

например гранадский визирь Ибн-аль-Хатиб; враги – например историк Ибн-Хаджар; ученики и самый выдающийся из них – историк аль-Макризи.

Существует довольно много современных исследований о жизни и деятельности Ибн-Хальдуна. Почетное место среди них занимает книга С. М. Бациевой «Историко-социологический трактат Ибн Халдуна „Мукаддима“» (см. 9).

Средневековые источники и сравнительные исследования современных авторов рисуют образ крупного политического деятеля XIV в. Начав карьеру простым придворным писцом, Ибн-Хальдун становится в дальнейшем личным секретарем султана Абу-Инана в Фесе, затем – специальным эмиссаром нового фесского султана Абу-Салима, посланником гранадского султана Мухаммада к королю Кастилии Педро Жестокому, наконец – *хаджибом* у султана Бужи Абу-Абдаллаха. Это была вершина политической карьеры Ибн-Хальдуна. Последние годы его жизни прошли в Каире, где он был судьей и преподавал законоведение в тамошних медресе. Его «Автобиография» пестрит именами султанов, эмиров, «узурпаторов», отымавших власть у «законных» престолонаследников, и т. п. Все они враждовали между собой, но это не мешало Ибн-Хальдуну служить им с одинаковым усердием. В конце жизни Ибн-Хальдун перешел на службу к Тамерлану (Тимуру), и только непредвиденные обстоятельства помешали ему перебраться в Самарканд, столицу завоевателя. Он вернулся в Каир, где умер и был похоронен.

Ибн-Хальдун переходил из лагеря в лагерь, делил славу с победителями и терпел поражения. Случалось ему и сидеть в тюрьме, находиться в ссылке. Не все поступки Ибн-Хальдуна вызывают у нас симпатию. Так, он дал Тамерлану описание Магриба, своей родины, хотя не мог не догадываться о причинах «любви к географии» великого завоевателя. В очень подробной и хорошо документированной биографии Ибн-Хальдуна С. М. Бациева отмечает, что в то время «не было такого государственного деятеля, который при первых признаках слабости своего государя не начинал бы искать более надежной опоры» (там же, 46). Справедливо также предположить, что мотивы поступков Ибн-Хальдуна коренятся в его представлениях о государстве, которые мы рассмотрим ниже. Здесь же только заметим, что

Ибн-Хальдун относился к средневековому династическому государству и всем его пертурбациям как к чему-то естественному, природному, чего нельзя изменить. В его «Автобиографии» часто встречается выражение «атмосфера», которое он употребляет (возможно, впервые в истории) в переносном смысле. И все происходящее вокруг него он воспринимает как своего рода «атмосферные явления», к которым только нужно приспособливаться. Немаловажно и то, что политическая власть являлась, как правило, ксенократией, т. е. ее представители были этнически чужды подданным. Поэтому для последних принципиальной разницы между правителями не существовало, все были одинаково хороши (или, что вернее, одинаково плохи).

Но эти соображения слишком общи. Ни они, ни многочисленные факты не раскрывают нам внутренний мир Ибн-Хальдуна, мотивы его поступков. Мир, в котором он жил, люди, с которыми он встречался, – все это за завесой времени. Любознательный читатель не удовлетворится ни общими соображениями, ни сухими перечнями дат, имен и географических названий. Он стремится понять, каким человеком был Ибн-Хальдун, увидеть мир, окружавший его. Обратимся же к воображению, оно поможет нам собрать мозаику из разбросанных камешков – фактов. Попытаемся представить себе яркий эпизод из жизни нашего героя, скажем его встречи с Тамерланом, прозванным Железным, в 1400 г., во время осады Дамаска войсками завоевателя. Итак,

*Встреча первая*

К Ибн-Хальдуну входит Ибн-Муфлих, дамаский кади.

– Мир тебе, Ибн-Хальдун.

– И ты пребудь в мире. Как закончились переговоры?

– Как и следовало ожидать. Крепость должна сдаться, мы уплатим дань, а Тамерлан... Тамерлан обещает не пускать город на поток и разграбление. Ты единственный, кто остался здесь из свиты каирского султана Насира Фараджа, тебе я это и сообщаю.

– Теперь, следовательно, город будет принадлежать Тамерлану, – полувопросительно сказал Ибн-Хальдун.

Ибн-Муфлих вздохнул.

– Не все ли равно, кто будет нами править? Были ассирийцы, вавилоняне, персы. И великий Александр почтил наш город своим захватом. Потом были римляне, византийцы, арабы, монголы. А вот и татары пришли. Не все ли равно, – повторил Ибн-Муфлих. – Сейчас правят нами каирские черкесы-мамлюки, будут править ордынские татары!.. Да и Тамерлан ведь мусульманин, а не какой-нибудь идолопоклонник, да покарает его Аллах!..

– Кого – идолопоклонника или Тамерлана? – улыбнувшись, спросил Ибн-Хальдун.

Ибн-Муфлих промолчал, только грустно усмехнулся в ответ.

– Но пришел я к тебе не затем, чтобы говорить о судьбе города, – продолжал Ибн-Муфлих. – Чему помогут наши речи? Аллах, всемогущ он и велик, ведет праведным путем, кого пожелает, а кого пожелает – погубит.

– На все воля Аллаха! – как эхо ответил Ибн-Хальдун.

Помолчали.

– Пришел я сообщить, что Тамерлан пожелал тебя видеть. Думаю, его лазутчики узнали, что ты здесь.

– Да поможет нам Аллах! – воскликнул Ибн-Хальдун. – Зачем я ему нужен?

– Не знаю. Не мог же я его спрашивать...

– Да-да... – Ибн-Хальдун задумался. – Как его величать? – спросил он. – Владыка мира?

Или Царь царей? Или как-нибудь в этом роде?

– Нет, – ответил Ибн-Муфлих. – Он себя называет слугой Чингизидов. При нем сидит какой-то хан, но все время молчит – может, говорить ему нечего, а может, ему Тамерлан язык вырвал, – попробовал пошутить Ибн-Муфлих. – Это было бы похоже на Тамерлана. Ты не ошибешься, если будешь называть его Родившийся под Счастливой Звездой. Ему это нравится.

...Берег небольшой реки Барада, что течет около Дамаска..

Очень жарко и сухо. Жухлые кустики ломкой серой травы. Ветер несет над землей волны мельчайшего серого песка.

Воины Тамерлана соорудили из копий и засаленных халатов укрытия для жарящихся на кострах бараньих туш. Но видно, укрытия эти мало помогают: кое-кто, уже начав грызть мясо, отплевывается от песка, который, перемешавшись с солью и перцем, покрыл куски баранины серо-черной коркой. Некоторые полощут рты мутно-белым от добавленной воды араком – виноградной водкой с анисом.

Среди множества шатров выделяется размерами и украшениями шатер Тамерлана.

– Меня вызывали. Мое имя Ибн-Хальдун.

Стражники не поняли. Один из них просунул голову в шатер и что-то сказал. Вышел переводчик в татарском халате. – Заходи, Тамерлан может уделить тебе немного своего драгоценного времени, – сказал он на плохом арабском языке.

Когда Ибн-Хальдун свыкся с темнотой, он увидел перед собой возвышение, застеленное коврами. На возвышении сидел, поджав под себя ноги, маленький человечек в халате с золотым шитьем.

Ибн-Хальдун упал лицом вниз на расстеленный у входа ковер. От ковра пахло бараньим жиром. «Стар я стал для политики, – подумал он. – Не та уже живость. Хватит ли сил подняться?»

– Встань и приблизься, – сказал Тамерлан через толмача. – Садись, – указал он кивком головы на место неподалеку от возвышения. Ибн-Хальдун повинился.

– Так ты и есть тот самый Ибн-Хальдун? (Какой «тот самый»? Историк? Каирский кади? Бывший хаджиб? Основатель науки о политической власти? Или старый человек, объятый тревогой?)

– Да, о Родившийся под Счастливой Звездой. Я – Ибн-Хальдун.

– Ты живешь в Дамаске?

– О нет. Я чужд этому городу вдвойне. Моя родина – Магриб, а живу я в Каире.

– До меня дошли слухи, что ты знаешь Магриб. Так ли?

– Так, о Родившийся под Счастливой Звездой.

– Я желаю, чтобы ты описал Магриб так, будто я вижу его своими глазами. Сумеешь?

– Сумею, о Родившийся под Счастливой Звездой. Наука истории, которой я занимаюсь, подвластна мне. Осмелюсь сказать, что нет человека, знающего ее лучше меня. Все стремятся ее знать, ибо она содержит полезные сведения – о народах и владыках, путях и странах, оазисах и пустынях. Но никто не знает о том, что движет народами и владыками, что изменяет границы и пролагает новые пути...

– А ты знаешь? – усмехнулся Тамерлан.

– Осмеливаюсь считать, что да, – твердо сказал Ибн-Хальдун.

– Изложи вкратце свое знание.

– Чем больше племя, тем больше его сила, тем больше царство, принадлежащее племени...

Тамерлан улыбнулся:

– Это я знаю!

– Кочевники могущественнее, чем оседлые жители городов, слабые и изнеженные, склочные и трусливые. И поэтому кочевники всегда побеждают горожан...

Тамерлан рассмеялся:

– И это я знаю!

– Нет больших народов, чем тюрки и арабы. И поэтому царства их самые большие...

Тамерлан расхохотался:

– Ты развеселил меня, человек, называющий себя историком! Все это мне известно!

– Но я еще не сказал, что кочевники, захватив города, создав царства, сами становятся горожанами. И еще...

Но Тамерлан уже не слушал его и что-то говорил переводчику.

– Ступай и пиши о Магрибе! – сказал толмач.

### *Встреча вторая*

С утра Ибн-Хальдун отправился на городской рынок Хамидийя.

Деревянные крыши над узкими ры[...] улочками, переулками и тупиками укры[...] солнца золотые украшения халебских и дамасских ювелиров, персидские ковры, сафьяновые сапожки из Феса, фарфоровые флаконы с синдскими пряностями... Там, где крыша прохудилась, висели столбы света, упиравшиеся в серые стены.

Покупателей было мало. Многие лавки были закрыты. Ибн-Хальдун заметил, что цены упали на все, кроме золотых украшений и драгоценных камней. На них цены поднялись.

Ибн-Хальдун купил персидский ковер, четыре коробки египетской халвы. У переписчиков долго выбирал и наконец выбрал Коран, опрaвленнyй сафьяном.

...Ворота города были уже раскрыты, и в них вливались, образуя заторы, гремя наколенниками и щитами, звеня лошадиной сбруей, всадники Тамерлана.

...Тамерлан кивнул головой. Черный слуга подскочил к Ибн-Хальдуну и, взяв у него ковер, расстелил его перед Тамерланом. Тот поцокал языком в знак одобрения.

Коран Ибн-Хальдун решил передать сам. Он встал. Стража наклонилась вперед, готовая пронзить чужеземца копьями, сделай он лишнее движение.

Тамерлан тоже встал, чтобы принять подарок. Когда он стоял, было заметно, что одна нога у него короче, чем другая, но обе одинаково кривые; высываясь из-под халата, они образовывали угол, близкий к прямому. Тамерлан положил Коран на голову («Во имя аллаха, милостивого, милосердного!...» – зашептали несколько мулл в стороне), потом сел, полистал книгу. Его деланной почтительности совсем не мешало то, что он держал Коран перевернутым.

– Соблаговоли также принять этот мой ничтожный дар, – сказал Ибн-Хальдун, отступив и передавая коробки приблизившемуся слуге. – Пусть жизнь твоя будет сладкой, как эти египетские сласти!



Слуга раскрыл коробку перед Ибн-Хальдуном. Он взял кусочек халвы и положил его в рот. (Заныл больной зуб, но Ибн-Хальдун не скривился: еще подумают, что сласти отравлены.) Слуга обнес всех присутствующих и поставил коробку перед Тамерланом. Тот, помедлив и убедившись, что никто не корчится в предсмертных судорогах, с удовольствием засунул в рот большой кусок халвы.

Все молчали, пережевывая халву. В шатер просачивался запах гари...

– Есть ли у тебя осел? – вдруг спросил Тамерлан, обращаясь к Ибн-Хальдуну.

Спроси его Тамерлан о Бураке, чудесном коне, что перенес Мухаммада в мгновение ока из осиянной божьим светом Медины в Аврушалаим – Дом святости, где встретился Пророк со своими предтечами – Мусой и Исой<sup>3</sup>, сыном Мариам, – спроси его Тамерлан о Бураке, и то бы меньше удивился Ибн-Хальдун. Переводчик, что ли, напутал? Но тот сидит, услужливо склонившись к Тамерлану, и взор его спокоен. Не дольше, чем хватило Бураку на путь от осиянной Медины до священного Аврушалаима, думал Ибн-Хальдун и ответил:

– Есть у меня осел, Родившийся под Счастливой Звездой, если будет мне дозволено считать равноценными осла и ослицу, ибо есть у меня ослица.

– Продай ее мне, – молвил Тамерлан.

– Может ли быть выше награда, чем твое желание, обращенное ко мне, твоему ничтожному слуге. Возьми ее даром и позволь мне быть благодарным тебе, о Тимур, Родившийся под Счастливой Звездой!

Их разговор был прерван появлением Шах-Малика, который что-то сказал Тамерлану на ухо. Тот тяжело встал и вышел из шатра. За ним вышли все присутствующие.

Дамаск был охвачен огнем. Железный Тимур не сдержал своего обещания.

Прищурившись, он долго смотрел на пылающий город.

– Иди ко мне в орду, – сказал он вдруг, обратившись к Ибн-Хальдуну.

– Нижайше благодарю тебя, о Родившийся под Счастливой Звездой.

#### *Встреча третья*

Ночь – пора горьких мыслей. Или – мыслей, облекающихся в призрачную плоть?

Ибн-Хальдун не один. В темном углу его комнаты, куда не достигает вздрагивающий свет масляного светильника, сидит Тень. Ибн-Хальдун вглядывается и постепенно различает детали: вот заискрилось, засияло золото парчового халата, блеснули хитрые глазки, в злом оскале высветились зубы. Да. Это он, Тамерлан. И здесь он не дает покоя.

– Что тебе нужно от меня, злодей? – восклицает Ибн-Хальдун. Но Тень молчит.

– Я вижу, ты ждешь от меня чего-то. Я все тебе отдал, что мог, я, бедный ученый, чье имущество – бумага и калам. Даже ослицу ты у меня выклянчил. И свободу мою хочешь отнять. Не соглашусь я тебе служить – ты меня убьешь. Я льстил тебе. Я боялся тебя и боюсь, а лесь – это сила слабых и оружие беззащитных. Я тебя величал «О Родившийся под Счастливой Звездой!» Твоя, что ли, в этом заслуга. И причем здесь звезда? Сила звезд – это сказки для глупых, тщеславных и жаждущих лести. Таких вот, как ты.

Ибн-Хальдун увлекается и забывает о Тени.

Нет дела до нас ни звездам, ни алому Марсу,  
ни чистой Венере, что путь указывает влюбленным в безлунные  
ночи.

Опутаны мы, как цепями, земными делами –  
делами своими, делами чужими...

Упало зерно в борозду,  
тучнеют стада на зеленых холмах,  
меняла стирает монеты,  
считая их в тысячный раз.

---

<sup>3</sup> Моисеем и Иисусом.

Вот пахарь склонился над плугом, а там  
в бумаги зарылся писец утомленный,  
а воин бряцает оружием, пределы храня.  
И все они связаны цепью:  
одни без другого, как тело без членов.  
И цены на рожь в Антиохии  
большую силу имеют для жизни державы,  
чем все конstellляции, блеском покрывшие своды.  
Движение круга гончарного более важно,  
чем коловращение сфер...  
Движение.  
Круг.  
И движенье по кругу...

Ибн-Хальдун замолкает на мгновение. Тень скалит зубы в темном углу.

Движение. Круг,— задумчиво повторяет он.— И движенье по  
кругу.

Лишь жизнь человека – летящая в бездну стрела.  
И нет ей возврата: безумен стрелок и не видит он цели...

Ибн-Хальдун замолкает надолго, вспоминая о чем-то. О днях ли своей лихой  
молодости, когда летел он во главе конного отряда и трепетала у него за плечами белейшая  
куфийя... Или о прохладных сводах мечети в Бужи, где на страницах фолиантов змеилась  
вязь, подобно ручью в оазисе... Или о том, как на исходе ночи он вышел из крепости  
Банн-Саляма в пустыню, поставив последнюю точку в своей – он это знал – великой книге...

Немая Тень замахала руками, привлекая к себе внимание.

Теперь о тебе. Ты умрешь.  
Есть у жизни предел. Наливается соком  
трава, чтоб увянуть. И гроздь виноградная  
полнится сахаром, чтоб умереть...  
Надежда твоя на бессмертие – царство,  
что тенью (да, тенью!) покрыло  
народы и царства поменьше.  
Могуче оно и широко раскинуло крылья. Не спорю.  
Надежда твоя – это войско,  
безжалостный меч и огонь.  
Надежда твоя – это толпы рабов,  
что строят бессмертье твое – монументы, мечети.  
И тлен не затронет, ты думаешь, царства Тимура,  
и будет оно возвышаться, бессмертье даря,  
как лес монументов на теле округлом Земли?

Тень кивает. Ибн-Хальдун продолжает:

– Тебе я сказал в нашей первой беседе,  
что тюрки – несметная сила. Что нет их сильнее.  
Я правду сказал. Но не всю.  
Ведь полная правда тиранам не любя.  
Теперь же скажу тебе все. Ты запомни.  
Движение, круг, и движенье по кругу.

Вершины достиг – и клонишься к упадку.  
По кругу, по кругу другие встают.  
Как круг тот гончарный –  
один он, движенье едино.  
Но разными сходят горшки,  
а иные не сходят и вновь обращаются в глину.  
Иной разобьется...  
Есть царству предел. А предел этот – сила.  
Не правда ли, странно?  
Растет его сила и близится царство к зениту,  
чтоб ринуться вниз, поломав свои крылья.  
И гибнет оно, распадаясь на части.  
И нет его славы...  
Сбивают рабы имена с монументов  
и даты побед со страницы стирают.  
И нет уж тирана, и нет уж Тимура...  
Сейчас ты в зените.  
Но дальше и выше не двинешься.  
Магриба ты не достигнешь.  
Читай мою книжку о Магрибе. Там –  
моя родина. Там – моя молодость. Там –  
родники, что в оазисах плещут.  
Там – мирные порты и Белого<sup>4</sup> моря прибой.  
Но сила твоя на исходе, в зените,  
и жадные руки твои увядают...  
Надежда твоя на бессмертие – севу  
подобна на скалах. Ты ужас посеял.  
И кровь.  
Да, было, что ты обещал не пролить  
этой крови ни капли. Ты сдавшимся мир обещал.  
И живьем закопал их – чтоб кровь не пролить.  
Но кровь та безвинная пала на руки твои!

Тень испуганно осматривает свои руки, ничего там не находит и успокаивается, чтобы через мгновение снова беспокойно зашевелиться, так как Ибн-Хальдун продолжает:

Меня же бессмертие ждет!  
Надежда моя – мои мысли,  
наука моя, что раскрыла секрет  
держав и владык!..

Видно, что Тень с чем-то несогласна, но она вдруг начинает таять, таять и – исчезает...

\* \* \*

В своем рассказе мы старались держаться истины. Подробности встреч и диалоги Ибн-Хальдуна и Тамерлана можно найти в «Автобиографии» (см. 5, 367–377). Даже разговор об ослице не выдуман, хотя смысл его остается загадкой для автора этих строк, и он приглашает читателя поразмыслить вместе о разгадке. Третья встреча – это, конечно же,

---

<sup>4</sup> Так арабы называли Средиземное море.

плод воображения. Но здесь рассуждения Ибн-Хальдуна, как их излагает автор, основаны на представлениях мыслителя о государстве его эпохи. Мы придали им поэтическую форму, ибо Ибн-Хальдун любил поэзию и сам писал стихи. Что касается самоуверенности, с которой философ заявляет о своем понимании исторических процессов, то она действительно была присуща Ибн-Хальдуну. Из-за этого он и нажил себе так много врагов среди современных ему историков.

Ибн-Хальдун был не только замечательным политиком, но и великим ученым. Политическую деятельность он всегда сочетал с научными занятиями. «На протяжении всей жизни,— пишет философ в „Автобиографии“,— я пользовался всякой возможностью для того, чтобы усердно учиться» (там же, 55). В «Автобиографии» он перечисляет многих ученых, от которых получил *иджазу*, т. е. «диплом», удостоверяющий, что ученик прослушал курс лекций или изучил произведение ученого в такой степени, что преподаватель мог не бояться за содержание своих идей при их передаче.

В детстве Ибн-Хальдун получил традиционное начальное образование: изучал арабскую грамматику, поэтику, законоведение, читал Коран. Его первым учителем, наряду с отцом, был, по-видимому, Ибн-Бурраль аль-Ансари, андалусец родом из Валенсии. Изучение высказываний и жизнеописания пророка Мухаммада также занимало большое место в начальном образовании Ибн-Хальдуна. Этому его обучал Ибн-Абд-аль-Мухаймин аль-Хадрами, писец султана Туниса Абу-ль-Хасана, весьма образованный человек. Достаточно сказать, что в его библиотеке было более трех тысяч книг (см. там же, 20).

Исследователи единодушно выделяют среди учителей Ибн-Хальдуна Абу-Абдаллаха аль-Абили. Сам Ибн-Хальдун выказывает ему большое уважение, неоднократно говорит о нем как в «Автобиографии», так и в других своих книгах. Аль-Абили познакомил Ибн-Хальдуна с логикой, философией и суфизмом, или исламским мистицизмом. Обучение у аль-Абили продолжалось три года (см. там же, 22; 36; 55). Как верно пишет С. М. Бациева, «тяга к знаниям, к продолжению образования не оставляла Ибн-Хальдуна и в самые бурные периоды его политической жизни. Судя по обилию приводимого им материала, Ибн-Хальдун в период до 1375 г. широко использовал представлявшиеся ему возможности знакомиться с лучшими книгохранилищами Феса, Тлемсена, Туниса, Бужи, Гранады» (9, 54). Наиболее плодотворным для Ибн-Хальдуна был период его пребывания в Бужи на посту *хаджиба* султана Абу-Абдаллаха (1365–1366 гг.). Он пишет в «Автобиографии»: «В это время каждое утро после завершения моих придворных занятий я отправлялся в крепостную мечеть, где усердно трудился, изучая науки в течение целого дня» (5, 98). С 1375 г. ученый в течение четырех лет находился в крепости Бани-Саяма, куда его сослал султан Абу-Хаму. И здесь Ибн-Хальдун продолжает учиться, заниматься самообразованием, а также начинает писать свои знаменитые произведения.

Ибн-Хальдун был знаком со всеми науками своей эпохи. Ему, несомненно, были известны философские взгляды Платона, а также социально-политические воззрения этого античного философа. Нельзя исключать влияния на Ибн-Хальдуна и социально-этических взглядов Аристотеля. Правда, в «Пролегоменах» Ибн-Хальдуна есть резкое по форме заявление о том, что их автор пришел к своим представлениям об обществе, «не изучая Аристотеля» (6, 40), но оно скорее характеризует не действительное положение дел, а характер Ибн-Хальдуна. «Пролегомены», «Автобиография», свидетельства современников говорят о том, что Ибн-Хальдун был знаком со взглядами выдающихся представителей средневековой арабо-исламской культуры – социально-этической концепцией аль-Фараби, медицинской теорией Ибн-Сины, философией Ибн-Рушда. Наконец, Ибн-Хальдун превосходно знал произведения всех крупнейших средневековых историков. Высокая образованность и непосредственное участие в политической и научной жизни своего времени позволили Ибн-Хальдуну сделать важный вклад в сокровищницу средневековой арабской мысли.

Помимо «Автобиографии» и потерявшихся в обозах армии Тамерлана «двенадцати брошюр о Магрибе» Ибн-Хальдун создал еще целый ряд произведений, посвященных

разным темам. Первым из них является «Сердцевина сути основ вероучения» (см. 7). Книга была написана им в возрасте девятнадцати лет (см. 40, 152) и являлась конспектом лекций, которые Ибн-Хальдун слышал от аль-Абили, по богословским вопросам. Сам Ибн-Хальдун не придавал, по-видимому, большого значения этому юношескому опыту, ибо нигде не говорит о нем.

Биографы-современники Ибн-Хальдуна упоминают также «конспекты Ибн-Рушда», не уточняя, о чем идет речь, и трактат по арифметике (там же, 219). Ибн-Хальдун создал также несколько *касыд*, или поэм, отрывки из которых он дает в своей «Автобиографии». Сравнительно недавно было обнаружено еще одно произведение мыслителя – «Исцеление стремящегося к углубленному знанию проблем» (см. 3). Исследование С. М. Бациевой (см. 10) показало, что эта книга была создана в последний, каирский, период жизни Ибн-Хальдуна. Книга посвящена изложению мистического учения о познании. Она производит впечатление незаконченности. Это своего рода введение к более обширному произведению. Возможно, у Ибн-Хальдуна был замысел написать книгу о мистицизме или его течениях.

Славу же Ибн-Хальдуну составила его «Большая история», или «Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров». (И. Ю. Крачковский и С. М. Бациева дают несколько иной перевод названия этого произведения: «Книга назиданий и сборник начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и тех, кто был современниками их из обладателей высшей власти». Мы считаем, что даваемый нами вариант передает колорит названия, написанного, как это было принято в период арабского средневековья, саджем, т. е. рифмованной прозой.) Это сочинение до сих пор является ценным источником по истории арабо-исламского мира периода средневековья.

Введение к «Большой истории» получило название «Пролегомены» («Мукаддима»). Оно было начато в общих чертах и закончено Ибн-Хальдуном в период его пребывания в ссылке в крепости Бани-Саляма. Но работа над ним продолжалась и в каирский период. «Пролегомены» – энциклопедическое произведение. Вся культурная жизнь арабского средневековья нашла здесь свое отражение. В нем читатель найдет сведения о Земле и ее климатических зонах, о населяющих землю народах, об их истории, о возникновении государств и их разрушении, о сельском хозяйстве и ремеслах, о финансах и налогах, о науках и искусствах и т. п. Однако «Пролегомены» – это в первую очередь энциклопедия социально-экономической и политической жизни эпохи Ибн-Хальдуна. В ней он излагает главным образом свои представления о человеческом обществе и государстве. Именно это произведение и послужит материалом для нашего анализа социологической концепции Ибн-Хальдуна.

### Глава III. История и истина

*Наука истории в чести у наций,  
И всякий стремится в ней знаний набраться –  
И всадник ее приторочит к седлу,  
И умный и глупый воздаст ей хвалу,  
Поспорят о ней короли и князья,  
И люду простому смолчать ведь нельзя.  
Однако на равных все в области этой –  
И старец ученый, и дурень отпетый.*  
Ибн-Хальдун



сториография была едва ли не самым распространенным видом интеллектуальной деятельности арабов периода средневековья. Она признается сейчас одним из важнейших и оригинальнейших вкладов арабо-исламской культуры в мировую. И Ибн-Хальдун был крупнейшим историком своей эпохи. Откуда же у него то ироническое отношение к науке истории, которое выражается уже на первых страницах «Пролегомен»? Не объяснять же это только чертами его характера, присущей ему желчностью и резкостью суждений?!

Давайте выясним причины, побудившие Ибн-Хальдуна к критике современной ему историографии. Это позволит нам лучше понять, во-первых, суть предлагавшейся им программы пересмотра этой дисциплины, во-вторых, тот материал, который дала ему идейная жизнь эпохи для конкретизации этой программы, и, наконец, в-третьих, насколько удалось Ибн-Хальдуну выполнить задачу, которую он поставил перед собой, – создать новую, действительно научную историографию.

В «Пролегоменах» Ибн-Хальдун дает подробный очерк развития наук своей эпохи. Все они, по его мнению, делятся на две группы – философские науки, или просто философия, и науки, основанные на традиции. Принципом деления является отношение этих наук к разуму (место и роль разума в этих науках). Философские науки – рационалистические, ибо «человек может постигнуть их по природе своего мышления, идти в них правильным путем, руководствуясь своими органами познания» (6, 435). К философским наукам относятся логика, физика, метафизика, математика. Каждая из них в свою очередь имеет подразделы; так, в физику включаются медицина, ботаника, минералогия и т. п. Логика подразделяется на учение о категориях, риторику, поэтику и т. д. Математика включает в себя арифметику, геометрию, астрономию и музыку. Геометрия – землемерие, оптику и др.

Науки, основанные на традиции, – это такие, «в которых место разуму находится только в выведении частных вопросов из заданных основ» (там же). Источником этих наук являются Коран и Сунна (сборник *хадисов*, т. е. высказываний пророка Мухаммада и преданий о нем). Данная группа наук делится на науки, связанные с Кораном (наука толкования Корана (эзгегетика), наука о правилах чтения Корана, искусство письменной фиксации Корана), а также на науки, связанные с Сунной (наука об установлении датировки *хадисов*; наука о рассказчиках и хранителях *хадисов* и т. п.). К наукам, основанным на традиции, относятся также законоведение (*фикх*), спекулятивная теология (*калям*), искусство толкования снов (ониромахия), мистическое богословие (суфизм).

Относительно самостоятельными являются прикладные науки: языкознание, грамматика, красноречие и этикет. И наконец, имеется группа дисциплин, которые Ибн-Хальдун науками не признает, хотя и согласен с некоторыми их положениями. Это астрология, магия и алхимия.

Примечательно, что Ибн-Хальдун, сам ученый-историк, не упоминает о науке истории. В этом он не был одинок. История практически не фигурирует в классификациях наук арабского средневековья. Ее не упоминают ни аль-Фараби, ни Ибн-Сина. Если кто и говорит о ней, то причисляет ее к религиозным наукам, как это сделал, например, известный ученый аль-Хварезми (ум. в 874 г.). Дело в том, что в эту эпоху историография еще не сделалась самостоятельной наукой. Она считалась вспомогательной религиозной дисциплиной. Ее предмет еще не определился; она занималась рассмотрением биографических, географических, этнографических и целого ряда других вопросов. Правда, различие между ними и вопросами собственно историческими уже осознавалось. Свидетельство тому – научная терминология данного периода: историография обозначается арабским словом «тарих», география же – арабизированным греческим «джиуграфия».

В становлении арабской историографии периода средневековья можно выделить три линии. Они были взаимосвязаны, сложно переплетались между собой в зависимости от экономических, социально-политических, культурных изменений в жизни арабского общества.

Первая линия – это возникновение и становление *тариха* как вспомогательной религиозной дисциплины, включавшейся в хадисоведение, или науку о *хадисах*. В период

распространения арабских завоеваний на громадные территории – Сирию, Ирак, Иран, Египет, Северную Африку, Пиренейский полуостров – и образования единого арабо-исламского государства перед завоевателями возник целый ряд проблем: нужно было создать новые и модифицировать существовавшие государственно-административные органы, разработать и провести в жизнь соответствующую налоговую политику, выработать нормы отношений с представителями иных этнических и религиозных общностей, а также определить отношение к захваченным ценностям и установить формы их распределения. В начале развития исламского движения его основатель Мухаммад эти проблемы решал сам, полагаясь на собственные дипломатические и политические способности и на свой непререкаемый авторитет «божьего посланника». После его смерти основой для официальной идеологии стал Коран – сборник высказываний пророка, которые считались словом божьим.

Так как ислам распространился на территориях, где жили более развитые, чем арабы, в социально-экономическом и культурном отношении народы, через некоторое время оказалось, что один Коран как источник вероучения и законодательства явно недостаточен. В идеологический оборот стали активно включаться *хадисы*. Формальное отличие между Кораном и *хадисами* заключается в том, что, во-первых, коранические тексты Мухаммад произносил в экстатическом состоянии, а *хадисы* – в нормальном; во-вторых, коранические тексты произносились якобы от имени бога, а *хадисы* – от имени самого пророка; в-третьих, коранический текст по своей литературной форме близок к поэзии, а *хадисы*, как правило, к обычному разговорному языку. На основании *хадисов* исламские правоведы разрабатывали юридические и этические установления, например законы наследования, правила заключения и расторжения брака, нормы взаимоотношений между мусульманами и представителями иных религий, между правителями и подданными, типы и размеры налогообложения мусульман и немусульман и т. д. и т. п. Кроме того, исламские правоведы не держались слепо текстов Корана и Сунны. Они использовали различные методы их интерпретации, приспособляли тексты к решению вопросов, которые ставила жизнь. Но это особая тема.

Систематическое собирание *хадисов* началось в конце VIII в., т. е. спустя полтора века после смерти Мухаммада. При этом отводили особо важную роль *исниду*, т. е. перечислению тех, кто из поколения в поколение передавал тот или иной *хадис*. По некоторым причинам, о которых чуть ниже, собиратели хадисов, устанавливавшие *иснад*, придавали большое значение характеристике личности тех, кто передавал сообщения о пророке. Книги, содержавшие краткие биографические сведения о них, получали название «тарих». Таким образом, *тарих* складывался первоначально как вспомогательная религиозная дисциплина в рамках законовещения. И был он не столько историографией, сколько биографией, что зафиксировано уже в самом значении слова (*тарих* – проставление дат). Однако уже в первых биографических справочниках были заложены основы для возникновения собственно историографии, т. е. описания событий в их последовательности. Здесь приводились, например, данные о военных походах и битвах, о городах и их планировке, генеалогии племен, ибо все это было частью биографии (см. 43, 211). Переходным этапом к собственно историографии послужили также сборники данных о законоведах, судьях, врачах, поэтах и т. п. Составление было вызвано административными соображениями, а сами сборники представляли собой нечто вроде результатов переписи.

Постепенно складывалась вторая линия *тариха* – появляются книги по историографии средневековых арабских государств. Но и это была еще не совсем историография. В этих книгах много внимания уделялось описанию территориальных захватов, границ и т. п., т. е. данным чисто географическим. Эти книги изобиловали и этнографическими сведениями о покоренных, союзных и враждебных племенах. Особое место в этой тариховой литературе занимала официальная историография, посвященная истории правящих династий и служащая их прославлению. Возникают также локальные хроники, или анналы, в которые скрупулезно заносятся все события местного значения. Потребности внешней торговли

вызывали необходимость историко-географических книг о путях и царствах, державах и народах. Тариховые сочинения были своего рода прессой арабо-исламского средневековья.

Однако бурное развитие историографии привело к появлению невероятно большого количества тариховых сочинений, которые из-за объема и разнообразия содержащейся в них информации стали практически необозримыми и, следовательно, недоступными для читателя.

Необходимость систематизации рассеянного в различных источниках материала породила новую форму исторического сочинения – *адабные тариховые* компендиумы. Они выводили арабскую историографию на третью линию развития, связанную с самостоятельным феноменом культуры арабов в эпоху средневековья – с так называемым *адабом*.

В современном востоковедении существуют различные интерпретации понятия «адаб». Это связано как с тем, что в период арабского средневековья менялся объем этого понятия, так и с тем, что сами средневековые арабы употребляли данное слово недостаточно строго. Можно толковать *адаб* как общую культуру человека, его приспособленность к моральным, мировоззренческим, интеллектуальным запросам и требованиям среды. *Адиб* – это воспитанный человек, умеющий вести светскую беседу, разбирающийся в литературе, поэзии, географии, истории, генеалогии правящих династий. Он всегда найдет приличествующее обстоятельству высказывание из Корана или веселую историю и т. п. В период арабо-исламского средневековья даже сложилось мнение, что *адиб* – это человек, который знает обо всем понемногу и ничего конкретно. Известный филолог Ибн-Кутайба (828–889) писал: «Кто хочет стать ученым, должен изучать отдельные отрасли знаний, а кто хочет стать *адибом* – лишь распространяться о науках» (23, 147). *Адаб* – это, наконец, и литература особого жанра, предназначенная для людей, стремящихся к широкой образованности. Эта литература отвечала нуждам распространения, популяризации знаний и в значительной степени способствовала демократизации процесса обучения. Она была энциклопедической по охвату материала и популярной по форме его подачи. Человек, стремящийся к углублению знаний в области отдельных наук, имел возможность обратиться к *адабной* (т. е. популярной) литературе по отраслям – своего рода отраслевым энциклопедиям.

История (*тарих*) была также широко представлена в *адабной* литературе, где давались описания жития пророка и перипетий раннего ислама, генеалогии династий и т. п. С другой стороны, в результате накопления исторического материала появились своего рода исторические энциклопедии. Так, известный арабский историк аль-Масуди (ум. в 956 г.) создал громадный историко-географический труд «Хроники» («Китаб ахбар аз-заман»), состоявший из тридцати томов. Само сочинение не сохранилось, но до нас дошло его резюме, сделанное самим аль-Масуди, – «Промывальни золота» («Мурудж аз-захаб»). Это произведение до сих пор является ценнейшим источником по истории исламского мира и его окружения в X в. (примечательно, что в книге есть сведения и о славянах). Оно содержит богатую информацию по географии, истории, этнографии, религии, политике, философии. Современные исследователи считают «Промывальни золота» характерным примером *адабной* исторической литературы (см. 26, 75).

Таким образом, развитие арабской историографии (*тарих*) по рассмотренным трем линиям (вспомогательная дисциплина в рамках законоведения; исторические хроники и анналы; *адабные* исторические компендиумы) привело к громадному количественному росту *тариховой* литературы. Достаточно сказать, что с IX по XIII в. арабскими историками было создано 1300 оригинальных произведений (см. 60, 230), не считая *адабных* книг энциклопедического характера и *тариховых* компендиумов.

Но этот количественный рост не дал качественного скачка. *Тарих*, представленный в хадисоведении, биографиях, хрониках, *адабе*, не стал самостоятельной наукой. Главная причина этого в том, что *тарих* был собранием рассказов, в которых правда сочеталась с вымыслом. Так случилось потому, что *тарих* с самого начала был тесно связан с



религиозным мировоззрением. Описание чудес соседствовало с точнейшими констатациями исторического, географического и этнографического порядка. Существенное и важное не отличалось от мелочей. За славословием в адрес властелина исчезали события. По мнению Ибн-Хальдуна, *тарих* переполняли абсурдные сообщения и небылицы. Факты, приводимые в историографических произведениях, он стал рассматривать как в принципе недостоверные, ибо они не были выверены универсальным и объективным критерием истинности. Таким образом, философ увидел проблему, подсказанную как развитием самой историографии, так и потребностями современного ему общества. Ибн-Хальдун считает, что назрела необходимость выработки критерия истинности исторических сообщений.

Потребность в таком объективном критерии существовала, конечно, давно, она диктовалась практическими нуждами развития торговли, администрирования, военного дела и т. п. Можно было терпеть в *тариховых* книгах рассказы о статуе скворца, которая якобы есть в Риме и хранит в себе оливковое масло (см. 6, 36. Приложение, с. 124). Рим был далеко.

Но нельзя было принять *тариховые* сообщения о том, что в пустыне Сиджильмаса существует Медный град. Пустыня Сиджильмаса была рядом, через нее ходили караваны, и горе тому каравану, который захотел бы отыскать этот город, чтобы сделать там привал.

Заслуга Ибн-Хальдуна состоит в том, что он осознал назревшую проблему, сумел ее сформулировать и попытался дать ее решение.

Вопрос об истинности сообщений ставился уже тогда, когда начали собираться *хадисы*. Дело в том, что их собиратели столкнулись со сложной проблемой: оказалось, что *хадисы* не совпадают в деталях, а порой противоречат друг другу. Более того, выяснилось, что существует масса ложных, сочиненных *хадисов*. Критерий истинности *хадисов* не мог быть ни научным, ни даже основанным на здравом смысле, ибо, с одной стороны, *хадисы* часто касаются сверхъестественных предметов, с другой стороны, *хадисы*, даже явно вымышленные, иногда вовсе не противоречат здравому смыслу.

В рамках хадисоведения метод установления достоверности сообщений о пророке был основан на выяснении праведности, т. е. правдивости тех, кто их передавал. К факторам, определявшим праведность, относились степень близости рассказчика к пророку, его происхождение, характер участия в жизни общины, имущественное положение («Не принимайте *хадисы*, передаваемые бедняками, ибо они обманывают вас»), черты характера (честность или лживость, сильная или слабая память) и т. п. Выделялись «сильные» и «слабые» хранители *хадисов* и соответственно «сильные», т. е. достоверные, и «слабые», т. е. сомнительные, а также «сочиненные» *хадисы*, т. е. явно недостоверные. С выходом *тариха* за пределы вспомогательной религиозной дисциплины вопрос о критерии истинности исторических сообщений встал с еще большей остротой, ибо критерий «праведности» был крайне субъективным: он основывался в конечном счете на вере в «праведность» сообщений о «праведности» хранителей *хадисов*. Задачу выработки принципов установления достоверности сообщений, касающихся как прошлого, так и настоящего, взял на себя Ибн-Хальдун. Он разделяет *тарих* на две части. Во-первых, это «сообщения, связанные с божественным законоустановлением», об истинности которых ученый судить отказывается. Во-вторых, это «сообщения о событиях, действительно происходящих», по отношению к которым только и ставится вопрос об установлении их истинности в рамках научной историографии (см. 6, 37. Приложение, с. 125). Но объективно критика Ибн-Хальдуна была направлена как против светской историографии, так и против религиозного *тариха*, поскольку вся историография до него была так или иначе связана с исламом. Перечисляя историков, своих предшественников, Ибн-Хальдун называет ат-Табари, ас-Саалиби, аз-Замахшари, аль-Бухари, Ибн-Исхака, аль-Масуди и аль-Бакри (см. 6, 14; 28; 32 и сл.). Это перечисление – еще одно подтверждение того, что история (*тарих*) в арабисламском мире была самым непосредственным образом связана с религией (так, ат-Табари, в частности, был не только историком, но вместе с тем и теологом, знатоком *хадисов*; аз-Замахшари был толкователем Корана и т. д.). Вот почему критика Ибн-Хальдуна направлена против «историков, толкователей Корана и великих хранителей *хадисов*» (там

же, 9).

Ученый выдвигает требование соответствия исторических сообщений самим событиям. Это требование постоянно нарушается, чему очень много примеров Ибн-Хальдун находит в произведениях историков. Причина этого – отсутствие критерия истинности исторических сообщений. Таким критерием мог бы быть здравый смысл или опыт. Так, например, сообщение аль-Масуди о Медном граде противоречит «естественным вещам, принятым в строительстве и разбивке городов» (там же, 37. Приложение, с. 124). Но автор «Пролегомен» идет дальше. Критерием истинности исторических фактов, по его мнению, является их соответствие природе человеческого общества (см. 6, 38).

Здесь мы подошли к сложной проблеме отношения Ибн-Хальдуна к философии в рамках выработки им критерия истинности исторического познания. С одной стороны, он выступает против современных ему арабо-исламских философов, которые при объяснении процесса возникновения человеческого общества и власти следуют традиционному исламскому профетизму как варианту идеи о божественной природе власти (см. там же, 43–44. Приложение, с. 129). (Впрочем, подобного рода критику можно рассматривать как направленную вообще против традиционной исламской историографии, адресатом здесь названы философы, возможно, из тактических соображений.) С другой стороны, ориентация на «природу» человеческого общества выводила Ибн-Хальдуна именно на философию, ибо наука о природе, т. е. физика (*табиа* или *ильм ат-табиа*) была тогда частью, или разделом, философии. И в этом плане ведущая идея Ибн-Хальдуна – установить «природу человеческого общества» – была программой новой философии, философии общества – социальной физики (именно это и обозначает часто употребляемое им выражение «*табиат аль-иджтима аль-башари*»). Критически переработав материал, который давал средневековый *тарих*, и опираясь на естественнонаучные представления и философский рационализм, Ибн-Хальдун выдвинул задачу разработки научной концепции возникновения и развития общества.

В заключение нам предстоит ответить на последний из вопросов, поставленных в начале данного раздела: сумел ли Ибн-Хальдун выполнить задачу создания новой, научной, т. е. полностью достоверной, историографии? Иными словами, является ли его собственное историческое наследие образцом применения выработанных им принципов? И да, и нет. Да, его историографическое сочинение «Книга поучительных примеров...» научно, ибо основано на достоверных фактах. Это объясняется тем, что оно в основном посвящено событиям, которые Ибн-Хальдун знал непосредственно.

Но возможен и иной ответ на поставленный вопрос. Мы предлагаем читателю более внимательно проанализировать программу новой историографии, которую выдвигает Ибн-Хальдун (см. 6, 37–38; Приложение, с. 125). В самой программе происходит подмена тезисов. Сначала говорится о соответствии сообщения событию, а чуть ниже – о соответствии сообщения природе человеческого общества. Это вещи, несомненно, взаимосвязанные, но вместе с тем разные. Представим себе, что Ибн-Хальдуну предлагается оценить истинность сообщения о том, что некий пророк, проповедуя в одиночку идеалы добра и справедливости, сумел создать государство, в котором все равны и живут в духе братства. «Небылица, – ответил бы Ибн-Хальдун, – ибо это не соответствует природе человеческого общества и государства». Во-первых, «религиозный призыв не может осуществиться без наличия группировки» (6, 159). Во-вторых, государство – это «господство и осуществление власти посредством принуждения» (там же, 139), какое уж там равенство и братство. Так примерно ответил бы Ибн-Хальдун и был бы прав. Но если бы ему предложили оценить сообщение о том, что некий государь на пятом году своего правления установил налог за пользование сандалиями из сыромятной кожи, то Ибн-Хальдун стал бы в тупик. Это сообщение соответствовало бы природе государства, ибо государи, как пишет Ибн-Хальдун, измышляют все новые и новые виды налогов. Но истинно ли само сообщение?

Проблема заключается в противоречии между логическим и конкретно-историческим воспроизведением прошлого. Оно разрешается посредством сочетания общей методологии

исторического исследования и методов вспомогательных исторических дисциплин.

Размышления Ибн-Хальдуна о природе человеческого общества – это общеметодологические рассуждения. Выработка методологии является началом создания научной историографии. И заслуга Ибн-Хальдуна заключается именно в том, что он, во-первых, указал путь, на котором историография может стать научной, и, во-вторых, сделал первый, громадный шаг вперед на этом пути. Он подошел к созданию теории возникновения и развития общества и государства.

## Глава IV. Социальный человек в природном мире



Выдвинув лозунг создания науки о природе человеческого общества, или «социальной физики», Ибн-Хальдун определил основную ориентацию своих социологических размышлений. Он взял за образец современную ему физику, развивавшую аристотелевские представления о природе. Это не значит, что Ибн-Хальдун просто перенес естественнонаучные категории на социальную действительность, хотя в некоторых местах «Пролегомен» мы находим прямые физические аналогии. Например, философ сравнивает обостряющиеся в обществе проблемы с хроническими болезнями, говорит о «возрасте» династического государства, сравнивает различные его стадии с периодами жизни человека и т. д. Эти аналогии являются именно физическими, поскольку медицина была подразделом тогдашней физики. Но не это имеет решающее значение для понимания его взглядов. Ориентация Ибн-Хальдуна на физику – это в первую очередь стремление отмежеваться от метафизики (арабы называли ее словом-«калькой» с греческого «*ма баада-т-табия*»), отказ от поисков «первопричин» возникновения и изменения человеческого общества во внеприродной и надприродной сфере. Поэтому для реконструкции «социальной физики» Ибн-Хальдуна необходимо прежде всего выяснить, какое содержание вкладывал философ в ключевое для всей его концепции понятие «природа». Это позволит уяснить представления Ибн-Хальдуна о месте человека и человеческого общества в природном мире, о причинах и направленности изменений в природе и обществе.

Мир для Ибн-Хальдуна – это мир «упорядоченный и совершенный, в котором причины связаны со следствиями, вселенные соединяются со вселенными, одни существующие вещи превращаются в другие, и бесконечны его дивности, и нет ему границ» (6, 96). Все предметы представляют собой сочетание четырех первоэлементов (земли, воды, воздуха и огня).

Причем, по мнению Ибн-Хальдуна, последние обязательно должны соединиться в разной пропорции, и один из них должен быть господствующим, в противном случае соединения не произойдет. Решающую роль при соединении четырех первоэлементов играет «врожденное тепло» (*харара гаризийя*), «действующее начало», которое определяет бытие соединения как качественно определенного предмета, сохраняя его форму. «Врожденное тепло» изначально свойственно материи и имеет своим источником один из первоэлементов, а именно огонь.

Это внутреннее, имманентное, тепло является главным источником изменений и превращений различных предметов. Частный случай действия «врожденного тепла» – самозарождение живых существ из неживой, но теплой материи: скорпионов из почвы и гнили, пчел из коровьего навоза, змей из волос. «Врожденное тепло» является специфическим для каждого из этапов, которые проходит предмет в своем становлении. Более того, различны и неповторимы пропорции и свойства составных частей предмета на каждой стадии его образования (см. там же, 527–529). Процесс формирования предметов и существ Ибн-Хальдун называет *природным действием*.

Представления Ибн-Хальдуна о природном действии совпадают в основных пунктах (первоэлементы как материальная основа вещей и существ, «врожденное тепло» как причина

само-и взаимопревращения вещей и существ, и в частности появление живого из неживого) с излагаемыми им самим взглядами алхимиков (см. там же, 505 и сл.). Алхимия и астрология, при всей фантастичности некоторых их положений, входили тогда частично в физику: алхимическая проблематика включалась в минералогию и медицину, а астрологическая – в астрономию и математику. Этим объясняется двойственное отношение Ибн-Хальдуна к алхимии и астрологии. Он, как мы увидим, признает отдельные их положения и категорически отвергает другие. (Заметим в скобках, что учение о четырех первоэлементах Ибн-Хальдун мог заимствовать как из античной натурфилософии, которая, вероятно, была ему известна по произведению арабского историка философии и религии аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) «Книга религий и сект», так и непосредственно из средневековой алхимии, в которой это учение занимало одно из центральных мест.)

Ибн-Хальдун полемизирует с алхимиками по вопросу о практической возможности превращения минералов в золото посредством «философского камня». Невозможно получить золото из минералов, считает Ибн-Хальдун, так как невозможно искусственно повторить природное действие, в результате которого имманентно возникает золото, т. е. повторить все те этапы, которые золото проходит при своем образовании в природе, с соблюдением необходимых пропорций первоэлементов, продолжительности этих этапов и т. п. Золото формируется из «своего минерала», считает Ибн-Хальдун в соответствии с современными ему научными представлениями, в течение тысячи восьмидесяти лет, и нельзя ускорить этот естественный процесс, используя «философский камень». Таким образом, Ибн-Хальдун подчеркивает объективный, независимый от человека характер природного действия. Он согласен с мнением астрологов, что «Солнце оказывает воздействие на смену времен года и их переходные состояния, на вызревание плодов, злаков и т. п., а Луна оказывает влияние на влажность воздуха, брожение гниющих веществ, на созревание фруктов, имеющих форму гроздьев» (6, 520). Это, по-видимому, признавалось тогда всеми образованными людьми. Но Ибн-Хальдун не согласен с астрологами в том, что влияние небесных светил на земной мир является единственной причиной его изменения, позволяющей однозначно судить о будущих состояниях предметов и существ. «Звездные силы, – пишет Ибн-Хальдун – не являются единственным активным фактором, но есть другие силы, действующие одновременно с ними на материальную часть существа, например порождающая сила отцовской особи и рода, содержащаяся в семени, и особая сила, которая присуща тому или иному виду данного рода, и тому подобное. Поэтому звездные силы – даже если они достигли полноты и стали известны – являются лишь одним из факторов, действующих на существо» (там же, 521).

Таким образом, возникновение и изменение вещей и существ, состоящих из четырех первоэлементов, определяется множеством взаимосвязанных факторов: наличием вещественной, или материальной, первоосновы, в которой уже заложено действующее, т. е. активное, начало, внешними воздействиями и внутренними силами и т. п. Так, самозарождение скорпионов происходит не только благодаря «врожденному теплу», содержащемуся в гнили, но и благодаря действию Луны, которая способствует брожению этой «влажной» материи. Эти факторы Ибн-Хальдун часто называет в «Пролегоменах» природами. Описывая процессы возникновения и превращения живых существ, Ибн-Хальдун постоянно употребляет слова «изменение», «метаморфоза», «превращение», «фазисы» и т. п. Но каково направление этих изменений? Является ли этот мир миром прогрессирующей эволюции, перехода от низших форм существования к высшим? В «Пролегоменах» мы находим чрезвычайно интересный отрывок. «Посмотри на мир сложных субстанций, – обращается Ибн-Хальдун к читателю, – как он начался с минералов, затем – растения, затем – животные в дивном порядке и последовательности. Наиболее сложные минералы переходят в простейшие растения, такие, как мхи и бессемейные. Высшие растения, такие, как пальма и выющийся виноград, переходят в низших животных, например в улитку и моллюсков, которые обладают только способностью к ощущению... Мир животных расширился, и умножились их виды, и он закончился в результате постепенного

изменения человеком, имеющим мышление и разумение. Мир животных восходит к человеку от обезьяны, у которой есть ощущение и восприятие, но нет действительного разума и мышления» (там же, 96).

Исследователь оказывается перед большим соблазном – истолковать эти слова как выражение уверенности Ибн-Хальдуна в эволюционном развитии природного мира. Однако проблема сложнее, чем кажется на первый взгляд. Прежде всего мы хотим обратить внимание на разную глагольную форму, употребляемую Ибн-Хальдуном. В пределах одного связного отрывка употребляется прошедшее и настоящее время глаголов. И поэтому неясно, идет ли речь об истории становления видов растений и живых существ или о том, как представлял Ибн-Хальдун современный ему природный мир. Допустимо предположение, что настоящее время глаголов – это «настоящее историческое время». Ведь пишем же мы, особо не задумываясь над формальной неточностью собственных высказываний, о «разное глагольных форм, употребляемых Ибн-Хальдуном», хотя явно имеем в виду уже употребленные или употреблявшиеся им формы.

Идея об эволюционном развитии мира была известна в рамках арабо-исламской культуры с X в., с того времени, к которому относят написание «Трактатов» Чистых братьев, тайного сообщества ученых, которые создали своего рода энциклопедию тогдашней науки.

По мнению Чистых братьев, первый уровень растений «связан» с высшим уровнем минеральных субстанций, а высший уровень растений «связан» с первым уровнем животных. Минералы предшествуют в своем возникновении растениям, а растения – животным. Морские животные возникают раньше, чем те, которые живут на суше, несовершенные существа предшествуют совершенным, а все животные предшествуют человеку, который является самым высшим и совершенным существом (см. 48, 12; 180–183).

За четыре века, которые отделяют Ибн-Хальдуна от Чистых братьев, эта гениальная эволюционистская догадка была приведена в соответствие с развивавшимися естественнонаучными представлениями. С одной стороны, переходным звеном от животных к человеку стали считать обезьяну. Но с другой стороны, было внесено «уточнение», касающееся направленности изменений на различных ступенях эволюционной лестницы.

Во-первых, это «уточнение» касалось проблемы возникновения человека. Ученые того времени не могли, наверное, задаваться вопросом: почему нынешние обезьяны не превращаются в человека? Во-вторых, для всего периода средневековья характерна ошибочная уверенность в возможности самозарождения живых существ. Эту уверенность, казалось, постоянно подкреплял опыт средневекового человека. Здесь был парадокс:

одновременное наличие и отсутствие видовых изменений в природе. Во времена Ибн-Хальдуна этот парадокс находил объяснение в идее о «трех превращениях». Согласно ей, минеральные вещества превращаются в растения, растения в животных, но животные могут превратиться только обратно – в растения. Такого мнения придерживался, насколько можно судить, и Ибн-Хальдун (см. 6, 509). Таким образом, восходящее эволюционное развитие становилось необратимым и как бы фиксировалось, если иметь в виду его отдельные результаты, например возникновение человека, но, когда речь шла о более низких ступенях эволюционной лестницы, оно считалось обратимым. Иными словами, в построениях современных Ибн-Хальдуну ученых восходящая линия эволюции сочеталась с круговоротом форм на некоторых уровнях, прогресс не исключал регресса. Это важно подчеркнуть, так как с подобной проблемой мы столкнемся и при анализе социальных и политических взглядов Ибн-Хальдуна, ибо у него идеи о прогрессивном развитии общества противоречиво переплетаются с представлениями о замкнутом круговороте политических форм.

Неотъемлемой частью изменяющегося природного мира является человек. Люди объединяются для удовлетворения потребности в поддержании жизни, т. е. для добывания пропитания (см. там же, 41–42. Приложение, с. 127). Именно эта потребность является первейшим фактором объединения людей, разделения труда между ними и т. п. Второй естественной потребностью людей является обеспечение безопасности. Человека

подстерегают два вида опасностей. Во-первых, ему угрожают животные, окружающие его.

Противостоять им человеку помогает не только объединение, складывающееся при удовлетворении потребности в пище, но и обладание тем, чего нет у животных, – мышлением, рукой, инструментами. Однако и само объединение людей таит опасность, ибо в человеке есть и животная природа, и хищность, и агрессивность. Поэтому человек нуждается также в защите от своих собратьев. Ее должно обеспечить «сдерживающее начало», т. е. какие-то формы социальной организации (см. 6, 42–43. Приложение, с. 129).

Таким образом, намечается сложная диалектическая связь человека и природы.

Социальный человек как бы вырастает из природного мира под влиянием естественных материальных потребностей, которые являются общими для человека и животного (пища, безопасность), но вместе с тем само удовлетворение этих потребностей в форме, отличной от той, которая естественна для животных (сотрудничество, разделение труда и т. п.), приводит к тому, что человек как бы «перерастает» природный мир, порывает с ним.

Вместе с тем, поскольку человек является «природным» существом, он наравне с растениями и животными подчиняется различным природным воздействиям. Ибн-Хальдун продолжает натуралистическую линию в объяснении различия культуры, социальной организации, психических черт людей влиянием природной среды. Эта линия

прослеживается в произведениях многих арабских мыслителей средневековья – аль-Фараби («Взгляды жителей добродетельного города»), Чистых братьев («Трактаты»), Ибн-Рушда («Комментарий на „Республику“ Платона») и др. Несомненно в этом плане и влияние на Ибн-Хальдуна географических трудов Птолемея и аль-Идриси (см. 8, 68).

Самое большое влияние на человеческое общество, согласно Ибн-Хальдуну, оказывает температура воздуха. Она различна в каждом из семи «климатов» (*иклим*), начиная от крайнего холода в седьмом и шестом (северных) климатах, через «умеренный» четвертый и кончая «крайне жаркими» (южными) – вторым и первым. Третий и пятый, «промежуточные», «близки к умеренности» (см. 6, 44). В соответствии с характером климатов различаются и народы. Те, что живут на крайнем севере и крайнем юге, отличаются «крайностями», неумеренностями всякого рода. Наиболее же благоприятные условия для развития культуры существуют в «умеренном» и «близких к умеренному» (третьем и пятом климатах) (см. там же, 82).

Ибн-Хальдун выступает против принятой у мусульман с VII–VIII вв. традиции объяснения расовых различий генеалогической связью народов с сыновьями Ноя. Он категорично заявляет, что такой подход – результат «незнания природы жары и холода и их влияния на воздух и на те существа, которые живут в этой атмосфере» (там же, 82–83).

Черный цвет кожи африканцев (суданцев – от арабского слова «суд», т. е. «черные») объясняется воздействием жары, соответственно белый цвет кожи северян – влиянием холода. Более того, по мнению Ибн-Хальдуна, переход из одной «крайней зоны» в другую приводит к изменению цвета кожи: белые становятся черными, а черные – белыми. В этом, пусть наивном, стремлении объяснить различия между расами природными условиями скрыт большой гуманистический смысл. Отвергая традиционное мнение о «богоданности» различий между людьми, автор «Пролегомен» открыто полемизирует с теми, кто считает, что черные «сыны Хама» должны быть рабами потомков Сима и Иафета (см. там же, 83).

Характером взаимодействия климата и «животного духа» объясняет Ибн-Хальдун и специфику нравов народов. «В нраве всех суданцев, – пишет он, – мы нашли легкомысленность, безрассудность и большую веселость. Они увлеченно пляшут, едва слышат звуки музыки, поэтому их характеризуют как неразумных во всех странах. Причина же этого в том, что установлено философией в своем месте, а именно: природа радости и удовольствия состоит в разрежении и распространении животного духа в теле, а природа печали, наоборот, – в его сгущении и уплотнении. Установлено же, что тепло разрежает воздух и пар, увеличивая их количество» (там же, 86). Холод же располагает жителей «северных» климатов к серьезности.

Большое влияние на телосложение, умственные способности людей оказывает и пища.

Так, обильная, жирная, пища приводит к тучности и тупости, ибо ее тяжелые «испарения отягощают тело и поднимаются в мозг» (см. там же, 87).

Характер поведения людей сказывается в свою очередь на формах хозяйствования. Так, жители приморских районов Египта, где воздух жарок, не думают о будущем, не делают запасов продовольствия и приобретают лишь необходимое им пропитание и при возникновении потребности в нем. Жители же холодных возвышенностей в районе Феса являют собой противоположность легкомысленных египтян: они делают запасы зерна, достаточные для того, чтобы прокормиться в течение двух лет и, кроме того, ежедневно приобретают необходимые им продукты (см. там же, 86–87). Большое значение для хозяйственной жизни имеет и характер почвы. Ибн-Хальдун пишет: «Знай, что не во всех этих умеренных климатах имеется изобилие и не все их жители в достатке. Есть такие, что имеют в изобилии продукты питания – зерно, приправы, пшеницу, фрукты – все это из-за чистоты места произрастания, умеренности почвы и освоенности земли. Есть же жаркие земли, на которых не растут злаки да и вообще ничего» (там же, 87).

Эта констатация, довольно тривиальная, служит Ибн-Хальдуну для того, чтобы еще раз подчеркнуть отличие человека от животного. Последнее пассивно берет то, что дает ему мать-природа. Человеческая же жизнь – это активное освоение мира. Рассуждая об этом, Ибн-Хальдун часто употребляет слово «умран». Данная категория, как и многие другие понятия, употребляемые автором «Пролегомен», многозначна. Во-первых, она обозначает в средневековой арабской географической традиции все места, или районы, заселенные людьми, и в этом значении соответствует древнегреческому «ойкумена», т. е. «населенная часть мира». Во-вторых, «умран» – это освоение людьми природы, возделывание земли, строительство городов, деревень и дорог, а также сами возделанные поля, города, деревни, дороги и т. п. В этом значении «умран» можно перевести как «культура». В-третьих – и в этом значении чаще всего употребляет это слово Ибн-Хальдун, – это сами люди, «возделывающие», «культивирующие» мир. В целом все три значения позволяют интерпретировать понятие «умран» как преобразующую окружающий мир деятельность людей, объединенных в общество. Таким образом, категория «умран» характеризует социальную жизнь людей. *Умран* – антитеза природы (климата, атмосферы, почвы и т. п.). Он различен у различных человеческих групп. Однако это нельзя объяснять только влиянием климата, ибо в действительности наблюдаются как различия между народами в рамках одного и того же климата, так и некоторые общие черты у представителей разных климатов.

Объяснить это явление пытались многие средневековые арабские философы.

(Различные варианты ее решения излагает аш-Шахрастани в «Книге религий и сект».)

Ибн-Хальдун вводит новое основание для понимания различий между народами. Он говорит: «Знай, что условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию» (6, 120). Данное положение не только материалистично. Оно означает также, что на место статичной классификации предшественников (страны света, неизменные божественные законы, климаты, верования и т. п.) ставится классификация, учитывающая динамику общественных изменений, которые зависят от экономики, т. е. от того, что и как люди добывают в качестве средств к существованию.

Поэтому так много места в «Пролегоменах» отводится экономике. Историческое развитие общества, согласно Ибн-Хальдуну, тесно связано с последней – с производством, распределением, потреблением материальных благ. Общество становится обществом, а человек – человеком лишь тогда, когда люди объединяются для производства необходимых им жизненных средств. Преобразующая деятельность людей выделяет человеческое общество из природы. Вместе с тем между человеческим обществом и природой формируются новые связи, связи взаимного воздействия и взаимной зависимости: люди, развиваясь, совершенствуя культуру, сами начинают оказывать обратное воздействие на природные условия, что в свою очередь сказывается на условиях их жизни (см. там же, 302).

Таким образом, мысль Ибн-Хальдуна движется по пути диалектической триады

«тезис-антитезис-синтез»: (1) человек составляет часть природы; (2) социальный человек есть отрицание природы; (3) человеческое общество и природа составляют диалектическое единство. На диалектический характер взглядов Ибн-Хальдуна указывали многие исследователи (см. 25, 79, 60, 19, 36, 55). Подведем некоторые итоги. Мир сложных субстанций, часть которого составляет человек,— это мир, в котором изменения происходят под влиянием имманентных факторов. Они природны, т. е. естественны. Ибн-Хальдун исключает сверхъестественные причины изменений предметов и существ. Он заявляет: «То, что природно,— незаменимо» (6, 294). Это перифраза несколько раз повторяющейся в Коране идеи: «И не отыщешь ты божественному закону замены». Здесь утверждается всемогущество бога, источником изменений в мире признается «божественный закон». Ибн-Хальдун нашел ему «замену» во внутренней природе мира. Последняя объективна и необходима, ее действие распространяется и на человеческое общество. «Многие из государственных мужей,— пишет философ,— обладающие трезвостью в политике, могут обратить внимание на признаки разрушения, которые постигают их государство, и посчитать, что этого можно избежать. Они принимаются исправлять государство, улучшать его составные части и оздоравливать его, стремясь уберечь государство от этого разрушения. Они считают, что несчастье постигает их государство из-за небрежения или глупости тех государственных мужей, которые были до них. Но это не так. Это разрушение природно» (там же). Представления о том, что изменения, происходящие в мире, имманентны, необходимы и объективны — главное в учении Ибн-Хальдуна о природе, часть которой составляет социальный человек.

## Глава V. «Социальная физика» (теория общественных изменений)



тот раздел нам хотелось бы начать словами известного советского востоковеда А. В. Сагадеева. «В основе любой мировоззренческой системы,— пишет он,— лежит определенный категориальный аппарат, знание которого служит ключом к пониманию данной философской или религиозной доктрины. Но обрести этот ключ, как правило, удастся только тогда, когда изучаемая система понятна и уяснена. Ибо от эпохи к эпохе, от одной системы взглядов к другой (и в пределах той же самой системы на различных ступенях ее развития) понятия наполняются различным содержанием, а семантическая эволюция обозначающих их терминов порой приводит даже к тому, что они на известном этапе приобретают смысл, прямо противоположный первоначальному. Отсюда важность контекстуального исследования понятий, конкретизация их содержания и объема, выяснения тех изменений, которые они претерпевали в ходе своего развития.

Подобные исследования приобретают особое значение, когда их объектом становятся понятия, используемые в культуре, развивавшейся более или менее независимо от той, в терминах которой их надлежит интерпретировать» (30, 3).

Такого рода вступление необходимо для того, чтобы читатель подготовился к трудному путешествию в далекую эпоху дальних стран для знакомства с оригинальной социологической концепцией. «Дорожными указателями» служат здесь категории и понятия, выраженные, однако, на неизвестном читателю арабском языке позднего средневековья. Вооружимся же любознательностью, запасемся терпением и двинемся в путь, сверяясь с теми, кто шел впереди нас.

### ОТ ПРИМИТИВНОСТИ К ЦИВИЛИЗАЦИИ

Люди, по мнению Ибн-Хальдуна, первоначально пребывают в состоянии дикости (*таваххуш*). В дальнейшем они выделяются из природного мира, обретают социальность;



человеческое общество, постоянно изменяясь, проходит в своем развитии два этапа, или состояния, которые автор «Пролегомен» называет *бидава* и *хидара*. Эти два этапа отличаются одни от другого в зависимости от того, «как люди добывают средства к существованию». На первом этапе (*бидава*) люди занимаются в основном земледелием и скотоводством. На втором этапе (*хидара*) к указанным занятиям прибавляются ремесла, торговля, науки и искусства. Как этапы развития различных человеческих сообществ, *бидава* и *хидара* могут сосуществовать в рамках одного региона.

Рассматривая эти два этапа, мы сталкиваемся с проблемой интерпретации обозначающих их понятий. Понятие «бидава» интерпретируется исследователями как «кочевой образ жизни» (см. 60, 21. 62, 132) или «сельская жизнь» (см. 9, 160–161); «хидара» – как «оседлая жизнь» (см. 61, 21), «городская жизнь» (см. 9, 160–161. 60, 21. 62, 130) и даже «бюргерство» (см. 50, 362). Большая часть этих интерпретаций имеет основание в этимологии самих слов. Слово «бидава» является однокоренным со словом «бадв», т. е. «жизнь в пустыне», «кочевничество». Именно от арабского корня «бадава» происходит слово «бедуин». Слово «хидара» является однокоренным со словом «хадира», т. е. «большой город», «столица», поэтому оно, согласно правилам словообразования в арабском языке, может обозначать «жизнь в большом городе, столице», т. е. «городскую жизнь». Однако исключительно этимологические интерпретации по сути дела игнорируют контекстуальное значение понятий. Истолкование понятия на основе только этимологии может завести исследователя очень далеко. Примером этого служит интерпретация понятия «хидара» как «буржуазный образ жизни» (см. там же), хотя этимологическое родство этих выражений несомненно.

Нельзя противопоставлять понятия «бидава» и «хидара» как «кочевую жизнь» и «оседлую жизнь», ибо в состоянии *бидава* могут быть, как указывает Ибн-Хальдун, и оседлые жители, занимающиеся земледелием (см. 6, 121; Приложение, с. 131). Здесь нет и противопоставления «кочевого образа жизни» «городскому образу жизни», ибо в некоторых случаях Ибн-Хальдун характеризует условия жизни в городе как условия *бидава* (см. 6, 369). Нет здесь и противопоставления «сельской жизни» «городской жизни», ибо средневековые города сами покрывали значительную часть своих потребностей в сельскохозяйственных продуктах (см. 9, 161, прим.).

Избежать всех этих недоразумений можно, если переводить «бидава» и «хидара» соответственно как «примитивность» и «цивилизация». Во-первых, мы основываемся на совпадении смыслов этих двух терминологических пар в арабском и русском языке. Так, слово «бидава» состоит в фонетическом и семантическом родстве со словом «бидая» (начало). Это родство выявляется, например, при образовании относительного прилагательного от каждого из этих двух слов («бидай» – в обоих случаях). Поэтому слово «бидава» следовало бы передавать как «начальность», «первичность», или «примитивность», если исходить из сходства смыслов русифицированного «примитивность» и латинских слов *primus* (первый) и *primitivus* (примитивный). Указанные соображения не исключают, разумеется, того, что в некоторых случаях Ибн-Хальдун действительно имеет в виду кочевничество как один из вариантов примитивности. Содержание понятия «хидара» вполне передается словом «цивилизация», происходящим от латинского слова *civitas*, т. е. «город». Во-вторых, в современных арабских текстах, написанных архаическим стилем (например, религиозных), рассматриваемые слова употребляются именно в значении «примитивность» и «цивилизация». В-третьих – и это самое существенное, – такое словоупотребление более всего соответствует смыслу, вкладываемому Ибн-Хальдуном в эти понятия.

Переход от примитивности к цивилизации обусловлен материальными, экономическими причинами, и прежде всего тем, что люди начинают производить избыточный продукт, который «многократно превышает необходимое, в котором нуждаются члены группы» (6, 360; Приложение, с. 148). Возникновение избытка (*зауда*) становится возможным в результате разделения труда и кооперации усилий людей. Труд, производящий избыток, – это «избыточный труд» (*аамаль зауда*) в отличие от «основного труда» (*аамаль*

*аслийя*), который дает только необходимое (дарури) (см. 6, 361). Избыточный труд имеет своим назначением роскошь, т. е. то, что, по мнению Ибн-Хальдуна, является одним из проявлений цивилизации. «Если город стал цивилизованным, и увеличился в нем труд людей, и удовлетворил необходимые потребности и превысил их, то этот избыток используется тогда на те средства к существованию, которые являются роскошью» (там же, 401).

В соответствии с изменением характера труда меняется и характер потребления. На этапе примитивности предметом потребления является только необходимое, только то, что поддерживает биологическое существование людей. Это прежде всего «питание, получаемое из пшеницы и тому подобного, т. е. бобов, лука, чеснока» (там же, 362–363). На этапе примитивности люди «неспособны получить большее» (там же, 120, 121. Приложение, с. 131). Порой им приходится довольствоваться даже меньшим. Так, арабы в состоянии примитивности часто ели «скорпионов и навозных жуков. Они славились тем, что ели *альхаз* – приготовленную на огне предварительно размельченную и смешанную с кровью шерсть верблюда», – пишет Ибн-Хальдун (6, 204).

На этапе цивилизации предметом потребления в дополнение к необходимому становится «приносящее пользу» (*хаджи*) и «лишенное необходимости» (*камали*) (см. там же, 120. Приложение, с. 134). Это – красивая одежда, утонченная кухня, роскошные жилища и т. д. Заметим, однако, что лишнее необходимости не рассматривается Ибн-Хальдуном как полностью излишнее или даже вредное. Автор «Пролегомен» вовсе не был обскурантом, призывающим к отказу от завоеваний цивилизации. Мы переводим термины *дарури*, *хаджи*, *камали* как соответственно «необходимое», «приносящее пользу», «лишенное необходимости», исходя из того, что данная триада явно позаимствована Ибн-Хальдуном у Платона (ср. «Государство», 558d-559d).

Между примитивностью и цивилизацией нет резкой грани. Так, некоторые ремесла появляются уже в состоянии примитивности. Но примитивность нуждается только в простых ремеслах, в таких, которые используются для добывания необходимых средств к существованию: это ремесла плотника, кузнеца, портного, ткача, мясника. Данные ремесла имеются в примитивной культуре, но они в ней несовершенны и не стремятся к совершенствованию (6, 401). Эти «простые» ремесла и способствуют в значительной степени получению «избыточного» продукта в ходе кооперации и разделения труда.

Зависимость между способами добывания средств к существованию и формами потребления – зависимость не однозначная. Не только первые определяют вторые, но и вторые влияют на прогресс первых. Так, роскошь, будучи следствием появления «избытка», сама начинает влиять на рост искусности ремесел и даже на возникновение новых. Если культура «стала полной» и требует совершенства производства, то в первую очередь повышается искусность в ремеслах. «Ремесла становятся совершенными, и к ним прибавляются другие, к чему призывают привычки и условия роскоши: ремесла мясника, дубильщика кож, ремесленника, изготавливающего бусы, ювелира и тому подобное... маляра и золотильщика, ремесленника, изготавливающего свечи, и дробильщика камней, учителя пения, танцев, игры на тамбурине, как и книжников, которые занимаются перепиской книг, их переплетением и ремонтом» (там же). Если же культура «вышла за предел», могут возникнуть «избыточные», или «преступающие предел», ремесла. Так, «жители Египта обучают бессловесных птиц и ослов вести себя, как человек... учат этих животных пению, танцам, хождению по канату, натянутому высоко в воздухе, поднятию тяжестей – других животных и камней» (там же).

Необходимо указать еще на один важный момент: избыток средств к существованию приводит также к появлению науки, занятий «умственными делами», как выражается Ибн-Хальдун. Так, ремесло книжников возникает, «поскольку этого требует городская роскошь, проявляющаяся в занятии умственными делами» (там же). Естественно, науки и искусства не могут возникнуть на этапе примитивности, когда люди заняты исключительно добыванием пищи.

Итак, мы видим, что примитивность и цивилизация – это два этапа развития человеческого общества. Они отличаются способами добывания и потребления средств к существованию. Своеобразной границей между ними служит появление избытка средств к существованию, который в определенных условиях с необходимостью возникает в обществе. В то же время эти этапы могут сосуществовать в рамках одного региона как состояния различных человеческих групп. Поэтому переход некоторых групп от примитивности к цивилизации может осуществляться в результате захвата избытка, возникшего в других группах. Характерный пример – завоевание арабами (которых Ибн-Хальдун считает типичными представителями *бидава*) цивилизованных стран и народов Двуречья, Средиземноморья и др.

## ОТ ОТНОСИТЕЛЬНОГО РАВЕНСТВА К АБСОЛЮТНОМУ НЕРАВЕНСТВУ

Переход общества от примитивности к цивилизации – это одновременно и переход от отношений равенства и первобытной (примитивной) демократии к отношениям господства и неравенства, подавления и подчинения.

Здесь нам предстоит разобраться в значении новой пары категорий «асабийя» и «мульк». Если примитивность и цивилизация характеризуют человеческое общество преимущественно в экономическом аспекте (формы производства и потребления средств к существованию), то «асабийя» и «мульк» – это категории одновременно политические (в плане характеристики общественных отношений) и политико-экономические (в плане характеристики форм распределения результатов основного и избыточного труда).

Что такое «асабийя»? По вопросу интерпретации этой, одной из основных в концепции Ибн-Хальдуна категории также имеются разногласия между исследователями. С. М. Бациева в своей работе об Ибн-Хальдуна проанализировала мнения буржуазных ученых по данному вопросу. Их общей чертой является объективно-идеалистическое толкование *асабийи* как некоего «духа» племени, независимого от самого племени. «Асабийя» переводится как «сословный дух», «солидарность», «общественная солидарность» и даже «национализм», как некая «жизненная сила» племени, толкающая его членов на «государственно-образовательные действия» (см. 9, 185. 53, 23–25). Характерно также стремление исследователей к исключительно однозначной интерпретации этого понятия.

По нашему мнению, в концепции Ибн-Хальдуна понятие «асабийя» имеет два значения. Это связано прежде всего с тем, что этимология данного слова восходит к двум арабским словам – «исаба» («группа») и «асаб» («повязка», «связка»). В «Пролегоменах» это понятие и обозначает, во-первых, «группу», «группировку» людей и включает в свой объем «племя» (*кабия*), «род» (*ашира*) и т. п. Ибн-Хальдун пишет, например, что несколько сравнительно малых *асабий* (т. е. группировок) объединяются в большую *асабийю* (см. 6, 139). Во-вторых, *асабийя* у Ибн-Хальдуна – это еще и связь, определенные отношения, которые «привязывают» членов группировки (*асабийи*) друг к другу так, что они образуют как бы единый организм.

Как и почему устанавливается эта связь между людьми? Она возникает на основе кровнородственных отношений внутри рода или племени: «Кровнородственная связь естественна среди людей, за редким исключением. Из этой связи проистекает симпатия к близким родственникам и стремление уберечь их, чтобы не постигла их какая-нибудь несправедливость или беда» (там же, 128. Приложение, с. 135). Однако не следует думать, будто, по Ибн-Хальдуну, родство – это извечная связь людей, некий «голос крови», объединяющий их в одно племя или род, наоборот: не родство является причиной объединения людей в группу (род, племя), а объединение людей, вызванное необходимостью удовлетворения насущных материальных потребностей, приводит к осознанию родства. «Ведь значение объединения проистекает из общения и совместной обороны, длительного совместного занятия чем-либо, совместного воспитания, вскармливания и всех условий жизни и смерти. И если вследствие всего этого произошло объединение, то появляется

чувство принадлежности и взаимная поддержка» (6, 184). Объединение может принимать различные формы: *хильф* (союз нескольких родов или племен), *истина* (натурализация, т. е. прием в род или племя отдельных представителей иного племени или рода), *рикк* (рабство, или, точнее, покровительство, которое распространяется на отдельных инородцев), *вилая* или *вила* (покровительство, распространяемое на целый род или племя) и т. п. Само же родство (*насаб*), как выражается Ибн-Хальдун, есть «нечто иллюзорное» (см. там же, 128–129. Приложение, с. 137). Поэтому покровительство и смешивание одних людей с другими в *рикке* и *хильфе* имеет то же значение, что и родство. «...То же самое ты увидишь и в *истина*. Между натурализованным и тем, кто его натурализовал, существует особая связь, имеющая то же значение, что и родство. Родства здесь нет, но есть его плоды» (6, 184). Такое родство является основой существа группировки. Один из разделов «Пролегомен» так и называется – «О том, что группировка складывается на основе родственной связи или чего-то подобного».

Таким образом, на этапе примитивности складываются единые группировки. Сила их единства зависит от степени «совместности» жизни. Естественно, что кровные родственники в условиях примитивности ведут совместную жизнь. Поэтому наиболее сильно единство среди «братьев – сыновей одного отца», оно ослабевает у «более или менее близких сыновей дяди по отцу», в «доме» (*бейт*), или большесемейной группе, в роде (*ашира*) и племени (*кабия*) и т. д. (см. там же, 131).

Отношения в примитивной группировке – это отношения примитивного, первобытного демократизма и равенства. Характерно, что Ибн-Хальдун полностью игнорирует отношения распределения на данном этапе. Они становятся предметом подробного рассмотрения, когда он переходит к анализу цивилизации. В примитивной группировке вопрос о распределении вообще не стоит, так как все ее члены потребляют лишь прожиточный минимум, т. е. «необходимое». Управление, «предводительство» (*рияса*), как выражается Ибн-Хальдун, в такой группировке осуществляется старейшинами (*шейхами*) и «выдающимися людьми» на основе «того почтения и уважения, которое все испытывают к ним». Охрана стоянок, оборона группировки возложены на нее саму, вернее на ее сильных и молодых членов (см. там же, 127–128).

Отношения относительного равенства распространяются и на «покровительствуемых», «рабов», «союзников», т. е. на всех, входящих в родо-племенную группировку. Они составляют органичную часть группировки, хотя в некоторых отношениях неравны с основными ее членами. Так, «примкнувший к племени» (*мульсак*) не может стать вождем племени, ибо «предводительство» передается, как правило, по наследству внутри *нисаб* – одной из основных фракций *асабийи* (см. там же, 131; 132, 17, 154–165).

В сознании кочевника – члена примитивной группировки отношения *рикк*, *хильф* и *истина* воспринимались, по-видимому, как отношения между братьями: братья равны, но один из них является старшим и покровительствует младшим. Что такого рода «покровительство» было в действительности различными формами эксплуатации, показано в главе «Эпоха Ибн-Хальдуна». Но общественное сознание того времени, (и сам Ибн-Хальдун) воспринимало такое положение как относительное равенство: равенство – ибо эти отношения становились однопорядковыми с отношениями кровного родства, а относительное – ибо это «приобретенное родство» означало различие прав и обязанностей членов группировки.

Именно потому, что отношения между людьми на этапе примитивности представляют собой относительное равенство, они могут превратиться в отношения неравенства. Автор «Пролегомен» видит сложную диалектическую связь между единством примитивной группировки (*асабийи*) и необходимостью управления ею. В управлении, или «предводительстве» (*рияса*), содержится зародыш неравенства, так как осуществление задач управления требует принуждения. Но подчинение принуждению и соответственно появление явного неравенства возможны только в том случае, если примитивная группировка составляет некое единство, если еще сильны «иллюзорные» связи родства, которые мешают членам группы выступить против одного из своих членов, который превращает отношения

предводительства в отношении господства.

Происходящий в примитивной группировке процесс мы можем образно представить как изменение своего рода «ракурса» отношений. «Горизонтальные» отношения предводительства-следования постепенно превращаются в «вертикальные» отношения господства – подчинения при сохранении в течение какого-то времени прежней структуры отношений родства внутри группировки. «Если предводитель *асабийи* достиг определенной степени, – пишет Ибн-Хальдун, – он начинает стремиться к чему-то большему. Если он достиг степени предводительства и следования за ним других и изыскал путь к верховенству и принуждению, то он уже не оставляет этого, так как это именно то, к чему он стремится. Осуществить же это он может только благодаря тем отношениям, которые связывают эту *асабию*, отчего люди следуют за ним» (6, 139).

В примитивной группировке воцаряются новые отношения. Их Ибн-Хальдун выражает категорией «мульк». Наиболее часто встречающийся перевод этой категории – «царская власть». Но по нашему мнению, вопрос сложнее. Мало того, что слово «царь» принадлежит к индоевропейской культурно-языковой традиции (ср. «кесарь»), дело еще в том, что словари современного арабского языка (например, арабско-русский словарь Х. К. Баранова) дают два значения слова «мульк», рассматривая их как омонимы, т. е. совпадающие по звуковой оболочке, но отличающиеся по значению: во-первых, «власть» и, во-вторых, «собственность». Можно предположить, что здесь мы имеем дело с результатом семантической дивергенции когда-то одного, слитного значения слова, обозначавшего одновременно как «власть», так и «собственность», или «владычество», т. е. «властвование» и «владение»<sup>5</sup>.

Ибн-Хальдун употребляет понятие «мульк» именно в слитном, недифференцированном значении – как «власть-собственность» или «власть-владение», ибо для него их единство является самоочевидным. Так, в одном месте «Прологомен» *мульк* характеризуется как «благородная и приятная доля, охватывающая все земные блага, удовлетворение телесных страстей и духовные наслаждения». «Из-за него, – продолжает Ибн-Хальдун, – чаще всего происходит взаимное соперничество, и редко кто уступит его добровольно. Происходит борьба, ведущая к войне, битве и преобладанию» (там же, 154. Приложение, с. 138). В ином месте своего трактата Ибн-Хальдун пишет: «*Мульк* принадлежит тому, кто покоряет подданных, собирает деньги в казну, направляет посольства, охраняет пограничные области. И нет над ним никакой принуждающей длани» (6, 188). Таким образом, *мульк* в представлении Ибн-Хальдуна – это, во-первых, то, чем владеют, располагают, пользуются, т. е. материальные блага, во-вторых, само владение этими материальными благами и, в-третьих, власть, которая гарантирует владение. *Мульк* возникает с переходом группировки от примитивности к цивилизации. Цивилизация не существует без *мулька*, и наоборот (см. там же, 122; 172; 342–344). Причиной перехода в прошлом примитивной группировки к цивилизации и *мульку* является, как мы видели, избыток материальных благ. Этот избыток, будучи дополнительным по отношению к необходимому, может стать объектом владения (собственности).

При появлении избыточных материальных благ встает проблема, которой не было на этапе примитивности, а именно проблема их распределения между членами племенной группировки. В этот момент и происходит превращение «горизонтальной» структуры отношений примитивного демократизма (*асабийя*) в «вертикальную» иерархию *мулька*, владычества, или «власти-владения». Здесь-то и реализуется тот шанс, которым обладает та часть примитивной группировки, в которой «пребывает предводительство», а также сам предводитель. Он начинает «подавлять группировку и в одиночку присваивать себе

---

<sup>5</sup> Характерно, что и в русском языке есть это семантическое родство – в форме общего корня «вла». Читатель с детства помнит слова старухи из «Сказки о рыбаке и рыбке» А. С. Пушкина: «Хочу быть владычицей морскою». Желание вздорной старухи – это одновременно стремление и владеть морем, и властвовать над ним или над его обитателями.

богатства» (там же, 168), опираясь при этом первоначально на силу своих ближайших родственников. Когда же предводитель становится «владыкой», он «отделяется от своего рода и естественных сподвижников», ибо «их при укреплении власти владыки поражает болезнь... зависти» (там же, 295). Да и у самого владыки «ревность по отношению к ним превращается в страх за то, чем он владеет, и он начинает их убивать, унижать и лишать благополучия» (там же).

Постепенно выстраивается *мульковая* иерархия, т. е. отношения власти и владения, господства и подчинения. Формально она копирует примитивную структуру. Бывший предводитель, ставший владыкой, оказывается на вершине иерархии. Далее идут его родственники. За ними, вернее, «под ними» выстраиваются в определенном порядке родственные, союзные племена, примкнувшие к племени, и его рабы и т. д. Группировка разделяется на «слои», или «классы» (*табакат*), «которые наверху заканчиваются владыками, над которыми нет никакой высшей длани, а внизу – теми, от кого ни пользы, ни вреда сынам рода человеческого» (там же, 390). Принадлежность к тому или иному классу определяет размер имущества, которым владеет каждый член группировки.

Возникшее неравенство как бы проецируется вовне в форме стремления такой качественно новой группировки к осуществлению господства над другими группировками. «Если благодаря отношениям *асабийи* осуществлялось господство над людьми, входящими в нее, то она по своей природе устремляется к господству над людьми другой, дальней, *асабийи*. Если они равны по силе... то становятся противниками и смертельными врагами, и каждая из них захватывает то, чем владеет другая, и покоряет ее людей, как это и происходит с различными племенами и народами мира» (там же, 139–140). В ходе и в результате захватнических войн происходит тот же процесс образования вертикальной иерархии (или завершение ее образования, если этот процесс уже начался раньше) и захваченные материальные блага распределяются в группировке-захватчице по приведенной выше схеме.

## ГОСУДАРСТВО: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ОТЧУЖДЕНИЕ

Понятие «государство» (*давля*) у Ибн-Хальдуна в значительной степени синонимично «мульку». Все то, что говорилось о «власти-владении», целиком приложимо и к государству – к причинам его возникновения и развития, характеру связи с *асабийей* и т. п. Государство возникает там и тогда, где и когда возникает *мульк*, или власть одних людей над другими, отличная от предводительства, а также собственность на «земные блага», которая необходимо связана с властью. Но вместе с тем государство отличается от *мулька*: оно – своего рода «субстрат», некая основа, функцией которой и является *мульк* как особого рода отношения между людьми. Часто со словом «государство» Ибн-Хальдун согласует глагол в третьем лице множественного числа, говоря о государстве «они». Иными словами, государство для Ибн-Хальдуна – это определенная группа людей, располагающая *мульком* («властью-владением»).

Государство, как представляет Ибн-Хальдун, отталкиваясь от современной ему реальности, является династическим, т. е. власть в нем передается по наследству внутри представителей рода или «дома», выделившегося тогда, когда то или иное сообщество было связано отношениями примитивного равенства. Такое государство одновременно является более или менее этнически чуждым по отношению к подданным: классы не только обладают неодинаковой степенью участия во власти и разным объемом имущества, но и выражают разную степень этнического родства между владыкой и подданными. Но поскольку владыка принадлежит к определенному роду, все подданные оказываются инородцами. Если же вспомним, что часто одни племена захватывали другие, то станет ясно, что государство, рассматриваемое Ибн-Хальдуном, – это ксенократия, т. е. владычество этнически чуждого элемента. Таким образом, для Ибн-Хальдуна государство – это династическая ксенократия.

Уже в самом династическом характере государства заложена сильная аристократическая и абсолютистская тенденция. Будучи отделенным от значительной части

подданных барьером этнической чуждости, государство постепенно отделяется и от той силы, которая способствовала его возникновению, т. е. от группировки родственных родов и племен. Суть этого процесса Ибн-Хальдун выражает в афоризме: «Держава – не тем, кто ее создавал, а слава – не тем, кто ее добывал» (6, 184. Приложение, с. 142).

Рассмотрим более подробно процесс отчуждения государства, как его описывает Ибн-Хальдун. Первоначально государство представляет собой трансформировавшуюся примитивную группировку. «Знай, – пишет Ибн-Хальдун, – что дело государя осуществляется его людьми, его группировкой, его соратниками. С ними он одолевает выступающих против его государства, из них он выбирает, кого облечь властью в своих владениях, в управлении государством, в сборе причитающихся ему денег, ибо они – его помощники в преобладании над другими, сообщники и соучастники во всех его делах. Это – пока длится первый фазис государства» (6, 183. Приложение, с. 141). Часто Ибн-Хальдун называет государство на первом этапе его формирования «примитивным». В таком государстве еще продолжают царить отношения примитивного демократизма. «Если государство в начале своего существования является примитивным, то и государь характеризуется непосредственностью, простотой и терпимостью» (6, 291).

Однако в дальнейшем отношения между государем и членами его группировки ухудшаются. У предводителя «проявляется нрав высокомерия и заносчивости, присущий животной природе человека. И тогда он гнушается их соучастия, заставляет их следовать за собой и полновластно распоряжается ими. Возникает стремление к самообоожествлению, что в природе людей, плюс требуемое политикой единовластие, чтобы все не развалилось из-за расхождений между многими властвующими» (там же, 166; Приложение, с. 140). Это ухудшение отношений связано самым непосредственным образом с *мульком*, как было показано в предыдущем разделе.

При переходе в «государственное» состояние вчерашние соратники, составлявшие группировку, становятся врагами. Ибн-Хальдун подчеркивает необходимый и объективный характер данного процесса: «Это может произойти с первым из владык государства, а может – только со вторым или третьим, что зависит от степени сопротивления группировок и их силы, но это происходит в государствах с необходимостью» (6, 167). В результате этого процесса члены группировки, родственной владыке, «уменьшаются числом и исчезают и исчезает группировка государя – та большая группировка, в которой он объединил различные группы, и они следовали за ним. Ее связь распадается, а узда расслабляется» (там же, 295). Это – необратимый процесс, который как бы расходится кругами, охватывая все новые и новые группы, составляющие родо-племенной союз.

Но поскольку государство является «господством и осуществлением власти посредством принуждения» (там же, 139), государь нуждается в силе, на которую он мог бы опереться как в осуществлении «государственных дел», так и в подавлении членов своей группировки. Стремление к сохранению и укреплению *мулька*, т. е. «власти-владения», приводит к тому, что государь создает новую группу, основанную не на родстве, а на иных принципах (как мы увидим ниже, на материальных привилегиях). «Он заменяет ее (старую группировку. – *А. И.*) приспешниками – теми чужаками, которых он облагодетельствовал. И из них он создает новую *асабийю*, но это – уже не та, подобная узде связь, ибо она не основана на родстве» (там же, 295).

Эта новая, «искусственная» группировка начинает пользоваться всеми теми привилегиями, которыми пользовалась старая: «Государь выделяет их и назначает им большие почести, отдает им предпочтение [...] поручает им самые высокие посты – везирство, командование войсками, сбор податей... пользуется их помощью в борьбе против них», т. е. своих бывших родичей и соратников, членов старой родо-племенной группировки (там же, 183). Государство все более отчуждается, отрывается от той основы, на которой возникло. Философ много раз повторяет эту мысль в самых разных контекстах (см. там же, 155; 156; 166; 183–185 и др.).

У Ибн-Хальдуна мы находим образ, позволяющий глубже понять его учение об

отчуждении государства. Это *хиджаб*, с которым связаны функции *хаджиба*, пост которого Ибн-Хальдун занимал в свое время в Бужи.

Первоначальное значение слова «*хиджаб*» – «занавесь», закрывающая вход в бедуинскую палатку. В дальнейшем оно стало обозначать «вход» к халифу, или султану. В функции *хаджиба* входило предварительное рассмотрение важности дела и разрешение на вход к правителю.

Итак, если первоначально государь является доступным, то в дальнейшем он отделяется от подданных *хиджабом*. «Если укрепилась его мощь и он стал отделяться от людей для бесед со своими приближенными о собственных делах, то тогда увеличивается его свита и он стремится к отделению от простого люда, насколько это возможно. Он устанавливает порядок испрашивания разрешения для тех приближенных, в которых он не уверен, и вообще для людей своего государства. Он назначает *хаджиба* и ставит его у входа для выполнения этой функции» (там же, 291).

Ибн-Хальдун рассматривает конкретный пример возникновения *хиджаба* в исламском халифате: «...первое, с чего начали халифы в государстве, – это с вопроса двери и ее закрытия перед массой из-за страха быть убитыми выступающими против власти и другими людьми [...] Они назначили человека, занимающегося этим, и назвали его *хаджибом*. Так, Абд-аль-Малик, назначая *хаджиба*, сказал ему: „Я назначил тебя для закрывания моей двери от всех, кроме троих: муэдзина, ибо он призывает к богу, гонца, ибо то, с чем он пришел, – дело, а также повара“» (там же, 238). Одним *хиджабом* государь не ограничивается, появляется второй, третий и т. д., они представляют своего рода «фильтры»: первый отделяет простолюдинов, второй – приближенных и т. д. (см. там же, 291). Но отчуждение государства от своей основы – это подписание государством смертного приговора самому себе, или акт самоубийства.

Для уяснения этого положения вернемся к *асабийи*. Государство может возникнуть только в случае наличия крепкой примитивной группировки. Поэтому Ибн-Хальдун называет *асабийю* «обязательной основой» государства (см. там же, 294). Затем с возникновением ксенократического государства в его зачаточной, или «примитивной», форме такая группировка необходима также для подавления иноплеменных подданных. «Причина этого в том, – указывает Ибн-Хальдун, – что в начале существования государств люди с трудом подчиняются им, если только нет большой силы» (там же, 154). Этой «большой силой» и является мощь *асабийи*. Рост владений государства также зависит от наличия такой группировки и ее размеров. «Те, кто подготовил и создал государство, должны быть распределены в определенных количествах по владениям и пограничным областям, которые стали принадлежать им и которые они захватили, для защиты их от врага и осуществления в них государственных задач: сбора податей, подавления и т. д. Если все группы распределены по пограничным областям и владениям, то последние должны исчерпаться, и тогда владения достигают того предела, который является границей государства. [...] Если же государство возьмется увеличить то, чем оно располагает, то эта область останется без охраны и станет объектом для посягательств врага и соседа, а губительность этого скажется на государстве» (там же, 161). Таким образом, в прошлом примитивная группировка нужна государству минимум по трем причинам – для захвата, подавления и обороны. Но выше мы показали, что государство может существовать только в том случае, если эта старая группировка будет уничтожена, следовательно, уничтожение *асабийи* государством означает самоуничтожение последнего. Поэтому «порча *асабийи*» – это, как выражается Ибн-Хальдун, «сигнал кризиса государства и симптом хронической болезни» (там же, 183).

Государство начинает «лечить» эту «болезнь» путем создания новой принуждающей силы, т. е. группировки, состоящей из представителей этнических групп, чуждых как местному поработанному населению, так и старой группировке государя. По логике, размеры новой группировки должны быть очень большими: она должна превышать старую, чтобы, во-первых, перенять ее функции и, во-вторых, подавлять ее. Конечно, невозможно



сразу мобилизовать такое большое количество людей откуда-то со стороны. Часть новой государственной группировки могут составить примирившиеся со своим подчиненным и зависимым положением члены старой, но необратимый процесс распада старых и создания новых связей уже произошел, и даже в случае вхождения части старой группировки в новую государство не может преодолеть кризиса. «Если один из них (членов примитивной группировки. – *А. И.*) отделился от всех, нанес удар по их родственным отношениям [...] они возлюбляют унижение и порабощение. А после на этом воспитывается второе поколение, они рассчитывают на то жалованье, которое получают как плату от султана за охрану и помощь, и им даже в ум не приходит ничего другого. Но незначительны те, которые за денежное вознаграждение согласятся умереть. Это становится немощью государства и сламывает его. Его постигают различные слабости и разрушение из-за разрушения *асабиши*, исчезающей с исчезновением неустрашимости ее членов» (там же, 168).

Но дело даже не в этом – как сказали бы мы, социально-психологическом – аспекте проблемы. Перманентный кризис государства, который приводит его в конечном счете к гибели, связан с экономикой.

## ГОСУДАРСТВО И ЭКОНОМИКА

Взгляды Ибн-Хальдуна по экономическим вопросам чрезвычайно интересны. Выше уже рассматривались некоторые из них. Здесь мы остановимся на учении Ибн-Хальдуна о связи экономики с государством.

Источником всех материальных благ является для Ибн-Хальдуна труд. «Приобретение (*касб*), из которого люди извлекают пользу, – пишет автор „Пролегомен“, – это стоимость человеческих трудов. Если бы суждено было кому-то вообще не трудиться, то он не приобрел бы абсолютно ничего. От количества труда человека, его места среди других трудов и потребности людей в нем зависит стоимость этого труда» (6, 390). Таким образом, труд человека дает «приобретение». Его размеры, или «стоимость труда», как выражается Ибн-Хальдун, зависят от количества самого труда, от спроса на него, от степени его сложности. С. М. Бациева указывает, что Ибн-Хальдун «был первым известным в настоящее время экономистом, разгадавшим тайну стоимости, – он первый увидел в труде субстанцию стоимости» (9, 174). Но труд не является некой «вещественной» субстанцией, которая буквально «вкладывается» в изделия, что приносит тому, кто этим трудом занимается, «приобретение». Такое истолкование «стоимости труда» расходилось бы с известной Ибн-Хальдуну реальностью, когда самыми богатыми были не те, кто трудился больше всех. В поисках объяснения современной ему действительности Ибн-Хальдун концентрирует свое внимание на ценообразовании. В ходе своих рассуждений он начинает иначе интерпретировать приведенное выше положение о стоимости человеческого труда. Труд принимается как необходимое, но не достаточное и не единственное условие «приобретения».

Способы добывания средств к существованию подразделяются философом на два вида – «естественные и неестественные». К первым относятся охота, собирательство, земледелие, ремесла и торговля. Ко вторым – контрибуция и фиск, что Ибн-Хальдун называет также словом «имара», т. е. эмирство, или те материальные блага, которые дает положение эмира, султана, правителя (см. 6, 382–383. Приложение, с. 155).

Ибн-Хальдун подробно рассматривает влияние современного ему государства на простое товарное производство. Экономика, как и государство, обладает, по его мнению, своей собственной природой, своими собственными имманентными закономерностями. Столкновение этих двух «природ» приводит к нарушению, а в дальнейшем и к разрушению экономической жизни. Так, цены товаров зависят от производственных расходов, от расходов на транспортировку, от рыночных колебаний, спроса и предложения. Наконец – и именно это нас здесь интересует – на цены товаров влияют подати и налоги. Здесь начинается основная линия политико-экономических рассуждений Ибн-Хальдуна.

Государство может существовать только благодаря денежным поступлениям в казну. «Налоги и поборы образуют материю государства» (6, 374). Но зачем нужны государству деньги? Прежде всего деньги дают возможность вчерашним кочевникам, ставшим государями, вести роскошную жизнь, пользоваться «земными благами». Но это не все. Вспомним еще раз примитивную группировку и ее уничтожение с возникновением государства. Она заменяется наемным войском и наемными «чиновниками», которым необходимо выплачивать жалованье. Жалованье может поступить только из экономической, т. е. производственной, сферы в форме налогов и поборов.

Такое положение вещей неизбежно вынуждает государство вмешиваться в экономику. Формы этого вмешательства различны, но все они имеют целью увеличить поступления в казну. Первая форма – это увеличение налогообложения путем введения новых видов налогов, «измышление государем новых видов сборов» (там же, 280). Вторая форма – это прямое вмешательство государства в «естественную» конъюнктуру рынка, во внутреннюю и внешнюю торговлю.

Ибн-Хальдун выражает эту мысль следующим образом: «Эмиры и господствующие над странами, которые отрываются от государственных дел для занятия торговлей и земледелием, занимаются приобретением продукции у земледельцев и товаров у их хозяев, прибывающих в эту местность, и навязывают им ту цену, какую захотят, а затем продают их в свое время подданным своего государства по цене, какую назначат» (там же, 282–283). Таким образом, вмешательство государства в торговлю – это «господство над имуществом людей путем приобретения того, чем они обладают, по самым низким ценам и затем навязывания им товаров по самым высоким ценам насильно и по принуждению» (там же, 289). Еще одна форма вмешательства государства в экономическую жизнь – это прямая экспроприация имущества зажиточных людей (см. там же, 368).

Различные формы вмешательства приводят в конце концов только к негативным для государства последствиям. Так, налоги становятся «чрезмерными», и «тогда рынки приходят в упадок... что сказывается на государстве» (там же, 281). Происходит это потому, что налоги приносят подданным «стеснение и тягость, исчезновение доходов, а это убивает их надежды, связанные с торговлей». В результате прекращаются поступления в казну, ибо подавляющая часть налогоплательщиков – земледельцы и купцы (см. там же, 282). Опасность изъятия собственности заставляет богатых людей создавать своего рода «государство в государстве» – набирать наемную охрану своих владений. Но поскольку с силой государства ничто не может сравниться, богатые люди предпочитают убежать за пределы государства, увозя свои богатства (см. там же, 284).

Все это приводит к разрушению экономики, что означает конец государства, ибо оно – «форма» общества, которая не может существовать без «материи», т. е. материальной, производительной, преобразующей деятельности людей. «Общество, его существование и оживленность его рынков – все это связано с трудами людей, с их деятельностью и активностью, имеющей целью осуществление интересов и достижение приобретения. И если люди отвратятся от добывания средств к существованию и забросят приобретение, то на рынках заселенных областей наступит застой, нарушится их жизнь и люди рассеются по сторонам света, ища пропитания в других землях. Уменьшится число живущих в стране, ее дома опустеют, и разрушатся крупные города. А с их разрушением разрушится государство и власть, ибо государство – форма общества, с необходимостью приходящая в упадок, если пришла в упадок его материя» (там же, 287).

Итак, государство гибнет, оно совершает самоубийство, ибо уничтожает ту основу, на которой только и может существовать, т. е. экономическую жизнь. Ибн-Хальдун подчеркивает объективный характер этого процесса. Причины разрушения государства естественны, поэтому разрушение государства происходит «подобно тому, как происходят естественные вещи [...] как происходит разрушение тела вследствие неизлечимых хронических болезней». «А что естественно, то неизбежно» (там же, 294).

Государство гибнет. Но гибнет не государство вообще. Гибнет конкретное

ксенократическое династическое государство. Формы его гибели или разрушения могут быть различны. Возможно распадение государства на более мелкие, захват данного государства другим, более сильным, или же примитивными группировками. В любом случае, считает Ибн-Хальдун, каждое государство обречено на гибель, подобно тому как обречен на смерть человек.

Образно излагая свои представления о государстве, Ибн-Хальдун сравнивает процесс его развития с человеческой жизнью. Он пишет: «Знай, что естественный возраст людей, по утверждениям врачей и астрологов, составляет сто двадцать лет [...] Возраст каждого поколения отличается в зависимости от условий – может быть больше, а может – меньше [...] Возрасты государств, хотя они и различаются в зависимости от условий, в большинстве случаев не превышают сумму возрастов трех поколений. Одно поколение – это возраст одного человека среднего возраста, т. е. сорок лет; это – время, когда заканчивается его рост и развитие» (там же, 170). Иными словами, возраст государства в среднем – сто двадцать лет, это время жизни трех поколений государственных людей, т. е. правящей династии. Для первого поколения характерны простота нравов, относительное равенство. Это поколение еще не порвало окончательно с традициями состояния примитивности. Второе поколение, живущее уже в состоянии цивилизации, в роскоши и изнеженности, является трусливым, неспособным защитить себя от врагов, нуждающимся поэтому в наемной охране и армии. При жизни этого поколения примитивный демократизм сменяется отношениями неравенства, взаимной враждебности и т. п. Третье поколение окончательно деградирует во всех отношениях. При его жизни и происходит разрушение государства (см. там же, 171-172).

## ГОСУДАРСТВО: УМЕРЩВЛЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В «Пролегоменах» Ибн-Хальдуна неоднократно встречается утверждение: «Цивилизация – это конец человеческого общества (*умран*)» (6, 372).

Почему же вдруг цивилизация знаменует собой конец человеческого общества? Однозначный и краткий ответ заключается в том, что цивилизация и государство связаны самым непосредственным образом. Во-первых, они представляют собой функцию от *заида*, избыточного продукта: где есть избыток материальных благ (по отношению к «необходимому»), там возникает цивилизация; вместе с тем государство – это результат появления *мулька*, а он в свою очередь имеет своей основой все тот же избыток. Во-вторых, государство и цивилизация совпадают по своему объему в том смысле, что «земными благами», которые являются *мульком* и которые вместе с тем составляют проявление цивилизации, имеют возможность пользоваться только «люди государства», т. е. те люди, между которыми происходит распределение изъятого *заида*. Иными словами, цивилизация как «состояние общества» характеризует все общество, но преимуществами этого состояния не могут пользоваться все его члены, ибо у одних *заид* извлекается в форме поборов, налогов, прямой экспроприации и т. п., другие же этот *заид* потребляют: «Государство собирает деньги подданных и расходует их на своих людей и приспешников... Эти деньги приходят от подданных, а уходят на государственных людей и далее – на тех жителей столицы, которые связаны с ними» (там же, 369).

Предвестником гибели государства и цивилизации является роскошь. Влияние роскоши на государство и общество противоречиво, неоднозначно. В начальный период существования государства роскошь «увеличивает силу государства. [...] Причина этого в том, что если у племени появился *мульк* и роскошь, то увеличивается деторождение и растет всеохватность государства, увеличивается асабийя, умножаются также „клиенты“, т. е. „покровительствуемые“. Их поколения воспитываются в благополучии и роскоши, их число и сила прибавляются к уже существующим числу и силе» (там же, 174).

Но в дальнейшем роскошь начинает играть всевозрастающую отрицательную роль. «Цивилизованные люди» (являющиеся одновременно «государственными людьми»)

становятся слабыми (вспомним, что они нуждаются в наемниках для своей защиты). «Нравы, связанные с цивилизацией и роскошью, – это сама испорченность, ибо человек является человеком, если способен извлекать пользу и уклоняться от вреда, обладая при этом прямою нраву. А человек цивилизации не способен сам удовлетворять свои потребности либо из-за бессилия, проистекающего от изнеженности, либо из-за высокомерия, связанного с излишним благополучием и роскошью» (там же, 374). Стремление «государственных людей» к роскошной жизни (наряду с расходами на наемную армию, которая является частью государства) приводит к росту дороговизны и в конечном счете к разрушению экономики, ибо в «это время в государствах вводятся все новые подати в связи с умножением расходов» (там же, 372).

Общество начинает морально деградировать. Выше было показано, что мораль (нрав) определяется у Ибн-Хальдуна географическими (атмосферными, или климатическими) условиями. Она определяется также и социальной средой, воспитывающей человека. Нормы поведения становятся в результате этого воспитания «привычками», которые соответствуют уровню развития государства и оказывают решающее влияние на мораль подданных. «Знай, что государство проходит различные фазисы и все новые состояния, и в каждом фазисе люди, связанные с ним, приобретают нрав, проистекающий из состояния этого фазиса и отличный от нрава в другом фазисе», – пишет Ибн-Хальдун (там же, 175). В последних фазисах развития государства (и цивилизации) для нравственности характерны порочность, обман, враждебность, хитрость – и все это «с целью получить средства существования любым способом». «Ты видишь их неутомимыми во лжи, рискованной игре, мошенничестве, обмане, воровстве, нарушении гарантий, ростовщичестве, в торговых сделках. Затем ты находишь, что они становятся все более изощренными и наглыми в мошенничестве в его различных видах вплоть до потери всякой благопристойности. И все это – даже среди родственников» (там же, 372–373).

Таким образом, цивилизация и роскошь предвещают конец человеческого общества. Для иллюстрации своей мысли Ибн-Хальдун находит следующий образ: «Если в городе стали сажать во множестве горький померанец, то это предвещает его гибель. Многие простолюдины даже опасаются посадить горький померанец во дворах. Это связано не с особым свойством померанца, ибо горький померанец и кипарис не имеют ни вкуса, ни пользы, но означает, несмотря на то, что сады и орошение связаны с цивилизацией, конец цивилизации, ибо их сажают в садах только из-за их форм и после того, как достигается изощренность в роскоши. Это – фазис, в котором есть опасения, что наступит гибель города и его разрушение, как мы сказали. То же самое говорится и по поводу олеандра» (там же, 373).

Средоточием всех зол, основной причиной упадка общества является государство – это главная идея «Пролегомен». В конечном счете к разрушению общества приводят различные формы насилия, осуществляемые государством. «Не считай, – пишет Ибн-Хальдун, – что несправедливость заключается только в изъятии имущества или собственности (*мульк*) из рук собственника без всякой причины и компенсации. Это общеизвестно. Несправедливость – это более общее понятие. Всякий, кто присвоил собственность кого-либо, или силой отнял плоды его труда, или потребовал незаконно от него что-либо, или навязал ему нечто, о чем не говорится в законе, тот нанес этому человеку несправедливость. Так, неправедные сборщики налогов – притеснители, и покушающиеся на имущество других – притеснители, и грабящие человека – притеснители, и запрещающие людям осуществлять их права – притеснители, и вообще все умножающие собственность – притеснители. Все эти беды восходят к государству, разрушающему общество, которое является его материей» (там же, 288).

Отрицательное отношение Ибн-Хальдуна к современному ему государству выражено им настолько очевидно, что только недоразумением можно объяснить уверенность отдельных авторов в том, что арабский мыслитель «преувеличивал значение феодального государства и положительную роль его монарха или правителя» (34, 133). Государство у него

– слепая сила, которая вызывается к жизни объективными (материальными) причинами и по объективным же причинам гибнет, убивая то общество, на котором паразитирует.

## **ПОЛИТИКО-СОЦИАЛЬНЫЙ ЦИКЛ – ЗАКОНОМЕРНОСТЬ ДОКОЛОНИАЛЬНОГО ВОСТОКА?**

Попробуем теперь резюмировать взгляды Ибн-Хальдуна на общество и государство, «переводя» их на язык, привычный для нас. Такого рода «перевод» должен быть максимально осторожным, чтобы не произошла невольная модернизация взглядов философа, «подгонка» их под современные.

В последние годы ученые-гуманитарии различных специальностей (историки-востоковеды, экономисты, философы) активно обсуждают проблемы истории народов Востока в рамках дискуссии об общественно-экономических формациях, об их общих закономерностях и специфике. В ходе этой дискуссии были достигнуты определенные результаты, обогатившие наши представления о характере развития народов Азии и Африки в период до колониальных захватов (и частично Латинской Америки в доколумбову эпоху) и углубившие понимание проблем, связанных с учением об общественно-экономических формациях. Вместе с тем нельзя считать эту дискуссию законченной. В нее, по нашему мнению, необходимо включить рассмотрение взглядов мыслителей тех эпох. Разумеется, это можно сделать только в том случае, если такие взгляды по своему научному уровню являются достойными рассмотрения и «подключения» к дискуссии.

Является ли Ибн-Хальдун «компетентным» мыслителем, может ли он «принять участие» в современной дискуссии о социально-политическом характере его эпохи? Иными словами, является ли его концепция научной? Ответ на последний вопрос очень труден, ибо он вводит нас в порочный круг. Научность социологической концепции определяется степенью ее соответствия характеру рассматриваемой в ней эпохи или эпох. Но пока в современной науке продолжается дискуссия о характере эпохи Ибн-Хальдуна, трудно говорить о наличии или отсутствии такого рода соответствия. Далее, саму суть концепции того или иного мыслителя можно понять исходя из ее обусловленности социально-экономическими условиями эпохи. Но здесь мы возвращаемся опять к проблеме определения характера эпохи. Мы исключаем как метафизический и антиисторический такой способ установления научности концепции прошлого, который сводится к установлению «соответствия» между ее содержанием и положениями современной научной социологической теории. Однако примечательно то, что к социологической концепции Ибн-Хальдуна обращается все больше историков, считая ее «плодотворной», как выразился английский марксист Э. Хобсбаум, для анализа развития восточных обществ (см. 33, 320).

Несомненно, что Ибн-Хальдун анализирует процесс разложения первобытнообщинных отношений и формирования отношений качественно иного типа – классовых. В ходе и результате этого процесса складывается государство, отрицающее первобытную демократию.

Данный процесс обусловлен материальными причинами. Так считает Ибн-Хальдун, и это необходимо подчеркнуть еще раз. Конечной причиной является возникновение избыточного продукта, но он сам обусловлен развитием производительных сил, в частности разделением труда, кооперацией усилий в рамках общины, появлением новых орудий и инструментов, возникновением ремесел.

Ибн-Хальдун рассматривает два основных типа первобытных общин – оседлые земледельческие и кочевые скотоводческие (неосновным типом являются оседлые скотоводы, к которым Ибн-Хальдун, кстати говоря, относил и славян). Переход к цивилизации и начальным формам классового расслоения происходит в этих двух типах первобытных общин по-разному. Первый путь можно назвать «органичным», ибо он обусловлен внутренними факторами. По этому пути шли оседлые земледельцы. Именно в их

общинах возникал избыточный продукт. В земледельческих общинах появляются и ремесла, которые в свою очередь приводят к росту избытка и разнообразию его овеществленных форм, к появлению торговли и т. п.

Кочевые скотоводы шли по пути захвата избытка у оседлых земледельцев, в результате чего кочевники превращались в оседлых цивилизованных жителей. Таким образом, Ибн-Хальдун рассматривает примитивность и цивилизацию, с одной стороны, как сменяющие один другой этапы, с другой стороны, как сосуществующие в одном регионе состояния различных групп, или сообществ, между которыми возникает конфликт по поводу обладания материальными благами. Активной, нападающей стороной являются кочевники. Они очень мобильны, привычны к превратностям климата, стойко переносят лишения, находятся в постоянной борьбе с другими кочевниками и поэтому смелы и решительны; они обладают только самым необходимым и поэтому среди них нет неравенства, они составляют монолит, гомогенную группировку. Представители цивилизации, живущие в городах, изнежены и трусливы, ибо их защищают от непогоды их дома, а от врагов – стены крепостей и наемная армия, самое главное – у них нет единства, они разобщены вследствие имущественного неравенства. Порой кочевники представляются некоторыми современными исследователями как темная разрушительная сила, которая подобно саранче все уничтожает на своем пути, разрушая цивилизацию: сжигает города, засыпает ирригационные каналы и т. п. Например, кризис общества в Ифрикии в XI в. описывается следующим образом: «Сложные ирригационные системы были заброшены, уничтожены и никогда больше не восстанавливались. Бедуины рубили деревья, вытаптывали поля, опустошали селения. В течение нескольких десятилетий страна была превращена в огромное пастбище. От бывшего процветания не осталось и следа» (32, 57). Однако кочевники разрушали цивилизацию неумышленно, да и то уже после того, как становились цивилизованными людьми. Цивилизация разрушала, уничтожала самое себя. Здесь мы имеем дело с очень сложным, сугубо диалектическим, внутренне противоречивым процессом.

По мнению Ибн-Хальдуна, захват кочевниками цивилизованных областей приводит к возникновению государства. Насколько можно судить, для него всякое государство является ксенократическим, ибо его конституирует определенная *асабийя*, т. е. относительно самостоятельная родо-племенная группа. Это положение распространяется не только на отношения между арабами и берберами на севере Африки, но и на отношения внутри арабов и внутри берберов, ибо ни те, ни другие не являлись однородной этнической общностью – для этого не было ни объективных социально-экономических, ни субъективных условий: разбросанные по северу Африки кочевые племена осознавали себя не арабами, а хилялитами, рияхитами и т. п., не берберами (кстати сказать, это название дано им римлянами – «варвары»), а туарегами, санхаджа, ауреба и т. п. Это не исключало, разумеется, объективного единства этих общностей в языковом, религиозном и других отношениях и не препятствовало осознанию ими своего единства в определенных условиях, например в случае внешней угрозы.

Первоначально подобного рода государство является «примитивным» в том смысле, что представляет собой господство примитивной этнической группы, которая еще не разделилась на классы, ибо к тому нет причин (отсутствует избыток), над иной этнической группой, находящейся в состоянии цивилизации. Однако захват цивилизованных областей приводит в последующем к разложению тех отношений, которые связывали асабийю-захватчицу. Распадаются родо-племенные связи, и на смену им приходят новые (подчеркнем: новые для данной асабийи-захватчицы) отношения – отношения классовые. Данный процесс имеет аналоги в западноевропейской истории. О роли завоеваний, захватов писал Ф. Энгельс, указывая, что «у германских победителей Римской империи государство возникает как непосредственный результат завоевания обширных чужих территорий, для господства над которыми родовой строй не дает никаких средств» (2, 21, 169). Установление государства означало в этом случае отрицание родового, т. е. бесклассового общества у германцев и их переход (или, что точнее, завершение ранее начавшегося в недрах родового

общества перехода) к обществу классовому.

Однако ксенократическое государство наследует некоторые моменты относительного равенства-неравенства, которые более или менее четко выражены в асабийе-захватчице: наличие племенной аристократии, сосуществование племен «покровителей» и племен «покровительствуемых» и т. п. Новое государство наследует некоторые структуры покоренной цивилизованной общности – административные, фискальные и т. п.

*Асабийя* становится «субъектом» государственной власти, распространяемой на иную этническую группировку как «объект». Отношения внутри самой *асабийи* начинают строиться в зависимости от места того или иного рода или племени в новой иерархии власти. Поэтому «класс» для Ибн-Хальдуна – категория прежде всего политическая, а затем уже экономическая: место в новой иерархии власти определяет размер доли избыточного продукта, изымаемого у покоренных. Внутри *асабийи* начинается борьба, имеющая сугубо экономические причины. В этой борьбе побеждает глава унаследованной новым государством иерархии власти – определенная часть родо-племенной группировки. Государство еще раз отчуждается от своей социальной основы и становится не только ксенократическим, но и аристократическим (династическим).

Прибавочный продукт начинает распределяться внутри государства как группы. Часть его идет на предметы роскоши, часть – на содержание государственного аппарата. Необходимость содержать оплачиваемый аппарат приводит к вмешательству государства в экономику; оно начинает извлекать не только избыточный продукт, но и часть необходимого. Это приводит к разрушению локальной цивилизации и гибели самого государства. Цивилизация (вернее, то, что от нее осталось) и государство (как территория) становятся добычей какой-то другой *асабийи* или «примитивного» государства.

Перед нами описание перманентной стагнации какого-то региона, где соседствуют примитивность и цивилизация. Но причины этой стагнации, отсутствия развития не только и не столько в примитивности отдельных этнических групп, сколько в характере государства, чуждого обществу вдвойне, во-первых, потому, что оно ксенократическое, во-вторых, династическое (аристократическое). Государство гибнет само и уничтожает локальную цивилизацию, ибо становится лишь механизмом изъятия и непроизводительного расходования избыточного продукта.

Все государства подобного рода – а иных Ибн-Хальдун не знал – проходят один и тот же цикл, навязывая его и локальной цивилизации. По форме этот цикл – политический, по содержанию – социально-экономический. Его результатом является в конечном счете социально-экономическая стагнация в форме движения общества по «кругу».

В настоящее время между исследователями идет дискуссия по вопросу: был или не был Ибн-Хальдун циклистом, т. е. сторонником такой концепции общественного развития, согласно которой различные сосуществующие в пространстве и сменяющиеся во времени общественные образования постоянно и периодически проходят аналогичные замкнутые циклы зарождения, подъема, упадка и гибели. Часть исследователей склоняется к признанию этого (см., напр., 15, 8. 34, 131), другая считает, что Ибн-Хальдун циклистом не был (см., напр., 9, 196). Мы считаем, что он не был циклистом в духе тех метафизиков-историсоффов, у которых «возникновение, расцвет, гибель совершенно общие, совершенно смутные представления, в которые, правда, можно вложить все, но с помощью которых ничего нельзя понять» (1, 28). Подобного рода циклизм был присущ Чистым братьям. В своих «Трактатах» они пишут: «Знай, что у каждого государства есть время, с которого оно начинается, цель, к которой оно подымается, и граница, у которой оно кончается. И если оно достигло конечной цели, то быстро приходит в упадок и людей постигают несчастья и неудачи» (48, I, 180). «Знай, что государство и владычество переходят во всякий век, во всякое время и во всякий период от народа к народу, от „дома“ – к другому, из одной местности в другую» (там же, 181). Мировоззренческой основой циклизма Чистых братьев была их спекулятивная диалектика. «Мы можем увидеть, – писали они, – что государство злых людей пришло к концу, ибо ныне проявилась их сила и умножились деяния их в мире. Но ведь после крайнего

роста наступает упадок и уменьшение» (там же), т. е. полное развитие означает переход в новое качество, которое представляет собой возвращение к старому. Вот и все, что говорят Чистые братья о циклическом характере изменения государства.

Можно с некоторой степенью уверенности предполагать, что, выдвигая идею циклического развития общества, Ибн-Хальдун находился под влиянием Чистых братьев. Но он пошел значительно дальше. Наш социолог дал развернутую концепцию политико-социального цикла, осью которого является взаимовлияние политики и экономики, причем, в конечном счете, решающий характер имеет экономика. Вот почему нельзя согласиться с утверждением о том, что в источниках древности и средневековья «теоретического анализа экономики и ее воздействия на надстройку мы никогда не обнаружим» (19, 59). Ибн-Хальдун, несомненно, дал такой теоретический анализ. И этот анализ является научным, ибо приближается к правильному пониманию происходивших в ту эпоху социально-политических изменений.

Остановимся на идее Ибн-Хальдуна о возрасте династического государства. Чаще всего на это место в «Пролегоменах» обращают внимание те исследователи, которые хотят показать «метафизичность» или «циклизм» Ибн-Хальдуна. И действительно, с первого взгляда эта идея мало чем отличается от идей Чистых братьев. Однако примечателен следующий момент. Идея Ибн-Хальдуна верифицируется в приложении к средневековым восточным династическим государствам. Некоторые из них «прожили» количество лет, соизмеримое с цифрой 120<sup>б</sup>.

Значит, Ибн-Хальдун схватил в своей концепции нечто существенное, что позволило ему обосновать своего рода динамико-статистическую закономерность: вероятность гибели восточного династического государства приближается к единице при достижении династией времени правления (суммарного «возраста»), равного ста двадцати годам. Таким образом, идеи Ибн-Хальдуна о циклическом характере развития государств и обществ в его эпоху – это социологическая, научная концепция, которая освещает некоторые действительные аспекты относительной стагнации средневекового восточного (афро-азиатского) общества.

Какой социально-политический строй описывает Ибн-Хальдун? «Азиатский способ производства», «феодализм», «кабальный способ производства», «данничество», «феодальный синтез»? (Мы перечислили некоторые точки зрения в дискуссии о характере общественно-экономической формации доколониального Востока). Не стоит сейчас жестко

---

<sup>б</sup> Эти династии следующие (в скобках указывается количество лет правления): омейяды в Сирии (90), аббасиды в Каире (257), испанские омейяды (276), иасриды в Гранаде (263), идрисиды в Марокко (138), рустакиды в Западном Алжире (132), аглабиды в Ифрикии, Алжире, Сицилии (110), аириды в Ифрикии и Восточном Алжире (177), хаммадиды там же (138), альморавиды в Северной Африке и Испании (92), альмохады там же (140), мариниды в Марокко (233), ваттасиды там же (120), тулуниды в Египте и Сирии (38), ихшидиды там же (35), фатимиды в Северной Африке (120), фатимиды в Египте и Сирии (41), мосульская ветвь хамданидов (100), алеппская ветвь хамданидов в Сирии (60), мазйадиды в Хилле и Центральном Ираке (90), марваниды (101), укайлиды в Ираке и Сирии (107), мирдасиды в Алеппо и Северной Сирии (57), айюбиды в Египте (84), айюбиды в Дамаске (75), айюбиды в Алеппо (78), мамлюки-бахриты в Египте и Сирии (140), мамлюки-бурджиты там же (135), сулайхиды в Йемене (90), расулиды там же (226), сельджукиды в Ираке и Иране (157), артукиды (307), заигиды в Сирии (96), ильдегизиды в Азербайджане (69), салгуриды в Фарсе (123), исмаилиты в Иране (166), исмаилиты в Сирии (173), гагатаиды в Мавераннахре, Семиречье (144), ильханы в Иране (97), шайбаниды в Мавераннахре (98), музаффарины в Иране (85), джалаириды там же (99), тимуриды там же (137), газневиды (220) и гуриды (216) в Афганистане и Индии. Данные взяты из исследования К. Э. Босворта «Мусульманские династии» (12). В список включены не все династии, даваемые в книге. Так, не включены, например, иракские аббасиды (510 лет), ибо в X–XIII в. действительная власть в Ираке принадлежала тюркской придворной гвардии, а аббасидские халифы были правителями только номинально; хафеиды в Тунисе и Восточном Алжире (347 лет), ибо в этом случае многочисленны периоды междуцарствия, разрывы непрерывности правления династии; карматы в связи с изменением формы правления династии с монархической на «демократическую»; удельные правители Арабской Испании (от 10 до 76 лет), ибо сложно выяснить степень их политической и династической самостоятельности, и т. п. Но выбранные сорок пять – это большинство приводимых в справочнике К. Э. Босворта династий.



«привязывать» его к какой-то из современных точек зрения<sup>7</sup>. Необходимо дальнейшее, более углубленное исследование взглядов этого средневекового мыслителя, сочетаемое с исследованием его эпохи.

Возникает также вопрос о классовом представительстве автора «Пролегомен». Столь четкая, полная «антигосударственного» пафоса социологическая концепция не могла быть только «игрой ума», пускай гениальной, она отражала действительные противоречия общества, современного Ибн-Хальдуну. Некоторые исследователи считают, что автор «Пролегомен» был идейным представителем класса феодалов (см. 60, 11; 24; 25). Пожалуй, это не соответствует действительности, хотя Ив Лякост, например, и пытается «напрямую» связать тот факт, что Ибн-Хальдун имел феоды (в Гранаде – пожалованный султаном Мухаммадом, в Египте – пожалованный султаном Баркуком) с его классовым представительством. Феоды были формой содержания профессионального политика, дипломата, ученого. К тому же классовое идейное представительство и классовая принадлежность – не одно и то же.

Другие авторы считают, что Ибн-Хальдун, «являясь сторонником свободы торговли и экономической активности... отражал взгляды новых, нефеодалных социальных сил, выраставших в рамках тогдашнего арабского феодального общества» (35, 202). С. М. Бациева пишет, что «благодаря развитию товарных отношений в системе международного средиземноморского рынка и росту экономического и политического значения приморских городов в Северной Африке XIV в. сложилась социальная группа – патрициат, тесно связанная с международной торговлей и товарным хозяйством. Ее политические требования вступили в резкое противоречие с интересами военно-племенной феодальной знати» (9, 39). Выразителем интересов патрициата и был Ибн-Хальдун.

Нужно согласиться с мнением, что автор «Пролегомен» является представителем антифеодалных общественных сил, памятуя при этом о некоторой специфике североафриканского феодализма. Однако, поскольку до сих пор остается дискуссионной проблема классовой структуры позднефеодального общества в этом регионе, можно сказать с уверенностью одно: Ибн-Хальдун, несомненно, выражал тенденцию прогрессивного развития современного ему общества – ту тенденцию, которая являлась отрицанием существовавших в его время социально-политических отношений.

## **Судьбы идейного наследия Ибн-Хальдуна (вместо заключения)**



настоящее время творчество Ибн-Хальдуна является предметом бурных идейно-теоретических споров. Большое количество проблем, вытекающих из его творчества, рассматривалось в ходе предыдущего изложения. Со спорами по теоретическим вопросам непосредственно связаны идейные, идеологические дискуссии, характер которых определяется не столько самим творчеством Ибн-Хальдуна, сколько классово-социальной

---

<sup>7</sup> Крайне неправомерно превращать Ибн-Хальдуна в «арабскую альтернативу» «европейскому» марксизму, как это делают некоторые авторы. Так, например, известный египетский экономист Самир Амин, основываясь на взглядах Ибн-Хальдуна, выдвигает «неомарксистскую» концепцию данничества, которая, по его мнению, может адекватно объяснить доколониальное развитие Востока. Данничество в интерпретации Самира Амина «одновременно характеризует отношения господства (правящий класс – государство и управляемые крестьяне) и отношения эксплуатации (изымание прибавочного продукта в форме дани)». При этом данничество «является наиболее общей формой докапиталистического классового общества, а рабство представляет собой исключительное и маргинальное явление; феодализм же – это периферическая форма данничества» (52, 118-119).

принадлежностью участников этих дискуссий, современными социально-политическими условиями в арабских странах, где споры о наследии Ибн-Хальдуна приобрели особую остроту.

В оценке творчества Ибн-Хальдуна как арабскими, так и неарабскими исследователями и идеологами, можно выделить очень четкую модернизаторскую тенденцию. Она выражается в том, что Ибн-Хальдун провозглашается мыслителем, предвосхитившим социологические, социально-политические, историософские, философские концепции значительно более поздних (как правило, европейских) мыслителей: Бокля (см. 63), Вико (см. 34, 131, 40, 159, 42, 19, 47, 229, 49, 61), Геккеля (см. 40, 164), Гегеля (см. 42, 19), Гельвеция (см. 9, 182), Дарвина (см. 40, 164), Конта (см. 40, 159, 49, 61), Кетле (см. 49, 61), Макиавелли (см. 37, 110, 40, 159, 58, 88), А. Смита (см. 40, 159), Спенсера (см. 63). Этот реестр можно продолжать.

Укажем основные причины этой тенденции. Она началась уже с первых европейских исследований творчества Ибн-Хальдуна, которые стали появляться в XIX в. Их авторы искренне восхищались гениальностью арабского мыслителя и стремились донести это восхищение до европейского читателя. Делали они это самым экономным способом, проводя аналогию между неизвестным и уже известным: между взглядами Ибн-Хальдуна и тех или иных европейских мыслителей, социологов.

Более сложны причины модернизации взглядов Ибн-Хальдуна современными арабскими теоретиками и идеологами. Здесь не может идти речь о сравнении «неизвестного» с «известным», ибо Вико, например, несомненно менее известен арабскому читателю, чем сам Ибн-Хальдун. Эти причины имеют своим источником тот внутренне противоречивый процесс «культурной деколонизации», который происходит в настоящее время в арабских странах. Европейские завоеватели, выступая с расистских и европоцентристских позиций, стремились доказать превосходство европейской цивилизации «белого человека» и «неполноценность» арабов (а также африканцев, азиатов). Своеобразной реакцией на это явился «азиатизм» в его различных вариантах («арабоцентризм», «исламоцентризм» и т. п.). Одной крайности была противопоставлена другая: европоцентризму – «культурный национализм» как проявление буржуазного (и частично мелкобуржуазного) национализма в арабских странах. Это хорошо видно из следующего высказывания: «Социологию основал Ибн-Хальдун, – пишет один египетский автор, – и она оставалась без изменений в течение более пяти веков. Европейские ученые бродили вокруг нее, будучи не в состоянии дать что-либо подобное. Их исследования были несовершенными, а взгляды отрывочными. И никакой заслуги в основании социологии нет ни у Вико, как это утверждают итальянцы, ни у Кетле, как на то претендуют бельгийцы, ни у Огюста Конта, как заявляют французы. Социология имеет своим основателем арабского исламского мыслителя Ибн-Хальдуна» (49, 61).

Причины неправомерной модернизации взглядов Ибн-Хальдуна в некоторой степени коренятся также в специфике становления современной философской и социологической терминологии в арабском языке. Дело в том, что арабский язык в большей степени, чем, например, европейские, «невосприимчив» к заимствованию терминов из других языков. Здесь сказываются особенности его звукового строя, его внутренние фонетические закономерности. Поэтому заимствование новых научных и философских понятий и соответственно терминов, их обозначающих, происходит не путем ассимиляции иностранного слова, как это в подавляющем большинстве случаев происходило и происходит, например, в русском языке («социальный», «класс», «революция» и т. п.), а путем либо «калькирования», т. е. перевода термина на арабский язык, часто описательного и громоздкого, либо нахождения эквивалента термина в старой арабской научной и философской литературе.

В этом случае старые арабские термины как бы получают «вторую жизнь». Можно привести много таких терминов, но мы ограничимся только некоторыми, связанными с творчеством Ибн-Хальдуна: это «табака», или «класс», «кима», или «стоимость», «умран»,

или «культура» и т. п. В старой звуковой оболочке начинают выступать совершенно новые или сравнительно новые понятия. И когда араб, привыкший к современному словоупотреблению, читает произведения Ибн-Хальдуна, он невольно переносит новое содержание на старые слова, «вкладывает» в них современный смысл. (То же самое происходит порой и с исследователем или переводчиком-неарабом, который пользуется словарем современного арабского языка, дающим не устаревшие, бывшие актуальными, например, для XIV в., а новые значения старых слов.) Здесь и таится опасность модернизации взглядов средневековых философов. Поэтому, читая о *табака*, кое-кто может посчитать (и считает) Ибн-Хальдуна социологом, открывшим классы; видя слово *кима*, провозглашает автора «Пролегомен» автором теории стоимости в современном значении этого слова и т. п.

Особой темой является модернизация взглядов Ибн-Хальдуна путем превращения его в «исторического материалиста» или «марксиста до Маркса» (см. 42, 19, 44, 39, 53, 27, 54, 29–30, 55, 57, 131). Определенную роль здесь играют моменты, указанные выше. Кроме того, реакционные идеологи в арабских странах обращаются к Ибн-Хальдуну, чтобы противопоставить его Марксу, марксизму, историческому материализму. Правда, делают они это очень редко: им ненавистны слова «марксизм», «исторический материализм», пусть даже с эпитетом «арабский». Противоречивость и сложность ситуации в том, что к Ибн-Хальдуну обращаются, его модернизируют в духе марксизма по преимуществу, если не исключительно именно прогрессивные, революционные, демократические исследователи и идеологи в арабских странах.

Для них «марксизация» Ибн-Хальдуна является одним из приемов «арабизации» марксизма, восприятием «чужой», европейской прогрессивной мысли через «свою», арабскую прогрессивную мысль. Для арабских революционно-демократических идеологов эта задача представляется оправданной еще и потому, что реакционные силы в арабских странах борются против философии марксизма, научного социализма как против чуждых, «импортированных» идей. Пытаясь доказать, что марксизм не является «импортируемой идеологией», революционные демократы в арабских странах заявляют, что «важнейшие политические принципы, которые открыли и к которым призывали К. Маркс и Ф. Энгельс, – это те принципы, которые выдвинул ряд арабских мыслителей еще до рождения К. Маркса и Ф. Энгельса» (38, 27). Первым в ряду этих мыслителей стоит Ибн-Хальдун, за ним следует пророк Мухаммад, Джамаль-ад-Дии аль-Афгани и т. д. (см. там же).

«Арабизация» марксизма на основании творчества Ибн-Хальдуна осуществляется двумя способами. Во-первых, это поиски свидетельств воздействия учения Ибн-Хальдуна на К. Маркса и Ф. Энгельса. Так, утверждается, что «Макиавелли следовал Ибн-Хальдуну», а сам Макиавелли – важное звено той линии, которая привела к возникновению исторического материализма (37, 110). Нам пришлось слышать и такую гипотезу: Морган, автор книги «Древнее общество», имел возможность читать переводы отрывков из «Пролегомен».

Энгельс же в своей работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» дал критическое изложение идей Моргана и, следовательно, косвенно оказался под влиянием Ибн-Хальдуна. Автору этих строк трудно судить о степени самобытности идей Моргана, но анализ взглядов последнего показывает, что для них существовала этнографическая основа, независимая от истории арабов и вообще народов Востока, и идеи Ибн-Хальдуна были ему, по-видимому, неизвестны.

Второй способ значительно менее метафизичен. Те, кто ему следует, исходят из положения о том, что марксизм является единым интернациональным учением. Как таковой, он является ответом и на современные арабские проблемы, и арабские марксисты также вносят существенный вклад в решение насущных проблем своих стран. Но эти проблемы нельзя решить без обращения к истории, к тем идейным концепциям, которые так или иначе отражали перипетии социального развития и классовой борьбы в прошлом. Поэтому современный марксизм как мировая, интернациональная теория, отражающая проблемы арабских стран наряду с проблемами других регионов мира, может иметь и имеет среди

многих и арабские источники, в первую очередь творчество Ибн-Хальдуна, «в котором современный марксизм видит свое детство» (см. 44, 39).

Каково же действительное место Ибн-Хальдуна в истории мировой философской и социально-политической мысли? Для уяснения проблемы необходимо ответить на три вопроса. Во-первых, повлиял ли Ибн-Хальдун на своих современников, существовала ли «школа Ибн-Хальдуна», или «хальдунизм», как направление в арабской средневековой мысли? Во-вторых, оказал ли Ибн-Хальдун прямое влияние на европейскую мысль последующего периода? В-третьих, какова общая оценка его концепции?

Как практически на все вопросы, связанные с творчеством Ибн-Хальдуна, на первый из поставленных выше исследователи дают минимум два ответа. Одни заявляют, что Ибн-Хальдун последователей не имел (см. 39, 280). Другие – что эти последователи у него были (см. 45, 396–397). Но можно сказать и так: в арабской среде в период средневековья последователи у Ибн-Хальдуна были и в то же время их не было.

Все зависит от того, какой аспект многогранной деятельности Ибн-Хальдуна мы будем рассматривать. В каирский период жизни, как известно, Ибн-Хальдун занимался преимущественно преподавательской деятельностью. И, как у всякого преподавателя, у него были ученики. Современный египетский исследователь Абдаллах Инан приводит в своей книге фотокопию «диплома», или «лицензии» (*иджаза*), которую Ибн-Хальдун дал группе каирских студентов (см. 40). Но он дал эту *иджазу* как преподаватель маликитского права, и такого рода последователи (а эта *иджаза* была, наверное, не единственной) нас мало интересуют.

Ибн-Хальдун был также историком и социологом. В исследованиях можно встретить утверждения, что он «под видом официального курса маликитского права... излагал слушателям свои социологические и философские идеи, свое понимание исторических процессов» (9, 63). Пожалуй, такого рода категоричность неоправданна, ибо это утверждение никак не документируется. По нашему мнению, речь может идти только о том, что Ибн-Хальдун занимался разъяснением своих взглядов параллельно с преподаванием законовещения. По тогдашним неписаным законам он имел на это полное право, являясь автором большого исторического исследования. Подобного рода обучение «по книге» («би-ль-кираа», откуда происходят слова «бакалавр», «бакалорреат») заключалось в чтении, разборе, разъяснении, обсуждении отрывков из произведения, что способствовало усвоению слушателями его положений и фактов.

В каирский период образовалась группа учеников Ибн-Хальдуна-историка. Все современные исследователи сходятся на том, что наиболее выдающимся из них был известный в дальнейшем историк Таки-д-Дин аль-Макризи (1364–1442) (см. 9, 63; 41, 187. 45, 399). Он является автором ряда исторических произведений, посвященных преимущественно истории и географии Египта. Не входя в анализ его творчества, скажем только, что его исторические произведения являются своего рода адаптацией хальдуновского исторического метода к рассмотрению Египта. Аль-Макризи отличается стремлением раскрыть климатические, политические, экономические причины тех или иных событий, исключает божественное воздействие на изменение человеческого общества и т. д.

Но возникает другой вопрос: был ли аль-Макризи последователем Ибн-Хальдуна-социолога и философа? Один из современных арабских исследователей творчества Ибн-Хальдуна пишет: «Мы должны ответить на вопрос В. И. Ленина „Есть ли еще такие философы на Востоке?“, поставленный им в связи с Ибн-Хальдуном, твердым „да“, имея в виду аль-Макризи» (46, 37). Это заявление слишком категорично. Аль-Макризи не был философом, подобным Ибн-Хальдуну, ни по масштабу, ни по кругу своих интересов.

Пытаясь найти последователей философских и социологических взглядов Ибн-Хальдуна, некоторые исследователи указывают на Ибн-аль-Азрака аль-Гарнати (ум. ок. 1498 г.) (см. 41, 189). Но то, что известно о его книге «Слиток чистого золота, или То, как подобает вести себя владыкам», позволяет заключить, что она не представляла собой теоретического исследования, а являлась произведением довольно распространенного в тот

период жанра – поучений владыкам о наиболее эффективных способах правления.

Таким образом, имеющиеся в настоящее время данные заставляют сделать вывод, что в период арабского средневековья так и не сформировалась философская и социологическая школа Ибн-Хальдуна. Отчасти это объясняется тем, что концепция мыслителя была законченной, «готовой», она давала ответы на все вопросы, которые могла поставить тогдашняя эпоха. Это понимали его современники. Тот же аль-Макризи писал о «Пролегоменах»: «Это единственный труд такого рода, выполнение которого слишком трудно, чтобы можно было осуществить подобное. Поистине это сущность знания и науки, результат ясного ума. Он открывает истину в вещах, событиях и обстоятельствах, он объясняет природу государств и открывает природу всего сущего, излагая [все это] удивительно ясным стилем» (цит. по: 9, 63–64). Но главное в том, что XV век был началом экономического, политического и культурного упадка всей Северной Африки (включая Египет). Ибн-Хальдун остался одиноким титаном.

Оказало ли учение Ибн-Хальдуна влияние на европейскую мысль? Те исследователи, которые стремятся доказать это предположение, считают, что чуть ли не единственным европейским философом, который мог испытать и в свою очередь передать это влияние, был Н. Макиавелли. Мухаммад Абдаллах Инан в своей книге об Ибн-Хальдуна посвящает целый раздел сравнению его взглядов со взглядами Макиавелли (см. 40, 174 и сл.). Исследователь нашел общие идеи в «Князе» и «Пролегоменах». Вместе с тем он исключает возможность прямого воздействия Ибн-Хальдуна на Макиавелли, но считает, что могло иметь место косвенное влияние. Однако это предположение основывается в свою очередь на другом предположении, вернее, даже нескольких. Мухаммад Абдаллах Инан полагает, что в 1525 г.

в Риме могла произойти встреча между Макиавелли и Львом Африканским (Ибн-аль-Ваззаном) – арабом, попавшим в плен к христианам, перешедшим в христианство и ставшим в дальнейшем известным географом. Он же мог знать, считает Инан, если не труды Ибн-Хальдуна, то некоторые его идеи и сообщить их Макиавелли. Но ни одно из этих предположений не имеет под собой никакой документальной основы.

Поставленный выше вопрос можно переформулировать: является ли Ибн-Хальдун основателем социологии? И здесь также мы вынуждены ответить и да, и нет: да, ибо его взгляды на общество и государство, несомненно, можно считать самыми ранними социологическими взглядами; нет, ибо они не оказали никакого влияния на возникновение и становление социологии как науки в XIX в.

Можно, впрочем, сказать о непосредственном влиянии социологической концепции Ибн-Хальдуна по крайней мере на одного западноевропейского социолога – Л. Гумпловича (1838–1909). Л. Гумплович хорошо знал концепцию Ибн-Хальдуна, искренне восхищался ею и посвятил ей большую статью (см. 40, 165; 184). Обращает на себя внимание большое содержательное сходство трактовки Л. Гумпловичем расы (а эта трактовка, кстати сказать, сильно отличается от общепринятой) с *асабийей* у Ибн-Хальдуна, материальных благ и власти – с *мульком* и т. д. (см. 18, 79–82). На некоторые аспекты этого сходства уже указывали современные социологи (см., напр., 13, 36).

И наконец, последний вопрос – общая оценка творческого наследия Ибн-Хальдуна. Один из исследователей назвал взгляды философа реализмом (см. 62). При всей многозначности этого термина он достаточно точно отражает суть. Пафос концепции Ибн-Хальдуна – в стремлении объяснить реальность во всех ее аспектах: природном, социальном, политическом, культурном и т. д., объяснить ее из нее самой, исходя из ее внутренних взаимосвязей, постоянного движения и изменения, ее внутренней противоречивости и неоднозначности. В этой реальности Ибн-Хальдун выделил общество и государство как объекты естественнонаучного («физического») анализа. Результатом этого анализа явилась научная концепция общества и государства. Находя некоторые элементы сходства между концепцией Ибн-Хальдуна и более поздних европейских мыслителей, мы вместе с тем делаем вывод, далекий от модернизации его взглядов: эти элементы сходства – еще одно свидетельство истинности великой гуманистической идеи, которую всегда

отстаивали и отстаивают марксисты,— идеи о единстве человечества, об общих закономерностях его развития. Мыслители, разделенные веками, тысячами километров, языковыми барьерами, говорят в сущности на одном языке – на языке науки, прогресса и гуманизма. И именно поэтому Ибн-Хальдун, мыслитель, родившийся и живший на севере Африки, может быть поставлен в один ряд с Макиавелли, Вико, Монтескье.

## Приложение

### Пролегомены к «Книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников. обладавших властью великих размеров»

*Перевод А. А. Игнатенко. Приводимые отрывки публикуются на русском языке впервые, за исключением отмеченных «звездочкой», которые публиковались ранее в переводе С. М. Бациевой в книге «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока». М., 1961.*

Знай, что история, как она есть, до сих пор не была сообщением о человеческом сообществе, которое осваивает мир и [проходит] соответствующие природе этого освоения состояния, такие, как дикость, человечность, группировки и виды преобладания одних людей над другими, а также возникающие из всего этого владычество и государство и их размеры, труды и устремления людей – приобретение, экономика, наука, ремесла и все те состояния, которые возникают при этом освоении по его природе.

Однако ложь касалась сообщений не по их природе, у лжи – свои причины. Среди них – приверженность мнениям и толкам. Если бы человек был умерен в приятии сообщения, то он относился бы к нему как должно, т. е. выяснил бы и рассмотрел его, чтобы отделить то, что в нем правдиво, от того, что ложно. Но если овладела им приверженность мнению или школе, то он сразу приемлет те сообщения, которые согласуются с ними. И эта склонность и приверженность – пелена на очах его проницательности, мешающая ему разобраться, и он приемлет ложь и передает ее.

Среди причин наличия лжи в сообщениях – и вера в передающих. Выяснение этого связано с установлением праведности передающих.

Среди [причин лжи] – забвение намерений. Многие из передающих не знают цели того, что видели воочию или слышали, и передают сообщение, основываясь на своем мнении или предположении, впадая тем самым в ложь.

[...] Среди них – неспособность постичь соотношение между видимостью и действительностью из-за привходящих обмана и притворства, вследствие этого летописец передает то, что он видел, а это – притворство и само по себе неистинность.

Чаще всего среди них – стремление людей приблизиться к великим и знатным через восхваление, лесть, приукрашивание обстоятельств и частое упоминание. Поэтому сообщения переполнены всем этим и расходятся с действительностью. Ведь люди любят восхваление и стремятся к благам дольней жизни и к тому, что их дает,— к знатности или богатству, и они чаще всего не желают добродетелей и не соперничают друг с другом из-за них.

Среди причин, приводящих к лжи,— и это предшествует всему тому, о чем говорилось,— незнание состояний, присущих природе общества. Ведь всякое событие [...] неизбежно имеет собственную природу в самом себе и в связанных с ним обстоятельствах. И если слышащий знает природы событий и обстоятельств – как они существуют и что их обуславливает,— это помогает ему рассмотреть сообщение и отделить правду от лжи, а это самое главное в рассмотрении.

Часто слушающим предлагаются сообщения о невозможном, но они передают их и оставляют после себя. Как передал аль-Масуди об Александре Македонском, которому

тритоны не давали построить Александрию. И как взял он стеклянный ящик и опустился в нем на дно морское, чтобы изобразить этих дьявольских тритонов, которых он увидел, и сделал их каменные статуи, и установил их перед зданиями. И когда те тритоны вышли из воды, то убежали, увидав свои статуи. И была построена Александрия, о чем рассказывается в длинной повести, состоящей из небылиц...

Из сообщений о невозможном также и то, что передал аль-Масуди о статуе скворца в Риме. В известный день года к ней слетаются скворцы, несущие оливки, а из нее люди берут оливковое масло. Посмотри, насколько это далеко от естественного пути получения масла. Так же и аль-Баكري передал о строительстве города, названного «Имеющий врата», окружность в тридцать переходов, с десятью тысячами ворот... И передал также аль-Масуди о Медном граде: что построен он весь из меди в пустыне Сиджильмаса, что овладел им Муса Ибн-Нусейр во время похода на Магриб. [...] Это – повествование о невозможном, составленное из небылиц рассказчиков. Пустыню Сиджильмаса разведали путники и проводники и не нашли никакой вести об этом городе. И к тому же все те обстоятельства, о которых упоминали, невозможны, противны естественным вещам, принятым в строительстве и разбивке городов...

Но подобные сообщения многочисленны. Они проверяются знанием природы общества. Это самое лучшее и самое верное в рассмотрении сообщений и отделении истинных от ложных. И это предшествует рассмотрению праведности. Не нужно обращаться к рассмотрению праведности рассказчика для того, чтобы знать, что имеющееся сообщение – о событии возможном или невозможном. А если оно о невозможном, то нет пользы в рассмотрении праведности. Исследователи считали порочным то сообщение, содержание которого абсурдно, а истолкование неприемлемо для разума.

Праведность принималась во внимание и при определении правильности законоустановительных сообщений, а большинство их [посвящено] религиозным обязанностям, в соответствии с которыми божественный законоустановитель требует поступать, что и нужно делать, если есть мнение об истинности. А метод установления правильности мнения основан на вере в рассказчиков, в их праведность и точность [их сообщения]. Что же касается сообщений о действительно происходящем, то для установления их истинности и правильности необходимо принимать в соображение соответствие сообщения событию. Поэтому необходимо рассмотреть, [насколько] возможно событие, и это более важно, чем установление праведности, и будет предшествовать ему. Ведь польза установления извлекается только из него, а польза сообщения – из него и из внешнего по отношению к нему, так как между ними существует соответствие. Если это так, то есть канон отличия истины от заблуждения в сообщениях через установление возможности и невозможности [событий], а для этого мы рассмотрим человеческое общество, которое осваивает мир, и будем различать те состояния, которые принадлежат ему сущностно или по его природе, то, что акцидентально и не имеет значения, а также то, что может с ним произойти. И станет это для нас доказательным и несомненным образом законом в отличии истины от заблуждения и правды от лжи, и тогда коли мы услышим о каких-то состояниях человеческого общества, то будем знать, что принять, а что отвергнуть как фальшь. И это будет для нас правильным критерием, и благодаря ему историки будут следовать путем правды и правильности в том, что они передают. Такова цель первой книги нашего сочинения [...].

В этой книге шесть разделов. Первый – о человеческом освоении мира вообще, о его видах, об освоенной части Земли. Второй – о примитивности, где упоминаются дикие племена и народы. Третий – о государстве, халифате и владычестве, где упоминаются степени власти. Четвертый – о цивилизации, странах и столицах. Пятый – о ремеслах и экономике, о приобретении и его формах. Шестой – о науках, их постижении и обучении им. Я поставил примитивность вначале, так как она предшествует всему, как мы покажем ниже. Так же и владычество рассматривается прежде, чем страны и столицы. Что касается предшествования экономики, то это потому, что экономика необходима и естественна, а

обучение науке либо лишено необходимости, либо приносит пользу. Естественное же предшествует лишенному необходимости. Я рассматриваю ремесла совместно с приобретением, ибо они – одна из форм приобретения и относятся к освоению мира, как мы покажем ниже. И бог да поспешествует истине.

## **ПЕРВАЯ ПРОЛЕГОМЕНА К КНИГЕ ПЕРВОЙ – «ОБ ОСВОЕНИИ ЧЕЛОВЕКОМ МИРА. ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ» \***

Человеческое общество необходимо, и мудрецы выражают это словами: человек – политическое существо по природе, т. е. он нуждается в объединении или в том, что они называют «полисом». Это и есть значение слова «умран».

Объясняется это тем, что всевышний создал человека в такой форме, что тот может жить и существовать только благодаря пропитанию, и направил его к поискам этого пропитания, что естественно для человека, а способность к добыванию пропитания была вложена в него. Но способность одного человека недостаточна для удовлетворения его потребности в пропитании и не может дать ему полностью материю его жизни. Если бы мы взяли самое меньшее, что можно предположить, а именно такое количество пшеничного хлеба, которое необходимо для пропитания в течение одного дня, то увидели бы, что эта пища появляется после большого количества действий: перемолки зерна, замешивания теста, выпечки. А каждое из этих трех действий требует сосудов и инструментов, которые можно получить только от занимающихся различными ремеслами – кузнеца, плотника, гончара. Допустим даже, что человек ест необработанное зерно. Но и в этом случае для получения зерна он нуждается в других действиях – посеве, сборе урожая, молотье, посредством которой зерно вылушивается из колосьев. А каждое из этих действий требует различных инструментов и изделий, значительно более многочисленных. И невозможно, чтобы силами одиночки было сделано все это или часть.

Посему необходимо объединение сил многих сынов рода человеческого для того, чтобы получить пропитание каждому и всем. И так в результате сотрудничества получается достаток в удовлетворении нужд многократно большего количества людей.

Далее, каждый из них нуждается при защите самого себя в помощи себе подобных, ибо всевышний, наделяя природами всех животных и распределяя способности между ними, наградил бессловесных животных мощью большей, чем сила человека. Так, мощь коня больше, чем сила человека, а мощь осла, быка, льва и слона превышает его силу многократно. Поскольку агрессивность естественна у животных, он дал каждому из них орган, предназначенный для обороны от нападения других. Человеку же взамен всего этого он дал мышление и руку. Рука человека подготовлена к занятию ремеслами при помощи мышления. Ремесла дают ему инструменты, которые заменяют члены, предназначенные у животных для обороны: копыта заменяют острые рога, мечи – наносящие раны когти, щиты – толстую кожу и тому подобное, о чем говорит Гален в книге «О пользе человеческих органов».

Сила одного человека не может противостоять силе одного бессловесного животного, особенно хищного, и он не в состоянии в одиночку сопротивляться ему. Короче говоря, его сила недостаточна даже при использовании инструментов, предназначенных для этого. Потому в этом деле также необходимо сотрудничество с представителями рода [человеческого]. Без этого сотрудничества человек не добудет себе пропитания [...] и не получит защиты – из-за отсутствия оружия, – он станет добычей животных и постигнет его гибель и прекратится род человеческий. Если сотрудничество дает ему пищу для пропитания и оружие для защиты [...], то это означает, что сотрудничество необходимо роду человеческому, а без него существование людей не является полным. [...]

Таков смысл освоения человеком мира, и это мы сделали предметом нашей науки.

Если это объединение людей произошло, как было нами показано, и если осуществилось освоение ими мира, то необходимо некое сдерживающее начало,



отталкивающее одних от других. Это – из-за враждебности и несправедливости, свойственных животной природе людей. Оружие, отвращающее враждебность бессловесных животных, недостаточно для отвращения враждебности людей друг от друга, так как оно имеется у них у всех. Поэтому необходимо что-то иное, сдерживающее враждебность людей по отношению друг к другу. Это не может быть нечто находящееся вне людей, ибо все животные ограничены по сравнению с человеком. [...] Поэтому таким сдерживающим началом является один из людей. У него – верховенство и власть и принуждающая десница, чтобы никто не напал на другого. И в этом смысл слова «владыка». Из этого тебе стало ясно, что [стремление к такому объединению] у человека – природное свойство, без которого люди не могут обойтись.

У некоторых бессловесных животных, подобных пчелам и саранче, может существовать, как об этом упоминают мудрецы, [нечто подобное], что связано с подчинением и следованием за руководящей особью, отличающейся от других своим строением тел. Но это существует вне рода человеческого благодаря врожденности, а не вследствие наличия мысли и политики.

«Дал господь каждой вещи ее нрав и направил ее». Философы излишне настаивают на этом доводе, когда пытаются рационально обосновать [необходимость] пророческой миссии, утверждая, что люди не могут без нее обойтись. Они доводят это доказательство до конца и утверждают, что люди не могут существовать без сдерживающего начала – власти, затем говорят, что эта власть основывается на законе, установленном богом. Этот закон приносит один из людей, и он должен отличаться от других такими чертами водительства, которые вложил в него бог, чтобы люди доверились ему и принимали от него наказания и запреты, а все это – чтобы в них и над ними была власть, прочная и истинная. Но этот тезис мудрецов бездоказателен, как ты сейчас увидишь. Ведь люди в своей жизни могут обойтись без всего этого, имея только установления правителя, а тот их осуществляет либо сам, либо в опоре на группировку, в которой он черпает силу для принуждения людей и направления их по своему пути. Ведь имеющие Священное писание и следующие за пророками немногочисленны по сравнению с язычниками, у которых нет Священного писания, а они – самые многочисленные в мире. Однако при этом у них были государства и культура как результат их жизни. Они у них есть и сейчас в северных и южных климатах. А хаос, [который возникает] при полном отсутствии сдерживающего начала, противен жизни людей и невозможен. Поэтому тебе ясна ошибка философов, доказывающих необходимость пророческих миссий. [Это доказательство] основано вовсе не на разуме, а на вере в религиозное законоустановление, что является традиционным толком среди верующих. Бог да поспешествует нам и да ведет нас путем истины!

## **ГЛАВА ПЕРВАЯ РАЗДЕЛА ВТОРОГО – «О ТОМ, ЧТО ПРИМИТИВНОСТЬ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ ЕСТЕСТВЕННЫ» \***

Знай, что условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию. Люди объединяются для сотрудничества, чтобы их получить, и начинают с [получения] того, что необходимо и жизненно, а не с того, что приносит пользу или лишено необходимости. Одни занимаются обработкой земли – посадкой и посевом. Другие разводят животных – овец, коз, коров, пчел, шелковичных червей – ради того, что они дают, и для извлечения того, что они выделяют. Тех, кто занимается возделыванием земли и разводит скот, толкает к этому необходимость. Примитивный образ жизни дает тот простор, которого нет в городах, – нивы, пастбища, выгоны для скота и другое. А для тех, кто живет примитивной жизнью, это необходимо. Их объединение и взаимопомощь в освоении мира, в удовлетворении нужд, в добывании средств к существованию: еды, жилья и тепла – все это осуществляется в размерах, которые сохраняют жизнь и дают только то, что достаточно для существования без какого-либо избытка, ибо они неспособны получить большее.

Затем, если расширились возможности [людей], следующих этим путем в добывании средств к существованию, то у них появилось то, что превышает потребность, – богатство и благополучие. И это их толкнуло к покою и неге, и они стали сотрудничать в получении превышающего необходимость и стали искать большего – в пропитании, в изяществе одежды, в расширении домов и в основании городов и столиц, дающих цивилизованность.

Затем расширяются обстоятельства, дающие благополучие и негу, и появляется привычка к роскоши, достигающая высшего предела в утонченности при приготовлении пищи, стремлении улучшить кухню, выбрать великолепные одежды различных видов – из шелка, пурпура и тому подобного, возвысить дома и здания и украсить их облицовкой, завершить искусства, переводя их из потенции в актуальность...

Таковы цивилизованные люди, жители столиц и стран. Один из них в добывании средств к существованию обращается к ремеслам, другие – к торговле. Их приобретения выше и роскошнее, чем у людей в состоянии примитивности, ибо их средства избыточны по отношению к необходимому, и то, как они живут, соответствует их богатству. Таким образом, ясно, что поколения, живущие в состоянии примитивности и цивилизации, естественны и необходимы, как мы сказали.

## **ГЛАВА ВТОРАЯ РАЗДЕЛА ВТОРОГО – «О ТОМ, ЧТО ПОКОЛЕНИЕ АРАБОВ В МИРЕ ЕСТЕСТВЕННО»**

В предыдущей главе мы показали, что люди, живущие в состоянии примитивности, – это те, кто следуют естественными путями в добывании средств к существованию – обрабатывают землю, разводят скот. Они довольствуются необходимым в пище, одежде, жилье, условиях жизни и привычках и не в состоянии превысить это и получить нечто приносящее пользу или лишенное необходимости. Они поселяются в жилищах из шерсти или войлока, дерева или глины или же из нештукатуренного камня – лишь бы укрыться от солнца и ветра. Они могут также искать убежище в гротах или пещерах. Они едят мало пищи и порой вовсе без приготовления.

Те, кто добывает средства к жизни выращиванием злаков и возделыванием земли, предшествуют кочевникам. Они – оседлые жители деревень и гор. Это – берберы и персы. Те же, кто живет скотом – овцами, коровами, они большей частью кочуют в поисках пастбищ и поды для своих животных. Перемена мест подходит им больше. Они прозваны овчарами, ибо занимаются овцами и коровами и не уходят далеко в пустыню из-за отсутствия там хороших пастбищ. Таковы берберы, тюрки и их братья – туркмены и славяне.

Те, кто живет разведением верблюдов, кочуют больше и уходят в пустыню дальше, ибо пастбища на холмах, их растения и кусты не могут заменить нужные для жизни верблюда пастбища в пустыне, покрытые кустами, ее сладкие воды. Они передвигаются по ней в ненастье в разных направлениях с целью уйти от мучительного холода к жаркому воздуху, который также необходим для того, чтобы сбивать масло в ее песках. И верблюжонок труднее всего отлучается от верблюдицы, а также приручается, и он более всех [животных] нуждается в тепле. Эти люди были вынуждены искать удаленные пастбища. Возможно также, что еще больше удалили их от холмов поиски жаркого воздуха. И они ушли в глубь пустынь, чтобы не терпеть лишений. Поэтому они – самые дикие из людей и по отношению к цивилизованным людям занимают ступень дикого, необузданного и хищного животного. Таковы арабы и подобные им кочующие берберы, зената в Магрибе, курды, туркмены и тюрки в Машрике, но арабы уходят дальше других в поисках пастбищ, и их жизнь более примитивна, так как они занимаются выращиванием только одних верблюдов, а те, другие, – и овец, и коров, и верблюдов. Итак, тебе стало ясно, что поколение арабов – естественно и неизбежно в освоении земли.

## **ГЛАВА ТРЕТЬЯ РАЗДЕЛА ВТОРОГО – «О ТОМ, ЧТО ПРИМИТИВНОСТЬ ДРЕВНЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ПРЕДШЕСТВУЕТ ЕЙ. И О ТОМ, ЧТО КУЛЬТУРА**

## **НАЧИНАЕТСЯ НА НЕОСВОЕННОМ МЕСТЕ, А ГОРОДА – ЕЕ ПРОДОЛЖЕНИЕ» \***

Мы показали, что люди, живущие в состоянии примитивности, – это те, кто ограничен необходимым в условиях [жизни], неспособен добыть превышающее необходимое. А люди, живущие в состоянии цивилизованности, – это те, кто заботится о роскоши и совершенстве своих условий и привычек. Нет сомнения, что необходимое древнее, чем приносящее пользу и лишённое необходимости, и предшествует им, так как необходимое – это корень, а лишённое необходимости – ветвь, вырастающая из него. И состояние примитивности – корень городов и цивилизации, и оно предшествует им, ибо первое, в чем нуждается человек, это необходимое, и человек не приходит к совершенству и роскоши, если нет необходимого... Состояние цивилизованности возникает из состояния примитивности...

### **ГЛАВА ВОСЬМАЯ РАЗДЕЛА ВТОРОГО – «О ТОМ, ЧТО АСАБИЙЯ ОБРАЗУЕТСЯ ИЗ РОДСТВЕННОЙ СВЯЗИ ИЛИ ЧЕГО-ТО ПОДОБНОГО»**

Так происходит потому, что кровнородственная связь естественна среди людей, за редким исключением. Из этой связи пристокает симпатия к близким родственникам и стремление уберечь их, чтобы не постигла их какая-нибудь несправедливость или беда. Человек сочтет для себя позором притеснять родственника или напасть на него, он предпочтет сам встать преградой между своим родственником и постигающими того бедрами. И это – естественное стремление у людей с тех пор, как они существуют.

Если родство, взаимно связывающее поддерживающих друг друга [людей], является очень близким, таким, которое приводит к объединению и слиянию, то родственная связь является очевидной. И она приводит к этому [объединению] сама по себе. Если же родство дальше, то некоторые родственные связи могут забыться, от них остается слабое воспоминание, которое заставляет человека поддерживать своих родственников согласно известному ему завету, чтобы избежать позора, который, как ему кажется, постигнет его при притеснении человека, каким-то образом связанного с ним узами родства. Это относится также и к покровительству и союзу, ибо симпатия к тому, кому покровительствуют или с кем состоят в союзе, имеет своей причиной привычку, которая удерживает душу от нанесения обиды соседу или родственнику, более или менее близкому. Так происходит из-за того, что из покровительства возникает тесное соединение, подобное тесному соединению родственников...

Посему родство – нечто иллюзорное, чего нет в действительности, и его благо – в этой связи и объединении. Если оно явно и ясно, то ведет души по их природе к симпатии, как мы показали выше, а если его надо устанавливать, то представление о нем становится слабым и исчезает, и занятие это бесплодно и относится к разряду ненужных. В этом смысле говорят, что знание генеалогии не приносит пользы, а незнание ее не приносит вреда, т. е. если родство перестало быть явным и его должны выяснить науки, то нет пользы от знания о нем и исчезает симпатия, которую дает асабийя. И тогда нет пользы от него самого.

### **ГЛАВА СЕМНАДЦАТАЯ РАЗДЕЛА ВТОРОГО – «О ТОМ, ЧТО АСАБИЙЯ ДВИЖЕТСЯ В НАПРАВЛЕНИИ ВЛАДЫЧЕСТВА»**

Так происходит потому, что, как мы показали выше, посредством асабийи осуществляется защита, оборона и завоевание и всякое дело, для которого объединяются. Мы показали также, что во всяком объединении сыны Адама по человеческой природе нуждаются в сдерживающем начале и правителе, который удерживает одних от нападения на других. Он может одержать над ними верх только посредством такой асабийи, без нее он неспособен на это. Такое верховенство и есть владычество. Это нечто большее, чем предводительство, ибо предводительство – это руководство, а предводитель – тот, за кем следуют без принуждения в выполнении его наказов.

Владычество же – это верховенство и властвование с помощью принуждения. Располагающий асабийей, достигнув какой-то степени, стремится к высшей. Если он достиг степени руководства, и за ним следуют, и он изыскал путь к верховенству и принуждению, то не оставляет его, ибо стремится к ним. Но один он неспособен к этому, а только через группировку, в которой он является тем, за кем следуют. Посему, как ты видишь, асабийя движется к верховенству и владычеству как к цели.

Далее, в одном племени, даже если оно состоит из различных домов и многих группировок, должна быть группировка более сильная, чем все остальные, над которыми она преобладает и ведет их за собой. Все группировки тесно соединяются и как бы становятся одной большой группой. А без этого возникает спор, расхождение и взаимная борьба. «Если бы не удерживал бог людей, то разрушилась бы Земля».

Затем, если в силу отношений асабийи осуществилось верховенство над людьми, входящими в группировку, некоторые стремятся к верховенству над людьми другой, дальней группировки. Если та равна первой по силе или сильнее ее, то они становятся противниками и смертельными врагами и каждая из них захватывает то, что есть у другой, и покоряет ее людей, как это и происходит с различными племенами и народами мира. Если же первая группировка покорила вторую и заставила ее следовать за собой, то та также присоединяется к ней и добавляет свою мощь к мощи ее верховенства. И первая устремляется к еще большему господству, все выше и дальше [...]

## **ГЛАВА ПЕРВАЯ РАЗДЕЛА ТРЕТЬЕГО – «О ТОМ, ЧТО ВЛАДЫЧЕСТВО И ГОСУДАРСТВО ВОЗНИКАЮТ НА ОСНОВЕ ПЛЕМЕНИ И АСАБИЙИ»**

Так происходит потому, что, как мы показали в главе первой раздела первого, единоборство и одоление осуществляются при наличии асабийи – из-за симпатии, взаимного уважения и готовности принять смерть за сотоварища, а также потому, что владычество – благородная и приятная доля, охватывающая все земные блага, удовлетворение телесных страстей и духовные наслаждения. Из-за него чаще всего происходит взаимное соперничество, и редко кто уступит его добровольно. Происходит борьба, ведущая к войне, битве и преобладанию. А все это может быть только при существовании асабийи, как мы упоминали об этом выше.

Это далеко от понимания людей. Они игнорируют это, ибо забыли эпоху, когда устанавливалось государство в самом его начале. Длительно время их жизни в условиях цивилизации, при ней сменялись их поколения одно за другим, и не ведают они, каково было творение бога в начале существования государства. Они видят государственных мужей, только когда укрепилось их дело, и им было все передано, и стала ненужной для них асабийя. Они не ведают, как было в самом начале, какие трудности встретили первые из государственных мужей...

## **ГЛАВА ВТОРАЯ РАЗДЕЛА ТРЕТЬЕГО – «О ТОМ, ЧТО ГОСУДАРСТВО, УКРЕПИВШИСЬ, МОЖЕТ ОБОЙТИСЬ БЕЗ АСАБИЙИ»**

Причина этого в том, что в начальный период существования государств людям трудно подчиняться им, если не заставить людей делать это силой принуждения. Это связано с чуждостью государств и с тем, что люди не свыклись с владыкой. Но если установилось главенство фракции, которой принадлежит владычество в государстве, и ее люди передали один другому владычество по наследству во многих следовавших одно за другим государствах, то люди забывают то, что было в самом начале, за этой фракцией устанавливается главенство, в догматах укрепляется подчинение ей, и люди воюют за эту фракцию, как если бы они воевали за вероучительные догмы. Тогда эта фракция не нуждается уже в крупной группировке, и дело обстоит так, как если бы эта власть была от бога, подобно Священному писанию, которому «нет замены»...

И тогда люди этой фракции прибегают в осуществлении своей власти и дел государства либо к помощи чужаков, которые выросли под сенью асабийи, либо к чему-то другому, например – к помощи чужих группировок, попадая под их покровительство. Так произошло с аббасидами, когда в этом государстве во время правления Муатасима и сына его Васика разрушилась асабийя арабов и государство прибегло к помощи чужаков – персов, тюрков, дайламитов, сельджуков и других...

#### **ГЛАВА ДЕСЯТАЯ РАЗДЕЛА ТРЕТЬЕГО – «О ТОМ, ЧТО [СТРЕМЛЕНИЕ К] ЕДИНОЛИЧНОМУ ОБЛАДАНИЮ ВЕЛИЧИЕМ – В ПРИРОДЕ ВЛАДЫЧЕСТВА»**

Так происходит потому, что владычество осуществляется посредством асабийи, а асабийя состоит из многих группировок, среди которых одна сильнее всех остальных. Она преобладает, овладевает ими, включает их в себя. Так осуществляется объединение людей, верховенство над ними и государствами. Секрет этого в том, что общая асабийя подобна смеси сложной субстанции, а смесь состоит из первоэлементов. В соответствующем месте было уже показано, что объединение равносильных элементов не может привести к возникновению смеси. Необходимо, чтобы одна из группировок преобладала, объединяя, соединяя и превращая их в одну группу, охватывающую все группировки, входящие в нее. Асабийя в этой крупной группе принадлежит какой-то группировке – дому, который главенствует над всеми. Но неизбежно один из группировки является ее предводителем. Он-то и становится предводителем всех группировок из-за превосходства места, занимаемого им. Если же так случилось, то проявляется нрав высокомерия и заносчивости, присущий животной природе человека. И тогда он гнушается их соучастия, заставляет их следовать за собой и полностью распоряжается ими. Возникает стремление к самообожествлению, что в природе людей, плюс требуемое политикой единовластие, чтобы все не развалилось из-за расхождений между многими властвующими. [...] И он единовластно распоряжается властью, отталкивая других от соучастия в ней. Это может произойти с первым из владык государства, а может только со вторым или третьим в зависимости от степени сопротивления группировки и ее силы, но в государствах это неизбежно.

#### **ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ РАЗДЕЛА ТРЕТЬЕГО – «О ТОМ, ЧТО ПРЕДВОДИТЕЛЬСТВО ЗАКРЕПЛЯЕТСЯ ЗА ОДНОЙ ИЗ ФРАКЦИЙ ПЛЕМЕННОЙ ГРУППЫ»**

Знай, что наряду с общим родством, связывающим группу, в которую входит несколько племен, составляющих общую стоянку или клан, существует еще и особое, частное родство группировок, и оно крепче, чем общее родство... Частное родство тем крепче, чем больше совместность жизни. Предводительство в каждой из этих группировок принадлежит не ей в целом, а одной из ее фракций. А так как предводительство достигается преобладанием, то асабийя этой фракции должна быть сильнее, чем асабийя других, чтобы посредством нее и осуществлялось преобладание. Предводительство принадлежит людям этой асабийи. Если так произошло, то предводительство пребывает в этой фракции, состоящей из тех, кому принадлежит преобладание.

#### **ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ РАЗДЕЛА ТРЕТЬЕГО – «О ТОМ, ЧТО ГОСУДАРЬ ПРИБЕГАЕТ К ПОМОЩИ ЧУЖАКОВ В БОРЬБЕ ПРОТИВ СОБСТВЕННОЙ ГРУППИРОВКИ»**

Знай, что дело государя осуществляется его людьми, т. е. его группировкой, его соратниками. С ними он одолевает выступающих против его государства, из них он выбирает, кого облечь властью в своих владениях, в управлении государством, в сборе

причитающихся ему денег, ибо они его помощники в преобладании над другими, сообщники и соучастники во всех его делах. Это – пока длится первый фазис государства.

Если же наступил второй фазис и кто-то один стал самоуправно распоряжаться и себе одному присваивать величие, с легкостью отталкивая всех, то они становятся его настоящими врагами и он начинает нуждаться в близости кого-то другого, чужаков, на которых он опирается в борьбе против бывших соратников, отстраняя их от дел и от соучастия. Он наделяет чужаков властью над теми. Они становятся ближе ему, чем кто-либо, и близость эта теснее, и им первым почет и влияние. Все это за то, что они не щадят себя в оттеснении бывших государевых людей от дел и степеней, к которым те привыкли, когда были соучастниками государя...

Держава – не тем, кто ее создавал, а слава – не тем, кто ее добывал.

## **ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ВОСЬМАЯ РАЗДЕЛА ТРЕТЬЕГО – «О СБОРЕ НАЛОГОВ И ФАКТОРАХ, ВЛИЯЮЩИХ НА ЕГО РАЗМЕР»**

Знай, что [статьи] налогов в начале существования государства невелики по своим долям, а сумма налогов велика, тогда как в конце существования государства доли велики, а сумма мала. Причина этого в том, что государство, если оно следует религиозным установлениям, не требует ничего, кроме установленных сборов – садаки, т. е. добровольных пожертвований, хараджа, т. е. поземельного налога, джизьи, т. е. подушной подати, – а размер их невелик. Невелик также и размер закята, т. е. десятины, как тебе известно. Это касается и десятины, выплачиваемой зерном или скотом, и джизьи, и хараджа, и всех установленных сборов, ибо они имеют границу, которую нельзя преступать. Если государство следует законам преобладания и асабийи, то оно в своем начале является примитивным, как было показано. А примитивность требует снисходительности, щедрости, отсутствия гордыни, воздержания от изъятия имущества людей, что порой может случиться по невнимательности. Поэтому размер каждой статьи невелик, и невелика доля налога по отношению к имуществу. А если доли невелики и статьи немногочисленны, то подданные стремятся к труду и желают его, и увеличивается освоение мира, и умножается оно на радость людям по причине малого количества податей. А если увеличивается освоение людьми мира, увеличиваются количества, приходящиеся на каждую статью, и растет каждая доля, а из-за всего этого увеличивается сбор налогов, их сумма.

При длительном существовании государства, когда государи следуют один за другим и характеризуются изнеженностью, и утрачивается секрет примитивности и наивности и ее нрав, т. е. снисходительность и воздержание, и появляется злобное владычество и цивилизация, призывающая к утонченности, и государственные люди приобретают нрав изощренности и умножаются ее привычки, [то умножаются] и нужды государственных людей по причине того, что они погрязли в благополучии и роскоши, и тогда они умножают статьи и увеличивают доли налогов на имущество подданных, на землепашцев и земледельцев и на всех налогоплательщиков. Они значительно увеличивают количество статей и их доли, чтобы увеличивался сбор. Они устанавливают подати на торговые сделки и въезд в города, как мы об этом пишем далее. Эти новые налоги постепенно все более увеличиваются из-за усиления склонности государства к роскоши и умножения нужд, а следовательно, проистекающих из этого трат. И ложатся поборы бременем на подданных и гнетут их, и постепенно становятся установленным обычаем, ибо увеличения происходят понемногу, и никто не понимает, кто именно их увеличил и кто их наложил.

Подданные теряют надежду, так как малой становится польза, которую дает освоение мира. И если кто-то сравнит пользу и поборы, а также плоды труда и выгоду, то многие вообще отвратятся от труда, осваивающего мир. Сумма сборов становится тогда недостаточной из-за недостаточности размеров долевых частей. Возможно, государственные люди увеличат размеры статей, если увидят эту нехватку в сборах, и насильно будут изымать недостающее, пока каждая доля и каждая статья не дойдет до такого предела, за которым

уже нет никакой пользы из-за множества выплат и множества поборов и нет надежды на выгоду. Сумма сборов постоянно уменьшается, а количество статей и размеры долей налогов увеличиваются. И начинает убывать культура из-за утраты надежд, а губительность всего этого сказывается на государстве...

## **ГЛАВА СОРОК СЕДЬМАЯ РАЗДЕЛА ТРЕТЬЕГО – «О ТОМ, КАК ПОРЧА ПОСТИГАЕТ ГОСУДАРСТВО»**

Знай, что владычество покоится на двух необходимых основаниях: во-первых, на мощи и асабийе, что выражается одним словом – «войско», во-вторых, на финансах, а в них опора этому войску и осуществление нужд владыки. И если постигает государство порча, то постигает она его именно в этих двух основаниях. Рассмотрим, во-первых, как портится мощь и асабийя государства, а затем вернемся к финансам и сбору налогов.

Знай, что подготовка государства и его создание осуществляются асабийей. Неизбежно должна существовать крупная группировка, объединяющая и ведущая за собой другие группировки... После возникновения владычества разрушительные роскошь и насилие окружают людей. Затем насилие превращается в убийство из-за болезни, поражающей их сердца тогда, когда укрепляется то, чем владеет государь. Ревность государя превращается в страх за то, чем он владеет, и он начинает убивать их и уничтожать, лишая их благополучия и роскоши, к которым многие привыкли. И они гибнут и уменьшаются числом, и разрушается асабийя государя... Он заменяет ее приспешниками – облагодетельствованными чужаками, и из них образуется новая асабийя. Но это не та тесная связь, подобная узде... Это чувствуют люди других группировок и осмеливаются выступать против него и его приспешников. Государь уничтожает и их, убивая одного за другим...

Что касается порчи государства в связи с [порчей] финансов, то знай, что государство в своем начале является примитивным, как уже говорилось, и в нем царит нрав снисхождения к подданным, нет лишних трат, государство воздерживается от того, чтобы считать каждый дирхем, не проверяет сборщиков налогов. Да и нет тогда лишних трат, и государство не нуждается в большом количестве денег.

Но затем происходит захват и становится то, чем владеют, великим, разрастается и толкает к роскоши. Множатся траты и растут расходы власти и государственных людей, а затем это охватывает и всех жителей столицы. Это приводит к увеличению выплат войску и жалованья государственным людям. Умножается расточительство и распространяется среди подданных, ибо люди следуют религии своих владык и их привычкам. Власть видит роскошь в столице и считает, что люди живут в благополучии. Она нуждается в расходах на самое себя, на содержание войска. Посему она прибегает к введению налогов на товары, продаваемые на рынках, чтобы увеличить сборы в казну.

Роскошь увеличивается, и податей уже не хватает, и государство начинает чинить несправедливости и насилие над теми подданными, что под его дланью, и тянется к деньгам подданных, чтобы изъять их, будь то в форме подати или занятия торговлей, а то и простого изъятия звонкой монеты, что бывает в некоторых случаях... В этом фазисе войско осмеливается выступать против государства из-за того, что ослабела и разрушилась старая асабийя. Государство ждет этого и лечит это успокаивающим средством – выплатами и тратами на войско, но не находит оно спасения.

В этом фазисе увеличивается богатство сборщиков налогов из-за множества податей в государстве, которые они собирают, а также из-за того, что при этом растет их собственное влияние. Они утаивают собранные деньги, и множатся доносы одних на других, соперничество и ненависть. И постигает их одного за другим несчастье – изымаются у них деньги, и уходит от них богатство. И утрачивается то великолепие и пышность, которые придавали они государству. Если же нанесен ущерб их благоденствию, то оставляет их государство и обращается к богатым подданным.

Но в этом фазисе коснулась его немощь, и слабо оно уже для того, чтобы чинить

несправедливости и насилие. И тогда государь стремится скрыть втайне дела посредством щедрой раздачи денег, и он предпочитает деньги мечу, ибо уменьшилось богатство государя. И растет его нужда в деньгах – для трат и жалованья войску, и не может он обогатиться, как того хочет. Государство все более разрушается. Население провинций осмеливается выступить против него. Развязывается его узда, и постигает его гибель... И если захочет кто-то вырвать его из рук владеющих им, то сделает это, а нет, так останется оно, исчезая, пока не пропадет, подобно огню в светильнике, когда кончается масло и гаснет светильник.

#### **ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ РАЗДЕЛА ЧЕТВЕРТОГО – «О ТОМ, ЧТО РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ СТРАНАМИ И ГОРОДАМИ ПО КОЛИЧЕСТВУ ПОТРЕБЛЯЕМОГО ИХ ЖИТЕЛЯМИ И ОЖИВЛЕННОСТИ РЫНКОВ ЗАВИСЯТ ОТ РАЗЛИЧИЙ В ОСВОЕНИИ МИРА ЛЮДЬМИ»**

Причина этого в том, что, как было установлено, человек не в состоянии в одиночку удовлетворить свои нужды в средствах существования. И все люди сотрудничают друг с другом с этой целью, осваивая мир. А то, что получается в результате сотрудничества группы, многократно превышает необходимое, в котором нуждаются члены группы. Один человек не может получить свою долю такой пищи, как пшеничный хлеб. Но если он соберет для получения хлеба шестерых или десятерых – кузнеца и плотника для изготовления орудий, того, кто ухаживает за волами, кто вспахивает землю, жнет и занимается остальными операциями по обработке земли, а также если они разделили эти работы между собой или объединились для их осуществления, то из этого их труда возникнет такое количество пищи, которое многократно превышает необходимое, в котором нуждаются члены группы. После объединения людей труд дает избыток по отношению к нуждам тех, кто трудится. Если разделить плоды труда жителей города в соответствии с размерами их необходимых нужд, то для этого будет достаточно меньшей части плодов их труда. Оставшийся продукт [получен] избыточным по отношению к основному трудом. Этот избыточный [труд] расходуется на [предметы] роскоши и ее привычки, на то, в чем нуждаются жители других стран и городов и что те ввозят, возмещая стоимость ввозимого. Это дает жителям города богатство.

Тебе было разъяснено в разделе пятом, где говорилось о приобретении и потреблении<sup>8</sup>, что прибыль – это стоимость трудов. И если умножаются труды, то увеличиваются их стоимости и с необходимостью увеличивается прибыль. А благополучие и зажиточность толкают людей к роскоши и к тому, что она требует изысканности в жилищах и одеждах, утонченности в посуде, слуг и экипажей. Все труды, посвященные этому, привлекательны из-за их стоимости, в занятиях ими предпочтение отдается умелым.

Рынки продуктов и ремесленных изделий становятся оживленными, увеличивается прибыль города и его расходы. Люди, занимающиеся этим, имеют достаток. И чем больше осваивается мир, тем больше трудов. Увеличивается и роскошь вслед за увеличением прибыли. Умножаются также ее привычки и потребности. И возникают новые ремесла для их удовлетворения, растут их стоимости, и умножается прибыль города. Поэтому еще более оживленным становится рынок трудов. И так далее – по возрастающей, ибо все избыточные труды предназначены для роскоши и богатства в отличие от основных трудов, которые предназначены для поддержания существования.

#### **ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ РАЗДЕЛА ЧЕТВЕРТОГО – «О ЦЕНАХ В ГОРОДАХ»**

Знай, что на рынках имеется все, в чем нуждаются люди: необходимое, т. е. пропитание – пшеница и подобное ей, бобы, лук, чеснок и тому подобное, а также приносящее пользу и

---

<sup>8</sup> Ошибка в тексте источника. Имеется в виду следующая *ниже* глава первая раздела пятого.



лишенное необходимости, например приправы, фрукты, одежда, посуда, коляски и прочие ремесленные изделия и постройки. Если город разросся и умножились его жители, то цены необходимого – пищи и подобного ей – удешевляются, а цены лишнего необходимости – приправ, фруктов и другого – растут. Если же уменьшились число жители города и стала слабой его культура, то дело обстоит наоборот.

Причина этого в том, что зерно принадлежит к необходимой пище, и есть достаточно стимулов заниматься его выращиванием. Ведь нет такого человека, который бы не думал о пище для самого себя и для своего дома на месяц или год. Поэтому этим занимаются все жители города или их большая часть в этом городе или поблизости от него. Это неизбежно. У каждого занимающегося выращиванием [пшеницы и подобного ей] остается от его пищи и пищи его семьи большой излишек, покрывающий нужды многих жителей этого города. Несомненно, что у жителей города имеется излишек пищи. Поэтому чаще всего цены на нее низки, если только в иные годы не разразятся бедствия. Если бы люди не делали запасы пищи, опасаясь этих бедствий, то она отдавалась бы задаром, раз ее тем больше, чем больше освоение людьми мира.

Что же касается прочих видов – приправ, фруктов и тому подобного, – то в них нуждаются не все и ими заняты труды не всех жителей города, и даже не многих из них. Далее, если город разросся и стала богатой его культура и многочисленными потребности роскоши, то тогда увеличивается спрос этих видов и стремление к их умножению – у каждого по его возможностям. Имеющиеся предметы роскоши становятся крайне немногочисленными по сравнению с нуждами в них, увеличивается число тех, кто стремится их купить, а эти предметы немногочисленны сами по себе. Толпами идут [на рынок] люди, стремящиеся купить их из-за той нужды, которую имеют в них, а она у них больше, чем у других. И поэтому, как ты видишь, цены лишнего необходимости поднимаются.

То же самое происходит и с ремесленными изделиями, и трудами в городах с богатой культурой. Причин их дороговизны в городах три. Во-первых, великая нужда в них в связи с тем, что роскошь занимает в городе с высокой культурой большое место. Во-вторых, ремесленники дорожат своими услугами и выбирают для себя такую профессию, которая делает жизнь в городе легкой по причине множества пропитания в нем. В-третьих, большое количество роскошествующих и множество их нужд, вследствие чего они нанимают ремесленников и других работников. И за это они предоставляют им больше, чем стоят их труды, соперничая и споря за обладание этими трудами. Работников и ремесленников охватывает гордость, и удорожаются их труды, и увеличиваются расходы населения города на них.

Что же касается небольших городов с малым числом жителей, то пищи у них мало, так как невелик труд в этих городах. Опасаясь из-за малых размеров своего города, что у них не будет пищи, они держат все, что попало им в руки, сберегают его, дорожат тем, что у них есть, и поэтому цена пищи для того, кто хочет ее купить, становится высокой. Что касается товаров, сопутствующих необходимому, то в них нет нужды из-за немногочисленности жителей и скромности условий их жизни. Рынок сопутствующих товаров не является у них оживленным, и эти товары дешевы.

В стоимость пищи может включаться также стоимость налагаемых на нее пошлин и поборов, производимых султаном на рынках... Поэтому цены в городах выше, чем цены в пустынных областях, ибо пошлины, поборы и другие выплаты немногочисленны у жителей этих областей, а то и вовсе отсутствуют. А в городах, особенно в последнем фазисе существования государств, их много. В стоимость пищи может включаться также стоимость ее обработки [...] и стоимость материала, например удобрений и других, что требует также труда.

## **ГЛАВА ПЕРВАЯ РАЗДЕЛА ПЯТОГО – «О ПОТРЕБЛЕНИИ И ПРИОБРЕТЕНИИ. ИХ РАЗЪЯСНЕНИЕ. О ТОМ, ЧТО ПРИОБРЕТЕНИЕ – ЭТО СТОИМОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ТРУДОВ»**

[...] Во всем приобретенном и обращаемом в деньги необходимо содержатся человеческие труды. Если это прямой [результат] труда, например ремесленные изделия, то он виден. Если это накопленное имущество – скот, растения, металл, то и в них человеческий труд необходим, ибо без него накопленное имущество не возникнет и нельзя будет им воспользоваться.

Далее, господь создал два металла – золото и серебро, чтобы они были стоимостью всякого движимого имущества. Население мира чаще всего превращает именно их в сокровище и копит их. Если же в некоторых случаях и копят что-то другое, то с целью получить именно золото и серебро, так как рыночные колебания не влияют на эти металлы. Они – основа приобретения, накопления и сокровища.

Знай также, что обращаемое человеком себе на пользу и накапливаемое им недвижимое имущество может быть и ремесленными изделиями. В этом случае извлекаемая и накапливаемая выгода – стоимость труда человека, который имеет целью именно накопление, ибо здесь наличествует только труд. Он же в данном случае не цель в себе, а направлен на накопление. [...]

Труд во многих изделиях заметен, и определима его стоимость, большая или меньшая, однако он может быть и скрытым, как в ценах продовольствия. Учет трудов и затрат легок при определении цен на зерно, однако труд [земледельца] бывает скрыт в странах, где занятие земледелием и его операциями является [по видимости] легким и [тяжесть] его ощущают только немногочисленные земледельцы.

Так, было показано, что всякая выгода и прибыль или большая ее часть – это стоимости человеческих трудов...

## **ГЛАВА ВТОРАЯ РАЗДЕЛА ПЯТОГО – «О СПОСОБАХ И ВИДАХ ДОБЫВАНИЯ СРЕДСТВ К СУЩЕСТВОВАНИЮ»**

Знай, что средства к существованию – это пропитание. Это слово – имя результата действия от имени действия айш, т. е. «существование». Это означает, что жизнь невозможна без средств к существованию. [...] Добывание пропитания и его обретение могут происходить путем изымания его из рук другого и изъятия его у другого силой согласно принятому закону. Это называется «контрибуцией» и «фиском».

Пропитание дает также и дикое животное, если его загнать и убить на суше или на море. Это называется охотой. Его дает также прирученное животное, выделяющее полезные для людей вещества, – такие, как молоко от скота, шелк от шелковичных червей, мед от пчел. Его дают и растения – злаки и деревья, если заниматься ими и готовить их к тому, чтобы они давали плоды. Все это называется земледелием.

Пропитание дают и человеческие труды, вложенные либо в определенные материи, и это называется ремеслами, например плотницкое и столярное дело, ткачество, наездничество и тому подобное; либо в неопределенные материи, и это – все другие занятия.

Обретение пропитания дают и товары, получение дохода от них, если перевозить их по разным местностям и удерживать их, ожидая рыночных колебаний. Это называется торговлей.

Это способы и виды добывания средств к существованию. Это и имеют в виду знатоки адаба и мудрости, как аль-Харири и другие, которые говорят: «Мааш – это эмирство, торговля, земледелие и ремесло». Но эмирство не является естественным способом добывания средств к существованию, и нам нет нужды упоминать его здесь.

Что же касается земледелия, ремесел и торговли, то они – естественные виды добывания средств к существованию. Земледелие предшествует всем им, ибо оно просто и естественно, не требует исследования и занятий наукой... За ним следуют ремесла, возникшие после земледелия, ибо они сложны и научны, в них используется мысль и исследование. Ремесла чаще всего существуют только у цивилизованных людей, а ведь

цивилизация возникает позже, чем примитивность. Торговля хотя и является естественным видом обретения, но ее методы и способы в большинстве своем – это уловки с целью получить разницу между стоимостями купленного и проданного...

## Литература<sup>9</sup>

1. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. 1956.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд.

\* \* \*

3. *Ибн-Хальдун*. Исцеление стремящегося к углубленному знанию проблем. Бейрут, 1959.
4. *Ибн-Хальдун*. Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров, в семи томах. Булак, 1284 г. хиджры.
5. *Ибн-Хальдун*. Ознакомление с Ибн-Хальдуном и его путешествиями на Запад и Восток (арабского мира). Кано, 1951.
6. *Ибн-Хальдун*. Пролегомены. Бейрут, б. г.
7. *Ибн-Хальдун*. Сердцевина сути основ вероучения. Тунис, 1952.
- 7а. *Ibn Khaldun*. The Muqaddimah. An introduction to History, trans. by Rosenthal F. New York, 1958.

\* \* \*

8. *Бациева С. М.* Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна. – Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII год. сессия ЛО ИВ АН СССР, Л., 1977.
9. *Бациева С. М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». М., 1965.
10. *Бациева С. М.* «Шифа ас-саил» – трактат Ибн Халдуна о суфизме.– Ближний и Средний Восток: история, культура, источниковедение. М., 1968.
11. *Блашер Р.* Некоторые соображения по поводу форм, присущих энциклопедизму в Египте и Сирии в период с VIII/XIV по IX/XV в. – Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
12. *Босворт К. Э.* Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии. М., 1971.
13. *Вятр Е.* Социология политических отношений. М., 1979.
14. *Гаудио А.* Цивилизация Сахары. Десять тысячелетий истории, культуры и торговли. М., 1977.
15. *Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
16. *Иванов Н. А.* «Китаб аль-Ибар» Ибн-Халдуна как источник по истории стран Северной Африки в XIV в.– Арабский сборник. М., 1959.
17. *Иванов Н. А.* Свободные и податные племена Северной Африки в XIV в.– Арабские страны. История. М., 1963.
18. История буржуазной социологии XIX – начала XX века. М., 1979.
19. *Качановский Ю. В.* Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства?

---

<sup>9</sup> Позиции 3–7 и 35–51 на арабском языке.

М., 1971.

20. *Куббель Л. Е.* Об особенностях классовообразования в средневековых обществах Западного и Центрального Судана. – Становление классов и государства. М., 1976.

21. В. И. Ленин и А. М. Горький. Письма, воспоминания, документы. М., 1958.

22. *Луццато Дж.* Экономическая история Италии. Античность и середине века. М., 1954.

23. *Мец А.* Мусульманский Ренессанс, 2-е изд. М., 1973.

24. *Монтавес П. М.* Ислам и христианство в экономике Средиземноморья позднего средневековья (XIII международный конгресс исторических наук). М., 1970.

25. *Пеев Й.* Великий арабский мыслитель Ибн-Халдун. – «Историческое обозрение», т. 33, кн. 3. София, 1977 (на болг. яз.).

26. *Пелла Ш.* Вариации на тему адаба.– Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.

27. *Перишц А. И.* Некоторые особенности классовообразования и раннеклассовых отношений у кочевников-скотоводов.– Становление классов и государства. М., 1976.

28. *Поршнев Б. Ф.* Феодализм и народные массы. М., 1964.

29. *Рутенбург В. И.* Очерк из истории раннего капитализма в Италии. Флорентийские компании XIV в. М.–Л., 1951.

30. *Сагадеев А. В.* «Знание» и познавательное отношение к действительности в средневековой мусульманской культуре.– *Ф. Роузенгал.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

31. *Семенова Л. А.* Некоторые проблемы экономики арабского средневековья в зарубежной историографии.– Актуальные проблемы стран Арабского Востока и Северной Африки. М., 1977.

32. Тунис. М., 1978.

33. *Хобсбаум Э. Дж.* От социальной истории к истории общества.– Философия и методология истории. М., 1977.

34. *Феоктистов А. М.* Проблемы культурно-исторического процесса в социально-экономическом учении Ибн-Халдуна. – «Проблемы философии» (Киев), 1977, вып. 41.

\* \* \*

35. *Амара М.* Заря национального пробуждения. Каир, 1975.

36. *Аль-Ани Н.* Философский метод Ибн-Хальдуна в историческом исследовании. – «Ас-Сакафа аль-джадида» (Багдад), 1975, № 1.

37. *Аль-Ани Н.* Очерк развития домарксистской социально-философской мысли.– «Ас-Сакафа аль-джадида», 1974, № 5.

38. *Глаб Ф.* Марксистский социализм, «импорт идей» и «атеизм». – «Ат-Тална» (Каир), 1974, № 11.

39. *Де Буур.* История философии в исламе. Каир, б. г.

40. *Инан М. А.* Ибн-Хальдун. Его жизнь и идейное наследие. Каир, 1953.

41. *Инан М. А.* Книги, на которые повлияли «Пролегомены» Ибн-Хальдуна.– «Аль-Араби» (Эль-Кувейт), 1974, № 1(182).

42. *Нашаат М. А.* Пионер экономической науки. – Ибн-Хальдун.– «Аль-Араби», 1973, № 177.

43. *Аль-Умари А. Д.* Исследования по истории Сунны. Багдад, 1972.

44. *Тарабулюси Ф.* О марксизме, конфессионализме и культурном наследии.– «Аль-Хуррийя» (Бейрут), 1977, № 834.

45. *Тизини Т.* Новый взгляд на арабскую средневековую мысль. Дамаск, 1971.

46. *Аль-Халед Х.* Аль-Макризи и черты научно-исторического метода.– «Аль-Хуррийя», 1977, № 839.

47. *Аль-Хусари С.* Исследования о «Прологоменах» Ибн-Хальдуна. Каир – Багдад, 1961.
48. *Чистые братья.* Трактаты, в 4-х томах. Бейрут, 1957.
49. *Шараф-ад-Дин М.* Исламский мыслитель Ибн-Хальдун – действительный основатель социологии.– «Ан-Наджм ас-Сакиб» (Насер), 1971, № 2.
50. *Шарит-А.* Этическая мысль Ибн-Хальдуна. Алжир, 1975.
51. *Али-Шахрастани.* Книга религий и сект. Каир, 1967.
52. *Amin S.* La Nation Arabe. Nationalisme et lutte des classes. Paris, 1976.
53. *Bielawski J.* Tworca socjologii w swiecie islamu – Ibn Chaldun i jego poglady na kulture i spoleczenstwo. – Kultura i spoleczenstwo, t. 3, N 2. Warszawa, 1959.
54. *Boutoul G.* Ibn Khaldoun. Sa philosophie sociale. Paris, 1930.
55. *Colosio S.* Contribution a l'etude d'Ibn Khaldoun. – «Revue du monde musulman» (Paris), 1914, XXVI.
56. *Enan. M. A.* Ibn Khaldun: his life & work. Laho-1946.
57. *Garaudy R.* La contribution historique de la civilisation arabe. – «Cahiers du Communisme» (Paris), 1947, N 2.
58. *Garaudy R.* Pour un dialogue des civilisations. L'Occident est un accident. Paris, 1977.
59. *Lacoste I.* Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passee du Tiers-Monde. Paris, 1966.
60. *Lacoste I.* La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun.– «La Pensee». Paris, 1956, N 69.
61. *Megherbi A.* Le pensee sociologique d'Ibn Khaldoun. Alger, 1977.
62. *Nassar N.* La pensee realiste d'Ibn Khaldun. Paris, 1967.
63. *Schmidt N.* Ibn Khaldun. Historian, Soci & Philosopher. New York, s. a.