
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ВОСТОКА

ИБН ХАЛДҮН И ЕГО НОВАЯ НАУКА*

А.В. Смирнов

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

Творчество арабского ученого уже несколько веков привлекает внимание исследователей; публикации, ему посвященные, растут и растут в числе. И тем не менее поставленный вопрос до сих пор не имеет ответа; более того, по мере продвижения работ, как ни странно, тает надежда на то, что в этой области будет достигнуто согласие. Уже настало время исследований по поводу исследований об Ибн Халдуне; в своей недавно опубликованной книге Ф. Баали¹ проанализировал три сотни трудов об арабском мыслителе. Общность мнений отсутствует не только по поводу того, кем он был: философом истории, социологом, экономистом, политологом или антропологом; единства нет и в вопросе о том, был ли он чем-либо из перечисленного.

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

По поводу того, какова эта методология, согласия не наблюдается. Те, кто пытаются ее найти, рассматривают, скажем, “социологический” или “экономический” подход не как один из аспектов ибн-халдуновской теории, а как единственный, определя-

* Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 05-03-10216а.

¹ *Baali F. The Science of Human Social Organization: Conflicting Views on Ibn Khaldun's (1332–1406) Ilm al-umran. Lewiston; New York: Edwin Mellen Press, 2005.*

ющий всю ее архитектонику. В результате совершается редукция целостного учения к одному из его аспектов. Вот почему, как представляется, многие исследователи по-прежнему придерживаются мнения об “энциклопедическом” (или, что в данном случае то же самое, несистематическом) характере учения Ибн Халдūна, отдельные стороны которого несводимы одна к другой.

Давно сделаны переводы главного теоретического труда Ибн Халдūна – *ал-Муқаддима* (“Введение”), в котором и изложены его теории, на турецкий, французский, английский и некоторые другие языки. До сих пор нет полного русского перевода; мы имеем лишь отрывки, выполненные С.М. Бациевой² и А.А. Игнатенко³. Этим двум авторам принадлежат и монографические исследования, что исчерпывает, если не считать ряда статей и диссертаций, литературу на русском языке, посвященную этому мыслителю.

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

Что касается основной терминологии, то во многих случаях я предлагаю свой перевод, отличающийся как от тех вариантов, что дают С.М. Бациева (нередко следующая в русле английского перевода Ф. Розенталя⁴) и А.А. Игнатенко, так и от тех, которых придерживаются авторы, пишущие на западных языках. Иногда речь идет о стилистических, иногда – о небольших технических уточнениях; однако в ряде случаев дело касается самой концептуальной основы. Об этом следует сказать подробнее.

Мне представляется, что трудность, с которой сталкиваются исследователи при попытке определить характер взглядов Ибн

² Введение (фрагменты) / Пер. С.М. Бациевой // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М.: Изд-во соц.-экон. лит., 1961. С. 559–628. С.М. Бациевой принадлежит также исследование: *Бациева С.М.* Историко-социологический трактат Ибн Халдуна “Мукаддима”. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит), 1965.

³ Прологомены к “Книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров” // Игнатенко А.А. Ибн-Хальдун. М.: Мысль, 1980. С. 121–155.

⁴ *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: an introduction to history* / Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. 2d ed. Princeton New Jersey.: Princeton Univ. Press, 1967.

Халдūна, носит методологический, и при этом фундаментальный характер. Познакомившись с их трудами, не трудно заметить, что подавляющее большинство их построены как сравнение ибн-халдуновского учения с хронологически более поздними теориями западных авторов. С кем только не сопоставляли арабского мыслителя: в этом ряду Монтескье, Макиавелли, Конт, Вебер, Маркс и т.д., и т.п. Создается впечатление, что в этом, как будто безраздельно господствующем, подходе до сих пор сказывается то изумление, которое когда-то испытала западная мысль, открыв для себя ибн-халдуновские построения и обнаружив в них разительные, порой труднообъяснимые, едва ли не текстуальные совпадения с формулировками, принадлежащими более поздним европейским мыслителям и считающимися их открытием. В самом деле, взять высказывания Ибн Халдūна о том, что “заработок – это стоимость человеческого труда”⁵, что “золото и серебро [измеряют] стоимость всего, что образует богатство (*мутамавал*)” и составляют средство обмена и накопления⁶, что устройство жизни разных народов различается так же, “как различаются их способы добывания средств к жизни” (Гл. II, отд. 1), что все аспекты материальной и духовной жизни людей определяются географическими факторами среды их обитания (Гл. I, введ. 3, 4). Конечно, сходства настолько очевидны и настолько разительны, что мысль о “параллелях” просто не может не возникнуть. Так Ибн Халдūн оказывается предшественником основателей социологии и политэкономии, выдающимся философом культуры и антропологом.

Для чего не находится параллели, так именно для *целостного* учения: лишь аспекты ибн-халдуновских построений можно увидеть в зеркале европейской нововременной науки, но нигде там нет их единого образа. Получается, что фрагментарность, которую “открывают” исследователи Ибн Халдūна, заложена уже в том вопросе, который они задают его текстам. Сравнивая

⁵ Эта формула приведена в заглавии Отдела 1 Главы V (*Ибн Халдūн*. Ал-Муқаддима. Бейрут: Дār ал-фикр. Б.г., с. 380). Отсылка к арабскому тексту дается в том случае, если он не вошел в число публикуемых отрывков. Указывая только номер книги, главы или параграфа, я отсылаю читателя к тексту публикуемого перевода.

Добавлю, что Ибн Халдūн разрабатывает категорию “стоимость” (*қйма*) в отношении с категорией “цена” (*си’р*), исследуя влияние различных составляющих стоимости, помимо “труда” (*амал*), и их влияние на ценообразование (см.: Там же. Гл. IV, отд. 12. С. 364). Он рассматривает и неблагоприятные для общества виды экономической деятельности, в том числе *иқтиқār* “монополию” (См.: Там же. Гл. III, отд. 43. С. 289).

⁶ См.: Там же. Гл. V, отд. 1. С. 381.

арабского мыслителя с основателями или представителями тех или иных *отдельных* европейских наук, они не могут найти в его идеях (рассматриваемых в зеркале европейской науки) то, что *связывало бы воедино* эти – как будто разные и независимые – направления мысли.

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

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

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

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

Итак, что именно считает Ибн Халдūн детищем своей мысли?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует разобраться в соотношении двух понятий, – *та'рих* и *'умрāн*. Первое будем передавать, как это принято, словом “история”; от перевода второго пока воздержимся.

“Введение” начинается с разъяснения смысла слова “история” (см. преамбулу Книги I⁷). Это, согласно Ибн Халдūну, “сообщения” о том, как живут люди. В таком определении еще нет ничего необычного, во всяком случае, необычного для той эпохи. Нас интересуют три вопроса, ответив на которые, мы поймем

⁷ “Введением” (*ал-Мукаддима*) принято называть Книгу I обширного исторического сочинения Ибн Халдūна *Kitāb al-'ibar*... “Книга поучительных примеров...”, представляющую собой теоретическое введение к историческому повествованию.

суть позиции Ибн Халдūна, столь определенно выделяющей его из общего ряда арабских мыслителей. Во-первых, какими бывают исторические сообщения? Во-вторых, что составляет их содержание, или, говоря иначе, что представляет собой историческая действительность? В-третьих, как эта действительность выстраивается?

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

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

Итак, в природе сообщений, составляющих историю человечества, – быть правдивыми или ложными. Цель, которую ставит Ибн Халдūн – определить причины ложности сообщений, вытекающие из *самой их природы*. Это даст возможность, говорит он, отличать истинные сообщения от ложных и предоставит историку надежный критерий, с помощью которого можно отобрать правильные сообщения, отсеяв те баснословные нелепицы, которыми пестрят книги истории (некоторые примеры см. в преамбуле к Книге I).

Причины ложности исторических сообщений распадаются на две части. Первыми Ибн Халдūн перечисляет те, что мы назвали

бы субъективными. Хотя они описаны подробно (см. преамбулу к Книге I), тем не менее не представляют для арабского мыслителя подлинного интереса. Главное – объективная причина, которая заключается в незнании природы исторической действительности. Именно на устранение этой, объективной причины и направлены усилия Ибн Халдūна, именно ради этого он и создает свою науку – науку об *‘умрāн*.

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

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

Ответ на этот вопрос также дает определение “истории”, приведенное в начале “Введения” (см. преамбулу к Книге I). Историческое сообщение, говорит Ибн Халдūн, повествует о “состояниях” (*ахвāl*, ед. *хāl*), а именно, о состояниях, привходящих “в природу” того, что именуется термином *‘умрāн*⁸.

Задержимся на этом моменте.

Я перевожу *‘умрāн* словом “обустроенность”. Утвердившийся в зарубежной, а частично и в нашей литературе перевод его словами “цивилизация” или “культура” представляется неудачным. Эти термины в любом случае не могут быть свободны от ценностных коннотаций (цивилизация противопоставляется ди-

⁸ Ибн Халдūн использует в этом определении два термина, говоря, что “история – это сообщение о людском общежитии (*иджтимā’ инсāнийй*), т.е. обустроенности мира (*‘умрāн ал-‘āлам*)”, ставя “общежитие” (*иджтимā’*) и “обустроенность” (*‘умрāн*) как будто через запятую, в качестве синонимов. Вместе с тем исследование контекстов употребления этих терминов во “Введении” убеждает в том, что отношение между ними – не синонимия, а соподчинение: термин *‘умрāн* является основным, разъясняемым, в частности, через *иджтимā’* (как именно, об этом пойдет речь дальше); да и в разбираемом контексте в конце определения Ибн Халдūн упоминает уже только *‘умрāн*, а не *иджтимā’*. Такая неточность обращения с категориями в самом деле вызывает недоумение. Вместе с тем это – отнюдь не единственный пример терминологической небрежности Ибн Халдūна; в другом месте (Гл. II, отд. 1) он употребляет термины *хādжа* и *дарūra* в качестве взаимозаменяемых, хотя несколькими строками ранее определяет их как оппозицию. Возможно, эта черта объясняется тем, что данная терминология еще только выстраивается, она не прошла “обкатку” временем и критикой других авторов.

кости, а культура – варварству), а значит, они покрывают лишь один из двух семантических полюсов, тогда как термин ‘*умрāн*’ принципиально нейтрален и включает в себя любые состояния человечества, обживающего и обустривающего мир. Русское “обустроенность” к тому же очень близко к непосредственному смыслу арабского ‘*умрāн*, имеющего корень ‘-м-р, производные от которого слова связаны с процессами строительства. Не менее важно и то, что содержание понятия ‘*умрāн*’ никак не может быть, по моему убеждению, сведено к понятиям “цивилизация” или “культура”, используемым в западной философии и науке (дальнейшее обсуждение призвано раскрыть этот тезис), а потому выбрать новое, терминологически еще не маркированное слово в данном случае просто необходимо.

Итак, если исходить из определения Ибн Халдūна, историческая действительность представлена “состояниями обустроенности”. Что же такое “состояние”?

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

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

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

Этот принципиально временной, а значит – казалось бы – неустойчивый характер “состояния” как будто заставляет поместить этот термин на полюсе единичного, случайного. Однако такой вывод был бы ошибкой: состояния, говорит Ибн Халдūн, обусловлены самой природой обустроенности; это – состояния,

которые она испытывает “сама по себе”. Состояния, иначе говоря, закономерны.

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

Открыв эту – как будто парадоксальную с точки зрения наших самых общих представлений о *правильном* категориальном “поведении” – природу понятия “состояние”, мы можем обратиться и к другим свидетельствам. Так, Ибн Манзур⁹ разъясняет *хāl* через два термина: *кайфийя* “качество” и *хай’а* “структура, выстроенность”, ставя их “через запятую”, как синонимы: качественная определенность и структурная выстроенность вещи, принадлежащие, казалось бы, разным полюсам (качества изменчивы, структура постоянна), оказываются однопорядковыми. *Хāl* имеет тот же корень, что *тахаввул* “превращение”: превращение как переход из одного состояния в другое подчеркивает неустойчивость последнего.

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

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

Подсказкой в наших разысканиях послужит следующая формула Ибн Халдуна: “Общежитие (*иджтимā*) и спаянность

⁹ *Ибн Манзур* (1233–1311/1312) – автор наиболее авторитетного словаря средневекового арабского языка *Лисāн ал-‘араб* – “Язык арабов”.

(‘*асабиййа*) – как смесь для существа, составленного [из элементов]” (Гл. II, отд. 11). Здесь употреблены два термина, *иджтимā*’ и ‘*асабиййа*. Я считаю их ключевыми для понимания категории ‘*умрāн*. Рассмотрим их сперва как таковые, а затем поставим вопрос о логике их связи с “обустроенностью” (‘*умрāн*) мира.

Я перевожу *иджтимā*’ как “общежитие” исходя из прямого звучания слов, образовавших этот компаунд: “общее житье”, “общая жизнь”¹⁰. Такой перевод близок к прямому значению арабского *иджтимā*’ – “собрание”. Это вполне согласуется и с терминологическим наполнением *иджтимā*’ в построениях Ибн Халдūна, который считает, что “человеческое общежитие” (*иджтимā*’ *инсāнийй*) является “необходимостью” (*дарūра*) в силу двух обстоятельств: в одиночку человек не способен, во-первых, прокормиться, а во-вторых, защитить себя от диких животных. И то и другое возможно только в сотрудничестве, сообща: такая общность и дает возможность сохранить человеческую жизнь.

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

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

Перейдем к разбору второго термина – ‘*асабиййа*. Переводчики и исследователи Ибн Халдūна передают этот термин по-разному: “кровно-родственный дух”, “племенной дух”, “групповое

¹⁰ Ф. Розенталя переводит *иджтимā*’ *инсāнийй* как “human social organization”, С.М. Бациева – “человеческое общество”, “объединение людей”, А.А. Игнатенко – “человеческое сообщество”. Этот *очень быстрый* переход к столь знакомой категории – “общество”, “социальная организация”, – совершенно затушевывает логико-смысловую суть ибн-халдуновской мысли: *иджтимā*’ – только одна из двух составляющих того, что он называет ‘*умрāн* “обустроенность”. Какова логика связи со второй составляющей, как эти составляющие обустроенности соотносятся с самой обустроенностью, т.е. как они ее, собственно, составляют – все эти вопросы обычно просто выпадают из поля зрения.

чувство”, “социальная солидарность” и т.п., а некоторые оставляют и вовсе без перевода, отчаявшись найти подходящий эквивалент. Мне представляется, что в данном случае, как и во многих других, следует поступить иначе: дав “обычный”, “языковой” перевод термина (т.е. отнесясь к нему как к обычному слову языка и не пытаясь найти в нашем терминологическом словаре подходящий эквивалент), наполнить его далее тем содержанием, которое в него вкладывает сам автор.

Я перевожу ‘*асабиййа*’ словом “спаянность”. Что касается его терминологического наполнения, то оно таково.

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

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

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

Исходя из этого легко понять, почему классический ислам однозначно и резко осуждает спаянность—‘*асабиййа*’. Основной акцент исламской правовой и этической мысли – на “намерении” (*ниййа*), которое должно сопровождать любое действие. Намерение не может не быть, во-первых, продумано и сформировано самим человеком, а во-вторых, рационально обосновано: цели и интересы, на удовлетворение которых направлено действие, должны иметь благой характер и всегда идти на пользу человеку. ‘*Асабиййа*’ действует в прямо противоположном направлении,

лишая возможности рассуждать о цели действия и заставляя жертвовать жизнью (т.е. самым ценным) во имя не продуманных самостоятельно и, возможно, бессмысленных или вредных целей. В текстах классической эпохи *'асабиййа* отождествляется либо связывается с периодом *джāхилиййа* “[доисламского] невежества” (ислам же ассоциируется, как выразился Ф. Розенталь, с “торжеством знания”), с *зулм* “притеснением” (ислам – с *'адāла* “справедливостью”), с *иттибā' ал-хавā'* “следованием страстям” (ислам – с продуманностью любого действия и пользой от него, тогда как страсти навлекают, как правило, бедствия), с *бāтил* “пустым”, “ложным” (ислам – с *ал-хаққ* “истиной”). Как видим, оппозиция выражена как нельзя более ясно, и это правило резко-отрицательного отношения к *'асабиййа* в классический период не имеет, по-видимому, существенных исключений¹¹. *'Асабиййа* ассоциировалась с прошлым, с тем, что преодолено исламом и не должно вернуться, а потому даже сам термин крайне редок в текстах классического периода: спаянность обсуждается скорее как воспоминание, а не как реальность¹².

На этом фоне рассуждения Ибн Халдūна об *'асабиййа*, их то-нальность, даже сама частотность употребления этого термина в *ал-Муқаддиме*, выглядят совершенно революционно. Ведь если спаянность естественна для человека, бессмысленным оказывается весь проект классического ислама по ее преодолению, и позиция Ибн Халдūна по импликации не может не означать вызов классическому мировоззрению¹³. Это, как мне представляется, –

¹¹ Я смог обнаружить буквально единичные случаи употребления *'асабиййа* в положительном смысле, где это слово обозначает что-то вроде “преданности”, “верности”. В хадисах *'асабиййа* в положительном смысле не употребляется, а в прочей литературе использование этого термина в отрицательном смысле на порядок-другой превышает его употребление в положительном.

¹² Мне представляется крайне интересным и важным следующий аспект. Спаянность обеспечивалась в доисламские времена единение людей, их сплоченность, удерживая социум в единстве. Отрицая спаянность, ислам предлагает другое основание социального единства. Оно выражено в понятии *хуқуқ* “право-обязанности” – фундаментальной категории правовой мысли ислама. *Хуқуқ* мыслится как система “связок” (взаимных прав-и-обязанностей) между индивидами и между индивидами и социальными институтами: такие связи как сеть покрывают социальное пространство и обеспечивают его устойчивость. *Хуқуқ*, в отличие от *'асабиййа*, выстраиваются на продуманной и, более того, правовой основе. Что касается Ибн Халдūна, то он видит основание социального единства исключительно в “спаянности” (см. Гл. II, отд. 7).

¹³ Если спаянность вложена в человека, как утверждает Ибн Халдūн, самим Богом и составляет часть его “врожденной природы” (*фитра*), которую ислам всегда расценивал как правильную, то как выглядит позиция исламских авторов, резко осуждающих спаянность?

еще одно свидетельство постклассического характера ибн-халдуновской мысли.

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

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

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

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

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

Но так ли уж трудно ответить на него? Прочитаем внимательно текст “Введения”. Если “человек по природе – существо полисное” (Гл. I, введ. 1), если история “народов различается по тому, как различаются их способы добывания средств к жизни” (Гл. II, отд. 1), если в зависимости от обилия или недостатка питания люди меняются физически и духовно (Гл. I, введ. 5), а географическими условиями существования определяются их нравы (Гл. I, введ. 3–4), – если все это так, разве не очевидно, что обще-

житие, т.е. сотрудничество в добывании средств пропитания и защите жизни, составляет такую основу, которая проявляет себя по-разному в зависимости от естественных (географических) условий обитания? Далее, если сначала приходится ограничиваться производством необходимого продукта, а затем, по мере развития, появляется возможность перейти к дополнительному, причем такая эволюция объясняет и переход от начальной стадии развития (*бадāва* “жизнь на открытых пространствах”) к последующим стадиям обустроенности (*хадāра* “жизнь на огороженных пространствах”)¹⁴ (Гл. II, отд. 1, 3), – то разве не очевидно, что материальной стороной обеспечивается развитие форм цивилизации и определяется ход и порядок ее эволюции?

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

Едва убедившись в правоте занятой позиции и обнаружив в части разделов первой главы и начальных разделах второй главы

¹⁴ На переводе этих терминов следует остановиться особо.

Термин *бадāва* (вар. *бидāва*, син. *бадв*) имеет корень *б-д-в*, тот же, что и *бāдийа* “пустыня”. Основное смысловое наполнение – “открытость”; разъясняя значение *бадв*, Ибн Манзūr говорит, что это – формы жизни в *бāдийа*, т.е. “на открытых пространствах”, где люди не огорожены стенами. Поэтому к *бадв* могут относиться, как замечает Ибн Халдūн, земледелие, пчеловодство и т.п., а не только кочевое скотоводство. Вместе с тем кочевничество по понятным причинам преобладает среди таких форм “жизни на открытых пространствах”, поэтому значение “кочевничество” выделилось в качестве самостоятельного для слова *бадв*.

Что касается *хадāра* (вар. *хидāра*, син. *хадар*), то слова с корнем *х-д-р* обозначают какой-то вид присутствия, наличия. Ибн Манзūr в качестве этимологии выдвигает идею “закрепления” (= присутствия) за стенами своих жилищ, тогда как в качестве значения указывает на “жизнь в городах (*мудун*), селениях (*курā*) и плодородных местностях (*рйф*; о значении термина см. прим. 19 к переводу)”. Таким образом, огороженность и оседлость органично входят в семантическое поле термина *хадāра*.

Наконец, Ибн Манзūr очень настойчиво отмечает антонимию *бадāва* и *хадāра*, определяя их друг через друга как взаимную противоположность. Он подчеркивает, что эта антонимия имеет приоритет в сравнении с любой этимологией.

“Введения” полное ее подтверждение, мы неожиданно сталкиваемся с тем, что Ибн Халдун, вместо того чтобы развить так удачно найденную линию и показать, как же именно “состояния обустроенности” определяются материальными факторами жизни людей, неожиданно целиком меняет тему и начинает говорить о спаянности.

Уже в Отд. 7, гл. II мы узнаем, что даже самые простые, начальные формы обустроенности мира, а именно – жилища в пустыне, невозможно организовать без спаянности. Тему спаянности в разных ее проявлениях Ибн Халдун будет обсуждать до конца второй главы, но уже с самого начала считает нужным сделать общее заявление. В любом деле, говорит он, “которое люди решат совершить: дать пророчество, устроить царство, выступить с [религиозным] призывом”, невозможно обойтись без спаянности (Гл. II, отд. 7). Основание, на котором делается этот вывод, выдержано в стиле Ибн Халдуна: оно выглядит очень простым, незамысловатым и вместе с тем представляет собой твердо действующую закономерность, поскольку отсылает к естественному порядку вещей. Любое дело, говорит Ибн Халдун, будет сталкиваться с упрямым неприятием людей, ибо они по своей природе противятся всякому начинанию. Такое сопротивление приходится преодолевать в битве, а для победы в битве необходима спаянность.

Хотя Ибн Халдун употребляет тот же термин *‘аҗабиййа* (который я передаю тем же русским “спаянность”), речь теперь идет уже не о том, что мы обсуждали, начав говорить о содержании этого термина. В первом понимании спаянность представляет собой естественное чувство родственной близости, тогда как во втором – нечто вроде воодушевленности во имя дела, такой воодушевленности, которая не имеет *собственного* естественного основания¹⁵. Спаянность в первом смысле всегда присуща людям и потому естественна, во втором – может наличествовать, а может отсутствовать. И та и другая спаянность необходима, причем в силу естественных причин, хотя эти причины разные. Наконец, спаянность в первом смысле представляет собой, безусловно, коллективное чувство (человек, не имеющий родни, не может обладать и спаянностью), тогда как во втором – принципиально индивидуальна и только может, но не обязательно должна, принимать коллективную форму. Индивидуальной *‘аҗабиййа* обла-

¹⁵ Таковым вряд ли можно считать необходимость преодолеть сопротивление людей при осуществлении любого начинания: окажись люди податливее или понятливее, потребность в такой спаянности отпала бы.

дает пророк, ведущий за собой людей; только себе оставляет ‘*аҗабиййа*’ единоличный властитель, “отсекая” от нее всех прочих (см. Гл. III, отд. 13, 14). В этом значении термин ‘*аҗабиййа*’ скорее стоило бы переводить как “рьяность” или “истовость”, и только ради единообразия передачи ибн-халдуновской терминологии я использую везде слово “спаянность”.

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

Если говорить о чисто языковой стороне дела, то в арабском языке ‘*аҗабиййа*’ передает оба названных значения в их слитости: это нечто вроде “истовой спаянности”, или “истовости-и-спаянности”¹⁶. Поэтому арабского читателя употребление одного и того же термина ‘*аҗабиййа*’ в двух контекстах не так смущает, как читателя русского перевода: здесь надо говорить скорее о смещении акцентов внутри единого семантического поля, нежели о другом значении.

Что касается концептуальной стороны, то в обоих случаях речь идет о том, что можно передать словами вроде “воодушевление”, “подъем духа”. Так или иначе, это – вещь нематериальная по своей сути и, более того, не имеющая материальных оснований. В связи с этим заметим, что ничего похожего на ‘*аҗабиййа*’ Ибн Халдун не обсуждает в тех разделах первой главы, где говорит о “нравах” (*ахләк*) людей, прямо определяющихся климатическими условиями проживания, т.е. материальными факторами их существования.

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

Какого же рода эти реалии? Мне представляется, что уже не раз употребленные слова, связанные с понятием душевного (или духовного – в данном случае можно говорить о том и о другом),

¹⁶ Хороший пример взаимоперехода и переплетения обоих аспектов семантики термина ‘*аҗабиййа*’ читатель найдет в Гл. II, отд. 12.

удачно передают суть дела. В понятии ‘*асабиййа* Ибн Халдун схватывает нечто вроде общественной “души”, которая придает жизнь общественному “телу” – т.е. тому, что схватывается в понятии *иджтимā* “общежитие”.

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

Казалось бы, и на этот вопрос ответить нетрудно. Метафора тела и души вполне объясняет дело: речь идет о социуме, в жизнедеятельности которого мы видим и материальную, и духовную сторону. Если сперва мы разглядели в Ибн Халду́не политэконома и антрополога, то теперь становится ясно, что тогда нам бросились в глаза лишь отдельные стороны учения, которое следует именовать социологическим. Я думаю, что такое (или примерно такое) рассуждение обосновывает ход мысли тех, кто называет Ибн Халду́на отцом социологии или социальной психологии¹⁷.

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

Ключевым станет уже сделанное наблюдение о том, что и общежитие, и спаянность (наши метафорические, и одновременно гипотетические тело и душа социума) обладают статусом *дару́ра* – логической, но не онтологической необходимости. Это подсказывает сама терминология: Ибн Халдун устойчиво говорит не о *вуджуб*, что мы бы трактовали именно как само-стоятельность, само-достаточность, т.е. онтологическую необходимость, а о *дару́ра* – “неизбежности”, т.е. о том, что непременно должно присутствовать, но что не обеспечивает само по себе собственной устойчивости. Однако терминология может употребляться непоследовательно или ей может быть придан новый смысл (и то и другое не такая уж редкость в случае Ибн Халду́на), поэтому стоит присмотреться к этим понятиям повнимательнее.

¹⁷ Придерживающиеся этой точки зрения ученые нередко передают ‘*асабиййа* словосочетанием “общественная солидарность”. Если исходить из сути понятия ‘*асабиййа* и не прибегать к произвольному вчитыванию, такая трактовка вряд ли будет возможна.

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

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

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

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

Такой вывод как будто напрашивается сам собой. Но для того чтобы совместно составлять основание социума, необходимо как минимум *быть*: части составной причины должны наличествовать для того, чтобы причина произвела свое действие. Однако внутри самих себя, как мы только что убедились, материальная и духовная стороны не содержат собственных оснований; Ибн Халдун не указывает и ни на какие внешние основания подобного рода. Материальная и духовная стороны не могут соединяться как что-то уже-наличное, уже-бытийное, чтобы произвести свое действие и стать совместной причиной развития социума¹⁸.

¹⁸ Рассуждая так, не трудно прийти к выводу, что Ибн Халдун по сути дела ничего не открывает, не показывает никаких подлинных причин развития общества и цивилизации. В этом, как представляется, объективное основание тех пессимистических оценок, которые порой звучат в отношении его творчества.

Мы подошли к поворотной точке нашего исследования. Попробуем теперь, обратившись к тексту Ибн Халдūна и проследившая его логику работы с понятиями *иджтима* и *‘асабийя*, понять, какого рода отношение их связывает.

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

Общежитие, таким образом, зависит от спаянности. Оно в определенном смысле производится спаянностью – в том смысле, что спаянность, наличествуя, тем самым означает и наличие общежития. Если мы берем спаянность в изначальном смысле, как истовую-заботу-о-родственников, то она естественным образом присутствует в людях. Наличествуя, она благодаря своему наличию переводит логическую необходимость общежития в онтологическую: общежитие также становится наличным. Так образуется экономическая жизнь земледельцев и животноводов, которую Ибн Халдūн описывает в Отделе 1 Главы II. Если взять спаянность в другом, расширительном смысле, как “истовость-ради-свершения”, – то это чувство, сохраняя свою естественную основу, закономерным (не зависящим от воли конкретного человека) образом обеспечивает возникновение жизни на огороженном пространстве (*хадāра*) и ее эволюцию (см. Гл. II, отд. 17; Гл. III, отд. 14, 17). И в том и в другом случае наличие спаянности как будто “ведет за собой” и наличие общежития, причем именно такого, которое соответствует данному виду спаянности. Мы теперь видим, что Ибн Халдūн не случайно вкладывает в один термин эти два, хотя и связанные, но все же различающиеся значения: два вида, или уровня, спаянности характерны для тех двух

видов, или уровней, обустроенности мира, которые он называет *бадāва* (“жизнь на открытых пространствах”) и *хадāра* (“жизнь на огороженных пространствах”).

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

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

Однако о спаянности можно говорить только в том случае, если люди живут сообща, т.е. только в том случае, если имеется тот или иной тип их общежития. Это очевидно даже для спаянности в изначальном смысле, спаянности как чувстве родственной близости: нельзя “стоять горой” за живущих бок о бок с тобой родственников, если они не живут вместе с тобой, а значит, если нет какой-то материальной формы общежития. Это же верно и для второго типа спаянности: без прогрессирующих видов экономической деятельности невозможна и эволюционирующая спаянность правящей государственной элиты. При этом спаянность вовсе не продуцируется общежитием: общежитие не служит причиной спаянности ни в каком из тех смыслов, которые мы сочли

бы релевантными, ориентируясь на понимание причины в западной философии.

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

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

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

Итак, спаянность и общежитие, взятые не сами по себе, а во взаимном переходе, взаимном онтологическом фундировании, остаются несводимыми одна к другой, и в этом смысле внешними одна для другой целостностями. Взаимный переход преодолевает замкнутые пределы – однако это трансцендирование осуществляется не так, что одно из пары понятий *само по себе* становится другим, или причащается другому. Замкнутость и внеположность спаянности и общежития предполагают, что их взаимный переход является чем-то *другим* в отношении их самих – но “другим” в особом, конечно, смысле, поскольку такой переход связывает их воедино.

Это третье понятие, обеспечивающее взаимную связанность и взаимную завершенность внеположных друг другу спаянности

и общежития, – понятие “обустроенность” (*‘умрān*). С этой точки зрения, говоря об обустроенности мира, мы говорим о взаимном соответствии спаянности и общежития. Раскрыть обустроенность мира значит раскрыть конкретную спаянность, ее конкретный вид, показав, далее, тот конкретный вид общежития, который ей соответствует; это значит, таким образом, показать обоюдное соответствие спаянности и общежития, взаимно завершающих друг друга.

Именно такое соответствие Ибн Халдун и именует “состоянием” (*хāл*). Он указывает на состояния обустроенности (а не чего-то другого, скажем, спаянности или общежития) как на предмет своей науки, поскольку именно обустроенность *является* взаимным соответствием, взаимным переходом спаянности и общежития. Вместе с тем любое состояние обустроенности *раскрывается* через описание, более или менее подробное, спаянности и общежития, которые (если взять их в качестве смысловых целостностей) внеположны друг другу. Мы можем сказать, что состояние обустроенности мира – это состояние спаянности-и-общежития, если под этой синтаксической формой понимать описанный переход, взаимную завершенность спаянности и общежития¹⁹.

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

Понятие “обустроенность” является совершенно *простым*, оно выражает сам факт взаимного перехода, взаимной зависимости спаянности и общежития. Именно потому, что спаянность и общежитие полностью внеположны друг другу, но переходят друг в друга, понятие, их обобщающее, также внеположно им. Как прост, не-сложен сам факт взаимного перехода, так же простым, не-сложным является понятие обустроенности – раскрывающее себя через сколь угодно сложное и подробное описание спаянности и общежития в их взаимной согласованности.

¹⁹ Но никак не “сумму” спаянности и общежития в любых смыслах “суммирования”, характерных для западной мысли.

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

Такое взаимное соответствие спаянности и общежития в его (этого соответствия) многообразии и представляет собой “состояния” (*ḫālāt*, ед. *ḫāl*) обжитости. Мы теперь понимаем, почему Ибн Халдун говорит именно о “состояниях”, а не, например, “явлениях” или “феноменах”²⁰. Является – сущность, и если бы “состояния” Ибн Халдуна были в самом деле “явлениями”, за ними надлежало бы разглядеть некую сущность, их объясняющую. Но не так построена наука Ибн Халдуна, и он вовсе не разыскивает сущность явлений. Для него важно описать, в той мере подробности, в какой он считает нужным, типы спаянности и соответствующие им типы общежития. Устанавливая их соответствие одно другому, он тем самым описывает обустроенность мира в ее различных состояниях. Поэтому он и говорит о состояниях, что они “приводят в” (*ūamra* ‘*alā*) обустроенность. Если бы речь шла о науке, построенной как разыскание сущности явлений, то такой оборот, употребленный в самом начале текста “Введения”, при определении того, что такое наука об обустроенности мира, означал бы, что Ибн Халдун собирается отыскивать нечто случайное, акцидентальное: именно акциденции “приводят в” субстанцию. Однако спаянность и общежитие со всеми их деталями, подробностями, относятся к обустроенности не как акциденции к субстанции, поэтому оборот “приводят в”, означая единичность, вместе с тем имплицитно подразумевает закономерность, а не случайность.

Как уже говорилось, есть два принципиально различных типа обустроенности: “жизнь на открытых пространствах” (*badāva*) и

²⁰ Как будто просят на язык фразы вроде: “Арабский ученый рассматривает формы общественного устройства... описывает феномены жизни человеческого общества...”

“жизнь на огороженных пространствах” (*хафдара*). Это – типы именно обустроенности, а не общежития или спаянности.

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

Подробное описание эволюции спаянности, характерной для второго типа обустроенности, дает нам стадии эволюции государства. Поскольку эволюция спаянности является закономерным процессом, не зависящим от воли отдельных людей, то и эволюция форм государства также закономерна (см. Гл. II, отд. 18; Гл. III, отд. 15, 17). Не менее, если не более подробно Ибн Халдун описывает и общежитие, характерное для второго типа обустроенности, во всей его эволюции и деталях²¹. Но всё это – не что иное, как описание именно обустроенности, понимаемой как взаимное соответствие двух сторон, спаянности и общежития.

Таким образом, историческая действительность, о которой *a priori* способна поведать созданная Ибн Халдуном наука об обустроенности мира, представлена состояниями этой обустроенности, образованными соответствием спаянности и общежития, которые в большей или меньшей степени детализации раскрыты самим Ибн Халдуном или могут быть раскрыты, как он предполагает²², теми, кто последуют по проложенному им пути. Сличение исторического сообщения с таким знанием дает возможность либо отвергнуть сообщение как ложное (если оно не соответствует этому знанию), либо принять его как истинное (если оно согласно с ним) и потому *возможное*. Установить истинность исторических сообщений как их возможность – вот что, как мне представляется, находит

²¹ Эти главы и параграфы не вошли в публикуемый перевод.

²² См. предпоследний абзац преамбулы Книги I.

Ибн Халдун в качестве “плода” своей науки (см. преамбулу Книги I)²³.

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

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

Вторая из двух упомянутых метакатегориальных пар классической арабской мысли, пара *’aṣl-far’* “основа–ветвь”, также имеет прямое отношение к выстраиванию ибн-халдуновской науки. Соотношение между двумя основными стадиями обустроенности: *badāwa* “жизнью на открытом пространстве” и *ḥadāra* “жизнью на огороженном пространстве”, – строится как отношение между *’aṣl* “основой” и *far’* “ветвью”.

Мы не будем рассматривать отношение *’aṣl-far’* столь же подробно, как отношение *ẓāḥir-bāṭin*. Не потому, что оно менее значимо для понимания архитектоники мысли Ибн Халдуна. Рассмотрение этого отношения и его роли в конструировании текста “Введения” вполне может составить отдельное исследование. Однако эта вводная статья и так достаточно объемна; кроме

²³ Отдельной и крайне важной темой, которую невозможно, ввиду ее объемности, раскрывать здесь, является вопрос о характере этой “возможности” (*imkān*). Данная категория, развитая в онтологии *фальсафы* (преимущественно Ибн Синой), принципиально не совпадает с одноименной аристотелевской категорией. Мне представляется, что ибн-халдуновское понимание возможности события по меньшей мере намекает на эту авиценновскую онтологию.

того, публикуемые отрывки дают для понимания соотношения 'асл–фар' меньше материала, нежели для отношения *зāхир–бāтин*. Поэтому я ограничусь несколькими замечаниями.

Поскольку отношение *бадāва–хадāра* у Ибн Халдūна – это отношение 'асл–фар' “основа–ветвь”, то общее понимание категорий 'асл и фар' в классической арабской мысли имеет существенное значение для понимания соотношения между двумя фазами обустроенности.

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

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

Эти соображения помогут понять тональность рассуждений Ибн Халдūна о *хадāра* как “ветви” и *бадāва* как ее “основе” В Отделе 3, главы II заявлено общее положение о том, что жизнь на открытом пространстве – основа по отношению к последующей жизни на огороженном пространстве. Согласно правилам соотношения “основа–ветвь”, *хадāра* как ветвь должна быть богаче своей основы – *бадāва*. В том, что касается явной (*зāхир*) стороны соотношения общежитие–спаянность, дающего обустроенность, такое наращивание ветви в сравнении с основой очевидно. Наиболее сжато оно выражается как производство дополнительного продукта, превышающего необходимый, а развернуто – в описании всех тех усовершенствований материальной жизни, которые сопровождают переход от проживания на от-

крытой местности к городскому укладу. Что касается скрытой (*ба́тин*) стороны этого соотношения, т.е. спаянности, то и тут налицо определенные изменения. Спаянность из своей непосредственно-родовой ипостаси эволюционирует в сторону создания объединений людей по другим признакам, прежде всего – по признаку общих занятий или общего дела, о чем говорилось выше.

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

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

Ветвь не имеет устойчивости в самой себе, она “опирается” на свою основу. Это объясняется тем, что ветвь – это основа, дополненная чем-то; утерев то, что она получила от основы, ветвь утрачивает возможность своего существования.

Именно это и происходит в жизни государства. Это обусловлено, правда, не явной (общежитие), а исключительно скрытой (спаянность) стороной отношения, образующего ‘*умра̄н* “обустроенность”. В публикуемых отрывках “Введения” многократно повторена мысль о том, что эпоха *хадāра* (= эпоха государства) – это эпоха постепенного *отмирания* спаянности в том виде, в каком она была характерна для *бадāва*. Спаянность эволюционирует; но не просто эволюционирует, она теряет те свои черты, которые имела в эпоху *бадāва*. Таким образом, ветвь, т.е. *хадāра*, утрачивает то, что *должно* иметься в ней непременно: свою основу. В том, что касается общежития, дела обстоят благополучно и

прибавочный продукт производится сверх необходимого; таким образом, ветвь и имеет в своем составе то, что служит основой, и наращивает над ней нечто большее²⁴. Но в том, что касается спаянности, этого не наблюдается. Когда основа спаянности исчезает вовсе, когда на этапе *хадāра* и государь, и все его окружение полностью утрачивают характерную для *бадāва* спаянность – тогда государство как ветвь, оставшаяся без основы, гибнет.

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

Завершая эту статью, я хочу вернуться к вопросу, с постановки которого она началась; собственно, все это рассуждение было не более чем попыткой на этот вопрос ответить. Наука, которую основал Ибн Халдун, действительно является *единой* наукой. Сам арабский ученый совершенно точно указывает ее предмет: *‘умрāн ал-‘āлам* “обустроенность мира”. Науку конституирует не только собственный предмет, но и методология его раскрытия. Эта методология ибн-халдуновской “науки об обустроенности мира” одновременно общая и особенная. Она общая постольку, поскольку использует характерные для классической арабской культуры процедуры противоположения и нахождения единства противопологаемого и соотнесения целого с частью, процедуры, которые были схвачены самой этой культурой в парах метакатегорий *зāхир–бāтин* “явное–скрытое” и *‘асл–фар’* “основа–ветвь”. Она особенная постольку, поскольку эти процедуры, универсальные в пределах данной культуры, она использует для осмысления особого предмета – обустроенности мира, никогда ранее не попадавшего в поле зрения теоретиков, трактуя его как единство противоположностей: “общезития” (*иджтимā’*) и “спаянности” (*‘асабиййа*). В своем развитии обустроенность показана Ибн Халдуном как “ветвление” (*тафрī’*), т.е. образование *фар’* “ветви” от *‘асл* “основы”: именно так *бадāва* “жизнь на открытом пространстве” дает *хадāра* “жизнь на огороженном пространстве”.

Для целей сравнительного исследования (а любая попытка понимания инокультурного феномена является сравнительным исследованием, имплицитно или эксплицитно) важно подчеркнуть, что именно в этом, самом важном моменте – своей методологии – созданная Ибн Халдуном наука *никак* не совпадает ни с *каким* “аналогом”, который мы могли бы обнаружить в запад-

²⁴ Правда, и здесь возможны исключения, и Ибн Халдун рассматривает разнообразные неблагоприятные экономические действия властей, разрушающие основу общезития.

ной мысли, – по той простой причине, что такие аналоги отсутствуют. Отсутствуют потому, что процедуры противоположения и нахождения единства противоположаемого и соотнесения целого с частью являются в арабо-мусульманской и западной культурах разными и, что более важно, несводимыми друг к другу²⁵. Это общетеоретическое положение, которым я могу здесь только воспользоваться (оно подробно обсуждается в других моих работах), имеет существенное значение для центральной темы данной статьи. Близость ибн-халдуновских построений к положениям той или иной западной науки оказывается разочаровывающе поверхностной потому, что находимое таким образом сходство ограничивается отдельными тезисами: логика их связи уже опирается на методологию, которая столь разительно отличает ибн-халдуновскую (как и в целом классическую арабскую) мысль от западной.

* * *

Перевод выполнен по изданию: *Ибн Халдун*. Ал-Муқаддима. Бейрут: Дār ал-фикр. Б.г., текст сверен по каирскому изданию 1331 г. (ал-Маṭба‘а ал-азхариййа ал-мисриййа), которое, насколько можно судить, воспроизводит булакское издание 1274 г.х. (текстологический обзор и критику булакского и бейрутского изданий см.: *Ibn Khaldūn. The Muqaddimah: an introduction to history / Translated by F. Rosenthal. 2nd ed. Princeton; New Jersey: Princeton Univ. Press, 1967, Vol. 1. P. CI—CII*). Лишь к моменту выхода данной публикации в свет мне оказалось доступным трехтомное издание *ал-Муқаддимы* под редакцией ‘Абд ас-Салāма аш-Шаддādй (ад-Дār ал-Байдā: *Хизāнат Ибн Халдун, Байт ал-фунун ва-л-‘улум ва-л-‘ādāб*, 2005), и его уже невозможно было учесть при оформлении перевода. Вместе с тем в том, что касается публикуемых отрывков, это издание не отличается существенно от того варианта рукописей, которые Ф. Розенталь положил в основу своего перевода.

²⁵ Например, было бы бессмысленно задаваться вопросами вроде того, чем именно является, с точки зрения Ибн Халдūна, человеческая цивилизация (= ‘*умрāн* “обустроенность”): представляет ли она собой социально-психологическую (= ‘*асабиййа* “спаянность”) или экономическую (= *иджтимā* “общезитие”) реальность и какая из этих двух сторон обеспечивает развитие человеческого общества. Любое рассуждение в этом духе будет опираться на логику понимания причинности, противоположения, обобщения, соотнесения целого и части – иную, нежели та, что была показана как релевантная для трактовки этих категорий у Ибн Халдūна.