

## ВВЕДЕНИЕ\*

(ал-Муқаддима)

Ибн Халдўн

### КНИГА I

О том, какова у человеческого рода (халиқа инсāниййа) природа обустроенности (табӣ'ат ал-'умрāн); о том, что привходит в эту природу: о жизни на открытых (бадв) и на огороженных (ҳадар) пространствах, о преобладании (тағаллуб), заработке (касб), [добывании] средств к жизни (ма'айш), ремёслах (санā и') и науках ('улӯм); и о всего этого основаниях ('илал) и причинах (асбāб)

Знай, что "история" в истинном [значении слова] (ҳақӣқат ат-та'рих) – это сообщение (хабар) о людском общежитии (иджтимā' инсāнийй), т.е. обустроенности мира ('умрāн ал-'āлам), о том, каковы привходящие в природу этой обустроенности состояния дикости (таваххуш) и культурности (та'аннус), каковы [виды] спаянности ('аҗабиййāt) и преобладания одних людей над другими, о том, какие [виды] владения (мулк) и государства (давла) получаются в результате этого и о рангах оных, о том, каковы способы заработка и [добывания] средств к жизни, каковы науки и ремесла, кои люди благодаря своим трудам и устремлениям производят, а также обо всех прочих состояниях названной обустроенности, имеющих место по ее природе.

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

Одна из таких причин – пристрастие (ташаййу') к тем или иным взглядам и учениям... Среди причин появления неправды в сообщениях – доверие к их передатчикам... К их числу принадлежит также неучет [подлинных] целей (мақāсид): часто передатчики [сообщений] не знают, что стоит за тем (ал-қасд би-)<sup>1</sup>, что видели или слышали, а потому передают сообщение, как им взду-

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

<sup>1</sup> Например, поясняет Ибн Халдўн в другом месте "Введения", люди стремятся владеть драгоценными металлами, но не ради их самих, а ради того труда, который заключен в них как в общей мере: овладение трудом является подлинной целью, которая может быть не видна.

мается, и впадают в неправду. В числе оных причин – вера в мнимую правдивость [сообщения]... Далее – незнание того, как применить состояния к событиям<sup>2</sup>. Когда в дело вмешивается какая-нибудь путаница (*талбис*) или искусственность (*ташанну*'), передатчик сообщает всё как видел, тогда как это, вследствие искусственности, не является в самом себе истинным (*хаққ фй нафси-хи*). Далее – стремление большинства людей приблизиться к почитаемым и высокопоставленным, восхваляя и превознося их и приукрашивая свою речь...

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

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

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

<sup>2</sup> В оригинале: ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع. Слово *вақи'а* (мн. *вақд'и'*) является действительным причастием глагола *вақа'а* “падать”, “случаться”, “происходить”. Оно употребляется в тексте “Введения” в этом качестве, играя роль прилагательного, в том числе и для термина “состояния”; так, Ибн Халдун говорит о “случающихся состояниях” (*ахвал вақи'а*). В качестве субстантивированного прилагательного оно обозначает “событие”, т.е. некий исторический факт, и именно в этом смысле неизменно употребляется в тексте “Введения”. В данном случае Ибн Халдун имеет в виду, что детали исторического события не дают очевидцу возможность разглядеть “состояние”, т.е. закономерность, обусловившую это событие.

<sup>3</sup> Ал-Мас'удий (ум. 956) – знаменитый арабский историк. Одно из его двух дошедших до нас произведений частично переведено на русский (Ал-Мас'уди. Золотые коши и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии: 749–947] / Сост. и пер. Д.В. Миккульский. М.: Наталис, 2002).



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

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

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

<sup>4</sup> Ибн Халдун указывает на “предшествование” объективной причины правдивости или ложности сообщений всем прочим, субъективным причинам. Следует иметь в виду аксиологию предшествования: то, что “идет раньше”, не нуждается в последующем и не зависит от него. Знание “предшествующего” может сделать излишним знание “последующего”, но не наоборот.

<sup>5</sup> Справедливость (*'адла*) – категория исламской этической и правовой мысли. В фикхе обычно трактуется как перевес добрых дел над малыми грехами при несовершении больших грехов. В хадисоведении справедливость передатчика хадиса выступает в качестве одного из условий его достоверности, и в задачу хадисоведов входило установить наличие или отсутствие этой характеристики передатчиков.

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

Это и служит целью данной, первой книги нашего сочинения.

Представляется, что это – самостоятельная наука. В самом деле, у нее свой предмет (*мавдў'*), а именно: человеческая обустроенность и людское общежитие – и свои вопросы (*масā'ил*), а именно: демонстрация, одного за другим, тех состояний, что оно испытывает благодаря самому себе. Так же обстоит дело со всеми науками, как позитивными (*вад'ийй*), так и рациональными (*'ақлийй*).

Знай также, что речь наша об этой науке нова и необычна, обильна пользой<sup>7</sup>. Она – результат исследования и глубокого разыскания. Эта наука не относится к риторике... Она также не принадлежит к гражданской политике, поскольку она представляет собой надлежащее управление домом или градом в соответствии с

<sup>6</sup> Ибн Халдўн употребляет обе пары терминов с общим значением “правильное–неправильное”, которые имели хождение в классической исламской мысли: *сидқ-кизб* (правда–неправда) и *хаққ-бāтил* (истина–ложь). Различие между ними в том, что первая пара употребляется только в гносеологических контекстах, тогда как вторая может, наряду с этим, употребляться и в онтологическом смысле.

<sup>7</sup> *Обильна пользой*: в оригинале *'азйз ал-фā'ида*. Чуть ниже, объясняя, почему данная наука не была разработана до него, Ибн Халдўн говорит, что ее “плод” (*самар*) незначителен. Противоречия между этими двумя тезисами нет. Слово *фā'ида*, имеющее общезыковое значение “польза”, в качестве филологического термина означает “смысл предложения”. В теоретических сочинениях классического периода словом *фā'ида* (мн. *фавā'ид*) обозначались выводы, следствия из положений данной науки, которые могли иметь теоретическое или практическое применение. Это и имеет в виду Ибн Халдўн, говоря о *фā'ида* (“пользе”): многочисленность ранее не известных теоретических положений и выводов из них, которые стали возможны благодаря созданной им науке. Если “польза” науки – это внутреннее богатство ее положений, то ее “плод” – это возможность применить эти положения вовне, в данном случае – с целью отбора правильных исторических сообщений.



требованиями этики (*ахләк*) и мудрости с целью направить массы по такому пути, чтобы [человеческий] вид остался в сохранности и избежал гибели. Предмет нашей науки отличается от предметов этих двух искусств (*фани*)<sup>8</sup>, которые с ней как будто схожи.

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

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

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

Нас Бог вдохновил и навел на науку, сообщение о которой мы поместили между неопределенным (*нукра*) и [сообщением] джухайна<sup>11</sup>. Если я сполна изложил вопросы этой науки, отделив

<sup>8</sup> Здесь и ниже Ибн Халдун употребляет термины ‘илм (наука, знание), *фани* (искусство, ремесло) и *синъ’а* (ремесло, искусство) как взаимозаменяемые.

<sup>9</sup> Коран 17:85 (пер. мой. – А.С.).

<sup>10</sup> Псевдоаристотелевское сочинение, ставшее источником популярных изречений. Хаджи Халифа в своем *Кашф аз-зунун ‘ан ‘асамй ал-кутуб ва-л-фунун* “Устранение сомнений относительно названий книг и искусств” упоминает *Kitāb ар-рийāса фй ас-сийāса* “Книгу главенства, о политике”, указывая в качестве авторов Абу Ахмада (‘Убайд ‘Аллāха бин ‘Абд ‘Аллāха – ум. 300 х.) и Аристотеля, написавшего ее для Александра Македонского.

<sup>11</sup> В оригинале: علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره. *Нукра* – букв. “неизвестное”, “отрицаемое”, “скрытое”, в качестве филологического термина обозначает имя в неопределенном состоянии и противопоставляется *ма’рифа* – букв. “знанию”, а терминологически – имени в определенном состоянии. *Джухайна* – название одного из арабских племен. Стало поговоркой выражение “у джухайна (вариант – у джуфайна) – достоверное известие (*ал-хабар ал-йақин*)”. Хаджи Халифа в

ее взгляд и манеру от прочих ремесел (*сан̄'и'*), то удача и верное руководство в том – от Бога. Если же я что-то в ней упустил или примешал к ней нечто чуждое, то пусть это исправит тот, кто, рассматривая ее, будет искать истину. Однако заслуга здесь – моя, поскольку это я проложил ему путь и указал дорогу; а Бог ведет Своим светом, кого пожелает.

Теперь мы покажем в сей книге, какие состояния обустроенности (владение, заработок, науки и ремесла) переживают в своем общежитии люди, приведя доказательства так, что и избранные, и массы поймут это истинным образом, устранив неясности и отринув сомнения...

---

Кашф аз-зун̄ун сообщает о двух книгах по истории, название которых содержит оборот *джухайнат ал-ахб̄ар* “джухайна сообщений”: автором одного является Мухаззиб ад-Дин бин ал-Хаймй (ум. 642 х.), другого – Бадр ад-Дин Хасан бин Хабйб ал-Халабй (ум. 779 х.).

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

Говоря, что “сообщение” (*хабар* – неявный намек на поговорку о *джухайна* или на название исторических сочинений) о своей науке он поместил “между” (*байна*) неизвестным и точно известным, Ибн Халдун вовсе не хочет сказать, что в его учении представлены тезисы, статус которых принимает *промежуточное* значение между совершенной неуверенностью и совершенной уверенностью. Не удовлетворенные таким переводом, мы могли бы трактовать *байна* как “и” (значение “соединение” *джам'* указывают для этого слова арабские толковые словари), *объединяющее* точно и неточно установленное. Однако вряд ли автор хочет сказать, что собрал воедино знание “всех сортов”, как уверенное, так и неточное. Значение *байна* (неважно, переведем ли мы это слово как “между” или как “и”) следует искать, опираясь на характерную для классической арабской культуры процедуру соположения противоположностей, благодаря которой достигается объединяющее их третье понятие. Об этой процедуре идет речь во вводной статье к данному переводу, о ней же применительно к *байна*, см.: Смирнов А.В. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001. Гл. 1.

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



КНИГИ ПЕРВОЙ ГЛАВЫ I,  
СОДЕРЖАЩАЯ РЯД ВВЕДЕНИЙ.

О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ОБУСТРОЕННОСТИ В ЦЕЛОМ

ВВЕДЕНИЕ I

Человеческое общежитие необходимо

Мудрецы<sup>12</sup> выражают это положение, утверждая, что человек по природе – существо полисное (*маданийй*). Это значит, что он не может не создавать общежитие, каковое они обозначают термином “полис” (*мадйна*). Это и есть смысл “обустроенности”.

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

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

Точно так же каждый из них нуждается в помощи других представителей своего рода, дабы защитить себя. Внедряя природный характер во все живые существа и распределяя меж ними мощь (*қудра*), Всевышний выделил многим животным<sup>13</sup> мощи более, нежели человеку. К примеру, лошадь куда мощнее человека; осел, бык, лев или слон превосходят человека по мощи во

<sup>12</sup> Мудрецы (*хукамā*) – так часто называли *фалāsифа*, представителей школы *фалсафа* – одного из пяти направлений классической арабской философии. Эта школа ориентировалась преимущественно на античную философию (= *хикма* “мудрость”).

<sup>13</sup> В оригинале *хайавāнат* ‘уджм “бессловесные живые существа”. Поскольку в современном русском слово “животные” обозначает то же самое (все живые существа за исключением человека), я опускаю в переводе прилагательное “бессловесное”.

много раз. Поскольку агрессивность ('*удвān*) естественна для живых существ, Он каждому дал особый орган, коим тот может оградить себя от нападок. Человеку же взамен всего этого Он дал мысль и руку. Рука, служа мысли, делает возможными ремесла, ремесла же дают человеку орудия, которые он использует вместо тех органов, что у других живых существ предназначены для защиты...

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

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

Вот каков смысл [термина] “обустроенность”, каковую обустроенность мы сделали предметом сей науки...

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

Вот каков смысл [термина] “владыка” (*малик*).

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

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



кроме человека, таковое обусловлено врожденной природой (*фитра*) и [божественным] наставлением (*хидāйя*), а не мыслью и управлением (*сийāса*): “Каждой вещи [Бог] даровал строй и наставил (*хадā*) [на путь]”<sup>14</sup>...

### ВВЕДЕНИЕ 3

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

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

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

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

<sup>14</sup> Коран 20:52 (пер. мой. – А.С.).

<sup>15</sup> По всей видимости, Ибн Халдун имеет в виду цвет кожи, усредненный между черным и белым.

<sup>16</sup> Коран 3:106 (пер. Г.С. Саблукова).

между собой они ведут посредством двух драгоценных металлов (нақд 'азйз), а в своих состояниях в целом далеки от всяких отклонений...

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

#### ВВЕДЕНИЕ 4

##### Влияние воздуха на нравы людей

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

Правильная причина этого установлена в надлежащем месте мудрости. А именно: природа радости и веселья заключается в расширении и распространении животного духа, природа же грусти, напротив, – в сжимании и сгущении. Установлено, что жар расширяет и раздвигает воздух, увеличивая его количество. Вот почему охмелевший человек так неопишимо радостен и весел: духовный пар вносит в сердце природную (гарйзиййā) теплоту, которую стремительная сила вина передает из своей смеси духу, дух распространяется, и приходит природа веселья... Поскольку чернокожие проживают в горячем климате и жар одолевает их

<sup>17</sup> Я исхожу из того, что сообщает Ибн Манзур (т.12 стр.9): بالخبز أي شيء كان الإدام بالكسر والادم بالضم ما يؤكل едят с хлебом”, т.е. то, чем сдабривают хлеб. На этот смысл “сдабривания” Ибн Манзур указывает в данной словарной статье неоднократно, и можно было бы перевести 'удум как “то, чем приправляют хлеб”, если бы слово “приправа” не приобрело специфического, более узкого значения. Ф. Розенталь переводит 'удум как *seasoning*, что вряд ли приемлемо.



смеси, причем с самого начала (*'ақл*) их создания, то в их духе столько же жара, сколько в телах и в климате. Поэтому у них дух жарче, нежели у жителей четвертого климата, и вследствие этого более подвижен, а значит, более склонен к радости и веселью и скорее расслабляется (*инбисām*)<sup>18</sup>. От всего этого и происходит легкомыслие.

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

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

Исследуй так климаты и земли – и везде обнаружишь влияние особенностей воздуха на местные нравы...

<sup>18</sup> Я выбрал это слово потому, что оно передает и физическую, и духовную "расслабленность", "отдых".

<sup>19</sup> Слово *рйф* (мн. *арйāф*) означало в классическом арабском просторные, плодородные земли, а также территории арабских стран, примыкающие к морю. С термином *рйф* устойчиво ассоциируется наличие воды и возможность оседлой жизни, а следовательно, цивилизованного, городского существования; в этом значении *рйф* оказывается синонимичным *мадйна* "городу" и противопоставляется *бāдийа* "пустыне" (см. [Ибн Манзур, *р-й-ф*]).

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

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

Рассмотри это на примере людей. Мы видим, что население климатов, богатых питанием, избыливающих посевами, скотом, едой-к-хлебу, плодами, отличается чаще всего тупостью ума и жесткостью плоти...

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

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

Если пища оказывает, как видим, такое влияние на тело, то и голод, вне всякого сомнения, оказывает свое влияние, ибо противоположности равно имеют либо не имеют влияния. Вли-



яние голода заключается в свободе тела от разлагающихся излишков и влажных примесей, губительных для тела и разума, равно как влияние пищи сказывается в наличии всего этого в теле. Бог знает всё.

## ГЛАВА П С ОТДЕЛАМИ (ФУСУЛ) И ВСТУПЛЕНИЯМИ (МУҚАДДИМАТ)

об обустроенности на открытых пространствах

(‘УМРĀН БАДАВИЙ), О ДИКИХ НАРОДАХ  
И О ПЛЕМЕНАХ И О СОСТОЯНИЯХ ВСЕГО ЭТОГО

### ОТДЕЛ I

Народы (*аджйъл*)<sup>20</sup> обитают на открытых (*бадв*)  
или огороженных (*хадар*) пространствах<sup>21</sup> естественно

Знай, что состояния народов различаются так, как различаются их способы добывания средств к жизни. Ведь общежитие их устроено ради сотрудничества в обретении оных, начинают (*ибтидā’*) же с [добывания] необходимого (*дарӯрийй*), к которому [естественно] склонны (*нашйт*)<sup>22</sup>, а уж потом идет вытекающее из потребности (*хаджийй*) и дополнительное (*камāлийй*).

Одни занимаются земледелием (*фалах*): разводят деревья и растения (*зирāса*) и обрабатывают землю (*зирā’а*), – другие держат животных: овец, коров, коз, пчел, [шелковичных] червей, – ради производимого ими продукта и излишков их [жизнедеятельности]. Эти земледельцы и животноводы действуют по зову необходимости (*дарӯра*). Для них неизбежно открытое пространст-

<sup>20</sup> В классическом арабском слово *джйъл* (мн. *аджйъл*) употреблялось как синоним *ша’б* (букв. “ответвление”). Нормативным было выражение *джйъл мин ан-нāс* (“человеческое ответвление”); так, объясняя, кто такие ‘араб “арабы”, барбар “берберы”, *сақāлиба* “славяне” и т.п., Ибн Манзур говорит, что каждый из них – это некое *джйъл мин ан-нāс* (“человеческое ответвление”), обладающее такими-то отличительными чертами. Исходя из этого я передаю *джйъл* словом “народ”. Вместе с тем Ибн Халдун употребляет слово *джйъл* и в смысле “поколение” (Гл. II, отд. 18 и др.): здесь человеческая общность “ветвится” не по качественным характеристикам, образуя народы, а по хронологическому признаку, образуя поколения.

<sup>21</sup> О терминах *бадāва* и *хадāра* и их производных см. вступительную статью.

<sup>22</sup> Слово *нашйт* в современном арабском означает “активный”, “деятельный”. То же значение характерно и для классического употребления этого слова, с коннотацией естественной склонности души к труду. Именно это и имеет в виду Ибн Халдун, говоря о необходимых потребностях, к удовлетворению которых человек естественно склоняется.

во (*бадв*), поскольку оно предоставляет им возможности, которых не даст огороженность (*хавдир*): земельные угодья, выгоны и пастбища для скота и прочее. Вот почему связанность с открытым пространством в их случае необходима, а общежитие и сотрудничество в удовлетворении нужд, в добывании средств к жизни и в обустроенности (пища, кров, тепло) ограничивается поддержанием существования и куском хлеба, не более того, поскольку большего они достичь не в состоянии.

Далее, если положение этих людей, добывающих средства к жизни, улучшится, если их состоятельность и благоденствие превысят уровень необходимого (*хаджа*)<sup>23</sup>, это даст им покой и отдохновение [от забот] (*да'а*). Они начнут сотрудничать в добывании превышающего необходимое (*дарур*): обретать обильное питание и многочисленные одеяния, достигая в том изысканности, расширять жилища, разбивать города (*мудун*) и населенные пункты (*амсар*)<sup>24</sup> для огороженной оседлой жизни (*тахаддур*).

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

Это – обитатели огороженных пространств (*хадар*), что значит – оседлые (*хадирун*), живущие в городах и населенных пунктах. Одни из них добывают средства к жизни ремеслами и искусствами, другие – торговлей. Их доходы (*макاسب*) в сравнении с

<sup>23</sup> В данном случае Ибн Халдун допускает очевидную непоследовательность в употреблении терминов: используя, как правило, прилагательное *хаджийй* “связанное с потребностью” в качестве противоположности для *дарурийй* “необходимое”, он употребляет здесь *хаджа* “потребность” как синоним *дарур* “необходимость”.

<sup>24</sup> Слово *миср* (мн. *амсар*) означает “граница”, “приграничная территория”, “ограниченная территория”; последнее значение смыкается со значением русского “город”. Хотя классические словари прямо указывают на синонимию двух терминов, обозначающих “город” – *миср* и *мадина* (мн. *мудун*), – различие между ними все же остается: *миср* указывает на территориальную, пространственную составляющую, тогда как *мадина* – на “укрепленность”, наличие “крепости”, благодаря чему имеется город. Я передаю *миср* как “населенный пункт”, а *мадина* – как “город”.



жителями открытых мест ('ахл ал-бадв) обильней и дают больший достаток, поскольку они имеют сверх необходимого, а среднего жизни у них соответствуют добытому.

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

### ОТДЕЛ 3

Жизнь на открытом пространстве перее жизни на огороженном и предшествует ей, а пустыня (*бадийя*) – основа обустроенности, тогда как населенные пункты – продолжение (*мадад*) ей

Мы говорили, что на открытом пространстве [живут] те, кто ограничивается в своей жизни необходимым и не может иметь большего, тогда как на огороженном – те, кто в своей жизни и обеспечении достатка занят удовлетворением дополнительных потребностей роскоши. Нет сомнения, что необходимое перее (*ақдам*) связанного с потребностью (*хāджийй*) и оному предшествует, а поскольку необходимое – основа ('ақл), а дополнительное (*камāлийй*) – ветвь (*фар'*), от оной основы устроенная, то жизнь на открытом пространстве – основа городов и оседлости и оным предшествует<sup>25</sup>. Ведь сначала человек ищет необходимого, а к дополнительному и к роскоши приходит, только если необходимое уже наличествует. Так что суровость (*хушўна*) открытых пространств предшествует утонченности огороженных...

### ОТДЕЛ 7

Жилье (*сукнā*) на открытом пространстве могут устраивать только племена–носители спаянности ('ақабиййа)<sup>26</sup>

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

В городах и населенных пунктах взаимную вражду людей сдерживают правители и государство: они связывают руки всем

<sup>25</sup> Об отношении 'ақл–фар' "основа–ветвь" применительно к осмыслению жизни на открытом и огороженном пространстве как двух стадий обустроенности см. вводную статью.

<sup>26</sup> О термине "спаянность" ('ақабиййа) см. вводную статью и прим. 28 к переводу.

нижестоящим, так что одни не могут затронуть других или напасть на них. Так мудрость принуждения (*қахр*) и власти (*султән*) устраняет несправедливость – если только она не проистекает от самого правителя. Внешних врагов сдержат укрепленные стены, если те нападут незаметно... Либо же отпор им дадут дополнительные силы защитников, помогающих государству...

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

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

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

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

<sup>27</sup> О термине *хайй* см. прим. 31.

<sup>28</sup> '*Асабийя* "спаянность" в своем изначальном, доисламском значении "дух родоплеменного единства" устойчиво ассоциировалась именно с военными действиями, со сражением (*қитәл*), и эта ассоциация прослеживается в ислам-



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

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

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

ской литературе и хадисах, где спаянность, как правило, осуждается как *неразумная*, неотрефлексированная мотивация, заставляющая человека сражаться насмерть. Интересно, что Ибн Халдун, полностью отходя от классической, резко негативной оценки спаянности, сохраняет эту фундаментальную ассоциацию, переосмысливая "сражение" как необходимость преодолеть сопротивление людей, будь то вооруженное или невооруженное.

О значении, которое он придает спаянности и ее роли в возникновении и развитии обустроенности, свидетельствует последняя фраза:

**فَاتَخَذَهُ إِمَامًا تَقَدِّي بِهِ** *букв.* "сделай же это имамом, с которого будешь брать пример" (так на молитве вторят словам и движениям имама). Это означает, что без учета спаянности эволюция состояний обустроенности не может быть понята, как она не может быть понята и без учета материального фактора – способа добывания средств к жизни.

<sup>29</sup> Перевожу слово *ну'ра* оборотом "не можем пережить" исходя из трактовки, которую дает Ибн Манзур: *ну'ра* – нечто, что запало в душу и не перестает заботить. Этим словом обозначались также мухи, залезающие в ноздри ("ноздри" – непосредственное значение *ну'ра*) скоту и беспокоящие его своим жужжанием.

Главенство (*ри'аса*) всегда принадлежит определенному кругу (*нисāб махсӯс*) носителей спаянности<sup>30</sup>

Знай, что, хотя любой *хайй* и *батн*<sup>31</sup> среди племен представляет собой единую группу (*'ицāба*) благодаря общей линии родства, среди них есть и прочие спаянности, возникающие вследствие особых линий родства со сращенностью более сильной, нежели их общая линия родства. Таковы, например, один род (*'ашйр*), или представители одного дома (*байт*), или братья [среди] сыновей одного отца – но не таковы двоюродные братья со стороны отца, ближние или дальние. В своей отдельной линии родства они укоренены глубже, и вместе с тем имеют общую линию родства с другими группами (*'ацā'иб*). Они переживают (*ну'ра*) за родственников и по своей отдельной линии, и по общей линии, однако в своей отдельной линии родства их переживания сильнее в силу более близкой сращенности.

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

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

Такова разгадка того, что в спаянности имеется преобладание.

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

<sup>30</sup> Эта глава отсутствует в английском переводе Ф. Розенталя.

<sup>31</sup> *Хайй*, *батн*, а также (ниже) *'ашйр*, *байт* – единицы родовой организации, меньшие, чем “племя” (*қабйла*).



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

В самом деле, главенства не бывает без преобладания, а преобладание, как мы говорили, достигается благодаря спаянности. Поэтому главенствовать над народом можно, только имея спаянность, преобладающую над их спаянностями – над каждой в отдельности. Ведь когда любая из таких спаянностей почувствует преобладание спаянности их главы (*pa'ÿc*), она примет решение подчиниться и следовать [за ним]. Кто вовсе выпадает из их родовой линии, тот не найдет среди них спаянности. Такой человек – сбоку припека (*mulçaq lazıq*). Для него предельная спайка (*ta'açşub*) достигается благодаря покровительству (*valā'*) и союзничеству (*хилф*), а это вовсе не дает ему преобладания над ними...

ОТДЕЛ 16

Дикие народы способнее прочих к преобладанию (*тагаллуб*)

Знай, что, поскольку жизнь на открытом пространстве, как мы о том говорили во введении третьем<sup>32</sup>, является причиной мужества (*шуджā'a*), то не удивительно, что данный дикий народ мужественнее, нежели другой, способнее к тому, чтобы обрести преобладание и вырвать из рук других народов всё, что пожелает.

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

<sup>32</sup> Ибн Халдун выдвигает этот тезис в Отделе 5 текущей (второй) Главы, доказывая его тем, что все дела защиты жизни и имущества оседлые жители передали правителю и воинам, тогда как живущие на открытой, неогороженной местности вынуждены все это брать на себя, что требует от них мужества. "Введениями" Ибн Халдун называет подразделы Главы I; однако во Введении 3 Главы I речь идет совсем о другом – о климатах и их влиянии на нравы людей.

<sup>33</sup> О термине *рйф* (мн. *арйāф*) см. примеч. 19.

Предел, к которому тяготеет спаянность, – владение (*мулк*)<sup>34</sup>

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

Это – нечто дополнительное (*зā'ид*) в отношении главенства. Главенство (*ри'āса*) – это господство (*су'дуд*)<sup>35</sup>; его носителю люди покорны без принуждения (*қахр*) с его стороны. Владение же – это преобладание и правление благодаря принуждению.

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

## ОТДЕЛ 18

Роскошь и благоденствие служат препятствием к владению

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

<sup>34</sup> Превращение спаянности во владение означает сужение круга носителей коллективного чувства до единственного человека – властителя (*малик*). Здесь *'асабиййа* “спаянность” являет другой аспект своей семантики – тот, что можно передать как “рьяность”, “истовость” (см. вводную статью).

<sup>35</sup> Классические арабские словари отождествляют или сближают *су'дуд* с *маджд* “славой” (о ней Ибн Халдун говорит в Гл. III, отд. 13) и *шараф* “знатностью”, указывая, что носитель *су'дуд* пользуется уважением и его слушаются без всякого принуждения. Интересно, что внешним признаком *су'дуд* служит большой живот, который арабы считают достохвальным у мужчин, но порицаемым у женщин.



имеет преобладание и поскольку государство прибегает к ее помощи.

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

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

Насколько они благоденствуют и роскошествуют, настолько же приближаются к гибели, не говоря уже о [невозможности обрести] владение. Ведь то, что сопутствует роскоши и благоденствию, выхолащивает спаянность, благодаря которой они пользуются преобладанием. Когда исчезнет спаянность, племя не сможет охранять и защищаться, не говоря уже о том, чтобы преследовать свои цели, – и тогда его проглотят другие народы.

Итак, разъяснено, что роскошь служит препятствием к владению. «Бог дарует Свое владение, кому пожелает»<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Коран 2 : 248 (пер. мой. – А.С.).

ГЛАВА III, С ПРАВИЛАМИ (КАВĀ'ИД)  
И ЗАВЕРШЕНИЯМИ (МУТАММИМĀТ).

О ВСЕОБЩИХ ГОСУДАРСТВАХ (АД-ДУВАЛ АЛ-'АММА),  
О ВЛАДЕНИИ И ПРЕЕМНИЧЕСТВЕ (ХИЛĀФА),  
О СТУПЕНЯХ ВЛАСТИ (МАРĀТИБ СУЛṬĀНИЙЯ)  
И О ТОМ, КАКОВЫ СОСТОЯНИЯ ВСЕГО ЭТОГО

ОТДЕЛ I

Владение и всеобщее государство<sup>37</sup> бывают благодаря племени и спаянности<sup>38</sup>

А именно, как мы установили в первом отделе<sup>39</sup>, одолевать другого (*муṣāлаба*) и давать отпор можно только в силу спаянности, поскольку благодаря ей люди переживают, встают на защиту и готовы умереть друг за друга. Далее, владение – это высокое и

<sup>37</sup> *Лисāн ал-'араб* и другие словари классического арабского языка не фиксируют *давла* в качестве термина, обозначающего “государство”, “государственное образование”. Слово *давла* объясняется как “преобладание”, “победа”, обычно военная, над врагом. Оно тесно связано с глаголом *адāла* “даровать победу”. Другое значение *давла* – “нечто, переходящее из рук в руки” (то, что *йатадāвал* “ходит по кругу”). Ибн Манзūr дает также в качестве значения “переход от лишения к благоденствию”, что также понятно: победа и установление господства ведут к материальному благополучию.

В современном языке значение “государство” однозначно закрепилось за термином *давла*. Однако и в классические времена такое понимание постепенно вырабатывалась, и *давла* фактически употреблялось в значении “государство”. Часто оно идентифицировалось по признаку правящей династии (например, “государство Омейядов”); возможно, в силу этого Ф. Розенталь переводит *давла* как *dynasty*. Однако такая ассоциация не является непременной и, тем более, не определяет содержательное наполнение термина *давла*. В классической литературе встречается выражение *давлат ал-ислām* “исламское государство” в смысле общесламский халифат с центром в Багдаде (*Йāкūt*. *Муджам ал-булдāн* “Страноведческий словарь”. Бейрут: Дар ал-фикр: В 5 т. б.г. Т. 1. С. 461); “государство Александра” (Там же. Т. 2. С. 282), *давлат ал-хабашиа* “государство Абиссинцев” (Там же. Т. 3. С. 132) и т.п.

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

<sup>38</sup> В бейрутском издании и издании аш-Шаддāдī имеются незначительные различия в названии Главы III и Отдела I. В первом случае употреблены соответственно термины *ад-дувал ал-'амма* и *ад-давла ал-'амма*, во втором термин *ад-дувал ал-'амма* фигурирует только в названии главы. Ф. Розенталь в своем переводе никак не передает термин *ал-'амма* (“общее”, “всеохватное”).



привлекательное положение, дающее все мирские блага, всю телесную усладу и блаженство души. Поэтому обычно за него состязаются (*танāфус*) и редко кто отдает его другому, разве что тот получит преобладание. Возникающее соперничество (*мунāза‘а*) ведет к войне, битве и одолению [противника] (*муḡāлаба*), – а всего этого, как мы говорили, не бывает без спаянности...

### ОТДЕЛ 13

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

Это можно показать разными способами.

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

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

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

---

Мне представляется, что речь идет об исламском халифате, который и был таким всеохватным (охватывающим всю умму) государственным образованием. В этом плане показательно название Отд. 4 текущей главы: “Всеобщее и обильное владениями государство имеет в качестве основы религию...”

<sup>39</sup> “Отделами” Ибн Халдун называет подразделы второй главы. О спаянности (*‘аṣабиййа*) впервые и вскользь упоминается в конце Введения 1 Гл. I, а подробное обсуждение понятия начинается только в Отд. 7 Гл. II. Это – еще один пример неточности перекрестных ссылок в *ал-Муқаддиме* (см. также прим. 32).

<sup>40</sup> Это слово в классическом арабском означает не только моральное, но и материальное отличие от других, что и объясняет логику ибн-халдуновской мысли.

Государство, как человек, имеет естественные сроки жизни  
(*a'mār*)

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

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

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

Так спаянность дает трещину.

Они привыкают пресмыкаться и повиноваться – но остается в них немало и того, прежнего, поскольку они лицеизрекли первое поколение, жили с ним бок о бок, свидетельствовали величие тех людей и их стремление к славе, видели, как они защищаются и дают отпор врагу. Вот они и не могут забыть всё это окончательно, хотя утрачивают известную долю оногo; они живут надеждой на то, что вернется жизнь, которую вело первое поколение, – или которую они думают, что оно вело.

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

Так спаянность полностью исчезает. Они пускают людям пыль в глаза знаками различия (*shāra*) и одежаниями (*zayy*), конной ездой и утонченностью (*ḥusn aṣ-ṣaqāfa*)<sup>41</sup>, – все это для мас-

<sup>41</sup> Глагол *saqīfa* означает “быть умелым”, “ловким”; эта ловкость обычно понимается как “быстрота и тонкость в постижении чего-то или делании чего-то”.



кировки, тогда как сами трусливее женщин<sup>42</sup>. Приди кто по их душу, они не способны дать отпор.

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

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

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

## ОТДЕЛ 15

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

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

Затем, если осуществляется владение, приходит благосостояние (*рафах*), дела налаживаются – и начинается жизнь на огороженном пространстве. Теперь люди изошряются в роскоши и разнообразных ремеслах: стряпают, шьют одежду, строят здания, изготавливают ложа и занимаются прочими вещами, устраивая домашнюю жизнь. Каждый владеет каким-то ремеслом, достигая в нем искусности. Одно примыкает к другому, и все они множатся в стремлении усладить душу, изволившую потакать страстям и предаваться блаженству роскоши и пышной жизни. Вот почему за фазой жизни на открытом пространстве

---

Исходя из этого я трактую однокоренное *сақ̣āфа* как “умелость”, “ловкость”, а *хусн ас-сақ̣āфа* (букв. “хорошесть ловкости”) передаю как “утонченность”. В современном языке *сақ̣āфа* служит эквивалентом слова “культура”.

<sup>42</sup> В оригинале: “трусливее женщин на их спинах”.

с необходимостью следует фаза жизни на огороженном пространстве, поскольку владению с необходимостью сопутствует благосостояние...

## ОТДЕЛ 17

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

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

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

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

Третья – фаза отдыха и покоя, когда пожинают плоды владения, дабы удовлетворить естество человеческое, стремящееся стяжать богатство (*māl*), увековечить свой след и обрести широкую известность. Все силы он (государь. – А.С.) кладет на то, чтобы собрать подати (*djibāya*), свести доход с расходом (*daḅt ad-ḅaḅl wa-l-ḅaradž*), потратить средства с расчетом и рачительно,



возвести роскошные постройки, огромные емкости для сбора воды (*ма̣с̣āни*<sup>4</sup>), просторные города, высокие сооружения, принимать посольства высокородных представителей других народов и племенной знати, творить добро (*ма'рӯф*) среди своего люда. Кроме того, он щедр к своим ставленникам (*санā'и*<sup>4</sup>) и свите (*х̣āшшйя*), оделяет их богатством и влиянием (*джāх*). Он устраивает парады своему войску, обильно его питает и справедливо наделяет жалованьем каждый месяц. Все это сказывается в одеянии воинов, в их знаках различия (*ш̣āрāt*), когда они при параде. Ими он кичится перед дружескими государствами и ими наводит трепет на государства враждебные.

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

Четвертая – фаза нетребовательности (*кунӯ*<sup>4</sup>) и замирения (*мусāлама*). Государь удовлетворяется тем, что создали его предшественники, живет в мире с другими владыками и со своими смертельными врагами. Подражая предкам, он идет за ними след в след. Придерживаясь точно их пути, он уверен, что стоит ему отойти в сторону – и все разладится: предкам лучше знать, как созидалось здание славы, ими воздвигнутое.

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

Так он разрушает основанное предками, разваливает ими созиженное. На этой фазе государство настигает природа дряхлости (*харам*), его поражает хроническая болезнь, от которой уже не оправиться и не излечиться. А затем государство гибнет, как мы то покажем, излагая его состояния. Бог – наилучший из наследников<sup>43</sup>.

<sup>43</sup> Аллюзия на аят: «Захарии – когда он воззвал к Господу своему: “Господи! Не оставь меня одиноким, и тогда как наилучший из наследников – Ты”», – Коран 21 : 89 (пер. Г.С. Саблукова).

Превращение преемничества (хилāфа) во владение<sup>44</sup>

Знай, что владение – естественный предел (*ḡāya*) спаянности. Как мы говорили, владение наступает не по выбору, а благодаря необходимости и упорядоченности существования. Законы, верования (*дийānāt*) и вообще любое дело, на которое решаются массы (*джумхūr*), невозможно без спаянности, поскольку, как мы уже говорили, только благодаря ей люди стремятся к искомому (*мутāлаба*). Итак, спаянность необходима (*дарūrиййа*) общине (милла), и благодаря ей осуществляется дело Божье для этой общины. В ас-Сахйхе [сказано]: “Бог всегда посылал пророков непреступными для их народа”<sup>45</sup>.

Далее. Как известно, законодатель<sup>46</sup> порицает (*замма*) спаянность и рекомендует (*надаба*) оставить и отказаться от нее. Он говорит: “Бог удалил от вас кичливость джахилийи, когда гордились предками; вы дети Адама, а Адам – из праха”<sup>47</sup>. Всевыш-

<sup>44</sup> Преемничество (*хилāфа*) – согласно суннитским политико-правовым представлениям, законная форма наследования главенства в исламской общине (уме). Преемник (*халифа*, русск. “халиф”, подразумевается – преемник Мухаммеда) должен избираться из числа мусульман по принципу наибольшей пригодности к занятию этого положения. В таком “чистом” понимании преемничество существовало только при первых четырех, так называемых праведных, халифах, после которых наступила пора фактически династийной формы правления, сохранившей, впрочем, наименование и атрибутику преемничества. Об этом и говорит здесь Ибн Халдун.

<sup>45</sup> “Абу Хурайра со слов пророка (да благословит и приветствует его Бог!): «Лют сказал: “О, если бы я обладал силой против вас, или мог поддержать себя какой-либо крепкою опорой!” Он прибежал к сильной опоре, но страдал от своего рода. А после него Бог (Славен Он и Велик!) всегда посылал пророков из верхушки (*зурва*) их народа”. А ‘Абу ‘Умар передавал: “А после него Бог (Славен Он и Велик!) всегда посылал пророков непреступными для их народа» [Ибн Ханбал 10520]. Хадис в близкой редакции включен в сборники ал-Бухārи и Муслима (оба носят название ас-Сахйх “Достоверный”), однако именно тот вариант, который приводит Ибн Халдун (повторяя его неоднократно в других местах “Введения”), мне удалось обнаружить только у Ибн Ханбалы.

<sup>46</sup> Законодатель (*шāри‘*) – тот, кто дает Закон (*шарī‘а*). Термин “Закон” имеет в исламской правовой мысли разные трактовки, более или менее узкие. Когда речь идет о “законодателе”, подразумевается самое узкое толкование, включающее лишь “авторитетные” (*наср*, мн. *нуср*) тексты, содержащие правовые и этические нормы. Эти тексты – Коран и сунна, поэтому “законодателем” является Бог или Мухаммед. Поскольку в арабском языке отсутствует деление на прописные и строчные буквы, арабскому *шāри‘* может соответствовать и “Законодатель”, и “законодатель”; я выбираю тот или иной вариант в зависимости от контекста.

<sup>47</sup> Редакция, приводимая Ибн Халдуну, встречается у Абу Давуда (5116; Ибн Халдун пропускает в середине фразы, после “дети Адама”, слова “...богобоязненный верующий и несчастный нечестивец”). Близкие редакции – у ат-Тирмизий.



ний говорит: “Пред Богом тот из вас более имеет достоинства, кто из вас богобоязливее”<sup>48</sup>. Известно также, что Он порицает владение и владык и сетует по поводу того, как они живут: наслаждаются раздорами, расточают средства, сбиваются с пути Божьего; Он призывает сплотиться в веру (*дйн*) и предостерегает от раздоров.

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

Он (да благословит и приветствует его Бог!) говорит: “Кто уходил ради Бога и Его посланника, тот ушел ради Бога и Его посланника, а кто уходил ради мирской цели или женщины, дабы взять ее в жены, тот ушел к тому, ради чего уходил”<sup>50</sup>. Он не порицал гнев (*задаб*), который хотел устранить в человеке, – ведь если в том вовсе не останется гнева, он не будет искать победы истины, прекратится джихад и не будет поднято ввысь слово Божье. Нет, он порицает гнев, который нужен Сатане, вызванный осуждаемыми целями. Гнев ради этого осуждается, тогда как

<sup>48</sup> Коран 49 : 13 (пер. Г.С. Саблукова).

<sup>49</sup> Слово *матиййа* обозначает верховое или вьючное животное, т.е. нечто, благодаря чему возможен переезд или переход. Из дольного мира мы переходим в мир тамошний; чтобы переход осуществился, направление движения должно быть выбрано правильно. В этом смысл рассуждений Ибн Халдұна, логика (но не всегда содержание) которых совпадает с логикой классической исламской этико-правовой мысли: важно соответствие между целью и действием, между этим и тем миром, соответствие, обеспечивающее переход между ними и связывающее их воедино.

<sup>50</sup> Ибн Халдұн цитирует очень известный хадис (ал-Бухәри 54 и многочисленные параллели), опуская начальные слова: “Дела – благодаря намерениям, и каждый имеет то, к чему стремился. Кто уходил...”. *Кто уходил*: в оригинале *ман кәнат хиджрату-ху*. Слово “хиджра”, которое я передаю здесь словом “уход”, означает, согласно мнению факихов и комментаторов, “переход” от чего-либо к чему-либо. Это может быть конкретное историческое событие: переезд мусульман в Абиссинию или (гораздо более известный) переезд из Мекки в Медину (за которым в русском и других языках и закрепилось название “хиджра”). Но это может быть и переход из неверия в веру или отказ от чего-то ради чего-то другого. В данном случае имеется в виду одновременно и широкое, и узкоисторическое значение слова.

гнев в Боге и ради Бога похвален. Такой гнев был в числе его<sup>51</sup> (да благословит и приветствует его Бог!) качеств.

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

Это же относится и к спаянности, где ее осуждает Законодатель. Он говорит: “Не помогут вам ни ваши родственники, ни ваши дети”<sup>52</sup>. Подразумевается же: там, где спаянность – ради пустого (*‘алā ал-бāтил ва аҳвāли-хи*), как во времена джахилийи. Осуждается, когда люди кичатся ею или благодаря ей пользуются преимуществом перед (*хаққ ‘алā*) кем-нибудь, поскольку так не поступают разумные люди: это не приносит пользы в тамошней жизни, в обиталище постоянном. Если же спаянность – вокруг истины и ради установления Божьего дела, то она необходима: исчезни она – исчезнут и Законы, поскольку стоят они, как мы говорили, только благодаря спаянности.

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

Прибывшего в Сирию (*аш-шāм*) ‘Умара Ибн ал-Хаттāба встретил Му‘āвийя<sup>54</sup> (да будет доволен Бог обоими!) по-царски

<sup>51</sup> *Его* – т.е. Мухаммеда.

<sup>52</sup> “Не помогут вам ни ваши родственники, ни ваши дети в день воскресения” – Коран 60 : 3 (пер. И.Ю. Крачковского).

<sup>53</sup> Неточная кораническая цитата: “Господи, прости мне и даруй мне владение, такое, что не должно никому после меня” – Коран 38 : 35 (пер. мой. – А.С.).

<sup>54</sup> ‘Умар (вар. Омар) Ибн ал-Хаттāб – второй халиф (634–644). Сыграл выдающуюся роль в создании жизнеспособного исламского государства. Известен своей набожностью, твердым следованием принципам мусульманского права и этики, и вместе с тем – политической гибкостью и талантом политико-пра-



пышно, в богатом и украшенном платье. Тот, сочтя сие неправильным, спросил: “Что за хосровщина (*кисравиййа*), Му‘авиййа?” Му‘авиййа ответил: “О повелитель правоверных! Мы – в пограничье (*сагр*), лицом к лицу с врагом, и красоваться пред ним в наряде войны и джихада для нас – необходимость”. [‘Умар] смолчал и не уличил его в ошибке, поскольку тот в качестве аргумента привел одну из целей истины (*мақсад ал-хаққ*) и религии.

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

## ТЕОРИИ “ТЕЛА”

### В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНСКОЙ МЫСЛИ

(на материале работ Юаса Ясуо и Итикава Хироси)<sup>1</sup>

*Л.Б. Карелова*

Специфический подход к проблеме соотношения тела и сознания – одна из архетипических черт интеллектуальной традиции Японии: в противоположность платонической и картезианской философии на Западе и философии Санкхьи в Индии, неотъемлемая часть буддийских, даосских, конфуцианских религиозно-философских учений, под влиянием которых закладывались мировоззренческие основы японской духовной культуры, это представление о единстве тела и сознания. В основе японской эстетики, национальных видов борьбы, традиционной медицины и т.д. лежит мировоззренческая посылка недualности телесного и духовного.

Идея единства тела и сознания в японской духовной традиции может быть прослежена уже в учении Кукая (774–835) – буддий-

---

вового реформатора. *Му‘авиййа* – *Му‘авиййа* Ибн ‘Аби Суфйāн, также выдающаяся личность в ранней истории исламского государства. Основал первую династию – Омейядов с центром в Дамаске, получившую власть после эпохи первых четырех, так называемых праведных халифов.

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 04-03-00248а