

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-51-76



И. Р. Насыров

Институт философии РАН, г. Москва

ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ИБН ХАЛДУНА

НАСЫРОВ Ильшат Рашитович —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр.

Институт философии Российской
академии наук

(109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр.1).

E-mail: ilshatn60@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию предпосылок и условий формирования философии истории средневекового арабского историка и мыслителя Ибн Халдуна. Автор показывает, что историко-философская концепция арабского ученого есть результат соединения его личного интеллектуального вклада и учений мыслителей предшествующих эпох. Приводятся доводы, согласно которым предпосылками учения Ибн Халдуна являются античная мысль, политическая культура Передней Азии и мусульманская интеллектуальная традиция. Первой предпосылкой стало античное философское и медицинское знание, унаследованное Ибн Халдуном от таких древнегреческих ученых, как Аристотель, Гиппократ и Гален. Второй предпосылкой было культурно-политическое наследие доисламского Ирана. Третьей предпосылкой формирования учения Ибн Халдуна явились усвоенные им достижения мусульманских теологов, философов и ученых, внесших вклад в разработку метода рациональной критики истории.

Ключевые слова: Ибн Халдун, античная мысль, древнеиранская политическая культура, мусульманская интеллектуальная традиция.

Для цитирования: *Насыров И. Р.* Предпосылки возникновения философии истории Ибн Халдуна // *Ислам в современном мире.* 2021; 2: 51–76;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-2-51-76

Статья поступила в редакцию: 08.03.2021

Статья принята к публикации: 15.05.2021.

С именем мусульманского историка Ибн Халдуна (1332–1406), выходца из Туниса, связано возникновение науки о внутренних закономерностях функционирования и развития человеческого общества. Создав свою историко-философскую концепцию, он стал основоположником философии истории. Непреходящей и главной его заслугой является создание учения о рождении, расцвете и неизбежном упадке государств и цивилизаций. Основные положения историко-философской концепции Ибн Халдуна могут быть сведены к следующим пунктам — смена стадий возникновения, развития и гибели государств и цивилизаций обусловлена причинами естественного характера (совместная хозяйственная деятельность людей и влияние на нее природной среды их обитания). Ибн Халдун разработал идею о трудовой природе стоимости, тем самым предвосхитив на несколько веков открытия основоположника классической политической экономии А. Смита (1723–1790) и его последователя Д. Рикардо (1772–1823).

Вопреки широко распространенному мнению о забвении Ибн Халдуна на мусульманском Востоке вплоть до XIX в. представители османской историографической традиции на протяжении нескольких столетий (с XVI по XX в.) обращались к его идеям¹. Он оказал влияние на некоторых мусульманских ученых и историков Волго-Уральского региона бывшей Российской империи (таких как, например, Шихаб ад-дин Марджани (1818–1889)² и Мурад Рамзи (1854–1934)³) и Средней Азии (Хусайн ас-Са‘ати (ум. в первой половине XIX в.)).

В научной литературе с именем Ибн Халдуна, как правило, ассоциируется рациональная критика истории и соответственно отход от теологической парадигмы классической мусульманской историографии. В арабской и персидской школах мусульманской историографии вплоть до конца XIV — начала XV столетия господствовала теологическая парадигма, ретроспективная рационализация истории с целью

¹ *Насыров И. Р.* Взгляды Катиба Челеби (Хаджи Халифа) на общество и государство // Ислам в современном мире. Т. 14. № 2 (2018). С. 95–110.

² *Алексеев И.* История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // *Islamology*. Т. 9. № 1–2. 2019. С. 24–33.

³ *Мурад Рамзи.* О науке истории и прошлом и настоящем народов Евразии. Фрагменты из сочинения «Талфик ал-ахбар». Вводная статья, перевод и комментарии И. Р. Насырова // *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. № 9; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. № 9. М.: Сафра, 2019. С. 375–412.

обнаружения в ней предвечного божественного замысла¹. Согласно исламскому богословию, история есть проявление замысла Аллаха по управлению человечеством². Исполнителями же этого замысла с точки зрения теории государства, разрабатываемой мусульманскими правоведами-*факихами*, являются халифы, в руках которых сосредоточена религиозная и политическая власть. Именно Ибн Халдун посредством своей рациональной критики истории осуществил переход в арабомусульманском историописании от теологической парадигмы к рационалистическому подходу. Одни современные ученые считают великого магрибинского историка основателем социологии, другие идут еще дальше и ставят его в один ряд с Гегелем и Карлом Марксом³.

Наиболее полно свою философию истории Ибн Халдун изложил во вводной части своего исторического труда под названием «Китаб ал-'ибар»⁴. Это «Введение» (другой перевод — «Пролегомены», арабское название — *Мукаддима*) станет впоследствии рассматриваться в исламской традиции и в современной науке как самостоятельный труд⁵. Как утверждает сам Ибн Халдун, его учение является наукой отличать истину от лжи в описании исторических событий⁶. Он полагает, что настоящая цель исторического исследования заключается в выявлении причин любого события истории (*та'лил ли-л-ка'инат*)⁷. Историк должен исключать вымышленные и ложные сведения посредством научного метода. Таким образом, Ибн Халдун видел предназначение своей «новой науки» в познании подлинного хода исторических событий. Предметом этой науки являются законы и способы существования человеческой цивилизации (*'умран*). Познание объективных закономерностей развития цивилизации должно помочь в различении в исторических сведениях истинного от ложного, реального от неправдоподобного.

¹ Эта установка мусульманского богословия продолжает занимать доминирующее положение в религиозной и политической мысли исламского традиционализма, переживающего своего рода возрождение в XX — начале XIX века. Подобное понимание истории основано на предположении о существовании в прошлом у мусульманских народов «золотой эпохи». С этой точки зрения для обретения прошлого величия мусульманам следует взять тот «золотой век» за образец для социальных преобразований, добиваться возврата к порядку, существовавшему при жизни пророка Мухаммада и первых трех поколений мусульман. Это служит еще одним свидетельством того, что мировоззрение общества и социальных групп и их идейные представления находят отражение в историческом сознании и историописании той или иной эпохи.

² Гибб Х. А. Р. Мусульманская историография // Арабская литература: классический период. М.: Восточная литература, 1960. С. 127.

³ Cheddadi A. Recognizing the Importance of Ibn Khaldun / Interview with Abdesselam Cheddadi. Esprit 11 (November 2005). P. 6.

⁴ Полное название этого исторического произведения Ибн Халдуна — «Книга назидательных примеров по истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших большую власть» (Китаб ал-'ибар ва диван ал-мубтада' ва-л-хабар фи айам ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва ман 'асара-хум мин зави ас-султан ал-акбар).

⁵ Далее в тексте будет приводиться вышеуказанное арабское название этого произведения — *Мукаддима*.

⁶ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. Бейрут-Сайда: Ал-Мактаба ал-'асрийа, 1996. С. 42.

⁷ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 10.

Свою *Мукаддиму* он посвящает выработке критерия (*канун*) различения истинного от ложного в ходе анализа человеческого общества. По его мнению, для реализации этой цели необходимо отделить состояния, которые цивилизация (*'умран*) испытывает «благодаря себе» (*ли-зати-хи*) от привходящих состояний (*'арид*) и того, что вообще не могло иметь место¹. Следовательно, основная цель первой части его работы *Мукаддима* состоит в разработке метода рациональной критики истории, инструментом которой служит «критерий» (*канун*).

Неизбежно возникает вопрос, оказали ли на него влияние античная мысль, политические традиции Передней Азии и собственно арабо-мусульманская интеллектуальная традиция? Можно ли утверждать, как это делают некоторые исследователи, что Ибн Халдун заимствовал у своих предшественников, мусульманских авторов, лишь факты, а не идеи и концепции?² Обязательным условием для формирования объективной картины развития общественной мысли мусульманского мира является избавление от стереотипов. Одним из устойчивых стереотипов в отношении творческого наследия Ибн Халдуна является тезис о том, что его оригинальное учение в силу радикальности его цели и положений оказалось за пределами историографической и интеллектуальной традиции мусульманского мира. Этот стереотип коррелирует с ошибочным представлением о том, будто мусульмане невосприимчивы к прогрессивным новациям.

Сам Ибн Халдун в сочинении *Мукаддима*, где изложены основные положения его философии истории, утверждает, что созданная им «новая наука» оригинальна, что ничего подобного ей не дошло до его эпохи от древних мудрецов (*хукама'*) и что либо ее прежде не было вообще, либо существовала когда-то, но потом была забыта. Ибн Халдун считает, что разработка нового метода исторической критики является целиком заслугой его новой науки. Эта новая наука (*'илм*) самобытна и не относится ни к риторике (*'илм ал-хитаба*), ни к гражданской политике (*'илм ас-сийаса*)³. И все же следует признать, что многие смелые идеи Ибн Халдуна были в какой-то мере подготовлены его предшественниками. Учение Ибн Халдуна не могло возникнуть на пустом месте. Мы полагаем, что условия и предпосылки для формирования его рациональной критики истории были созданы в предшествующей ему мусульманской интеллектуальной и исторической традиции. Также имеется преемственность между его учением и философским, научным и политическим наследием античного мира и доисламской Передней Азии. Вопреки широко распространенному мнению о том,

¹ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 42.

² Баццева С. М. Бедуины и горожане в *Мукаддима* Ибн Халдуна / Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Наука, 1982. С. 322.

³ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 42.

что Ибн Халдун был маргинальной фигурой в истории интеллектуальной мысли средневекового мусульманского Востока, находившейся вне культурных влияний, анализ его основной работы *Мукаддима* показывает, что в действительности дело обстоит иначе. Внимательное рассмотрение базовых положений учения Ибн Халдуна в контексте влияния предшествующей ему философской и исторической мысли античного мира, Древнего Ирана и арабо-мусульманского Востока позволяет проникнуть за кажущуюся замкнутость в себе (герметичность) и целостность его системы и обнаружить ее реальное единство. Анализ ее составных частей позволяет утверждать, что историко-философская концепция Ибн Халдуна не только состоит из жестко закрепленного набора основных положений и фиксированного терминологического аппарата, но и включает в себя историческую картину мира, культурные и философские предпосылки, а также идеалы и нормы гуманитарного и естественно-научного знания Средиземноморского ареала и Передней Азии. Философия истории Ибн Халдуна предстает не просто как сугубо индивидуальный продукт его творчества, завершённый проект, но и как общекультурное видение истории, тип научной культуры, развиваемый поколениями интеллектуалов и ученых средневекового исламского Востока.

Уже первый взгляд на текст его сочинения *Мукаддима* выявляет общее в учениях как древнегреческих мыслителей и ученых, так и Ибн Халдуна. Мы сразу обнаруживаем его скрытую полемику с ними, которая не ограничивается одной отсылкой к трактату «Политика» Псевдо-Аристотеля: «В книге “Политика”, которая приписывается Аристотелю¹ и получила широкое хождение среди людей, есть кое-что из того, что имеет отношение (к предмету данного обсуждения. — И. Н.)»². Наш тезис о преемственности между историко-философской концепцией Ибн Халдуна и предшествующей античной мыслью подтверждается его же словами о том, что от ученых древних народов (вавилоняне, копты, персы и сирийцы) ничего не сохранилось, за исключением знаний древних греков: «До нас дошли знания только одного народа — греков (*йунан*)»³. Упоминание им о знаниях древних греков и скрытая отсылка к Аристотелю при указании на риторику (*‘илм ал-хитаба*) и гражданскую политику (*‘илм ас-сийаса*)⁴ очень важны. Эти его ссылки подкрепляют позицию некоторых исследователей, полагающих, что на философию истории Ибн Халдуна оказали ощутимое влияние античные

¹ Сам Ибн Халдун сомневался в ее аутентичности и не упоминает ее как работу о политической философии (*сийаса маданийя*)» (*Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldún's Philosophy of History. The University of Chicago Press, 1957. P. 158.*

² *Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 43.*

³ Там же. С. 42–43.

⁴ Там же. С. 42.

философы, ученые и врачи. Имеются в виду Птолемей (араб. Батлимус), развивавший в своих трудах положения древнегреческой наивно-материалистической климатологической этнологии¹, Аристотель (араб. Аристуталис)², а также ученые-врачи Гиппократ и Гален (араб. Джалинус), на гуморальные теории которых опирались арабо-мусульманские мыслители, в том числе и Ибн Халдун, при рассмотрении общества по аналогии с человеческим телом³.

Таким образом, первой предпосылкой формирования рациональной критики Ибн Халдуном истории, с этой точки зрения, является античная мысль в лице Птолемея, Аристотеля, а также древнегреческих ученых-врачей Гиппократа и Галена. Мы также считаем, что выполнение Ибн Халдуном задачи по распространению критического рационализма на историю и социальные науки стало возможным не в последнюю очередь благодаря влиянию на него древнегреческих философов. Усвоение античного знания позволило ему переориентироваться на рациональное осмысление человека и исторического процесса.

Ибн Халдун вслед за мусульманскими историками, черпавшими географические знания у Птолемея, считал, что наиболее благоприятные условия для человеческой цивилизации имеются в умеренной четверти мира (четвертый климат)⁴. Излагая в первой части сочинения *Мукаддима* свое понимание человеческой цивилизации (*'умран башарийй*)⁵, он хочет составить общую картину мира, в котором люди борются за свое существование, а затем сформулировать всеобщие закономерности развития человеческого общества. Опираясь на представления ученых античной эпохи о влиянии природной среды на жизнь людей, на их психические и физические черты, он «пошел значительно дальше античных мыслителей по пути материалистического понимания отмеченной взаимосвязи (между природной средой и жизнью людей. — *И. Н.*)»⁶. Роль естественно-географических условий выражается

¹ Бациева С. М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII год. сессия ЛО ИФ АН СССР. М.: ГРВЛ. 1977. С. 68–74.

² «Главной характеристикой новой науки является то, что она направлена на изучение и объяснение реальных событий. Безусловно, вопрос о том, возможно ли полное осуществление такой задачи, или что может существовать лишь наука о реально существующем и несовершенном, — это ключевая проблема, особенно для платонической традиции в политической философии. Ибн Халдун полагал, что это возможно, и в данном случае он был более аристотеликом, чем его предшественники из мусульманской традиции» (*Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldūn's Philosophy of History. P. 291*). (См. также: *Enan M. A. Ibn Khaldun. His life and works. New Delhi: Kitab Bhawan, 1979. Pp. 132–133*).

³ *Sariyannis, Marinos. A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century. Leiden/Boston: Brill, 2018. Pp. 294–295, 306.*

⁴ *Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 53–55, 79.*

⁵ Там же. С. 46.

⁶ *Бациева С. М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна. С. 68.*

в сдерживающем или стимулирующем влиянии на развитие социума¹. Однако, по мнению Ибн Халдуна, естественная среда обитания людей не оказывает определяющего влияния на характер социального развития и ход истории. Главными факторами эволюции человеческого общества являются совместная хозяйственная деятельность людей².

Также содержание главной работы Ибн Халдуна — *Мукаддимы* — не оставляет сомнений в том, что в ходе продумывания базовых понятий своего учения он вступал в заочный спор с Платоном и Аристотелем. В начале трактата Ибн Халдун излагает основные посылки своей историко-философской доктрины. Человеческое общество необходимо³. Люди могут добыть средства пропитания и защитить себя от диких животных лишь коллективными усилиями, иначе бы они просто не выжили. Ибн Халдун выделяет два образа жизни людей — внегородской (*бадавийй*) и городской (*хадарийй*), отличающиеся способами хозяйственной деятельности и разными типами связей между членами общества. Во внегородском обществе преобладает натуральное хозяйство с использованием примитивных ручных орудий труда, поэтому людям, проживающим в сельской местности, удастся добывать жизненные средства, которых хватает лишь для поддержания жизни. Для городского же общества характерны ремесленное производство с использованием различных технологий и торговля, культура и высокий уровень потребления, сложная общественная структура и развитые институты государства. Согласно Ибн Халдуну, развитие общества базируется на факторах естественного происхождения. Внегородской образ жизни отличается бедностью, родо-племенным строем и простой нравов. Городской образ жизни, наоборот, характеризуется роскошью благодаря развитому производству, ослаблением и исчезновением племенной солидарности, единоличной властью правителя, культом наслаждения, порчей нравов и т. д.

Предпосылки формирования государства складываются вне города, среди воинственных племен. Движущим фактором создания государства является сила небольшого воинственного племени/народа, скрепленного чувством групповой солидарности (*'асабиййа*). Последняя основана на кровнородственных связях по мужской линии. Победа самого сплоченного и могущественного кровнородственного клана над остальными родами и племенами обеспечивает его главе властвование (*рийаса*) и владение (*мулк*)⁴. Цель групповой солидарности (*'асабиййа*) — владение (*мулк*)⁵ и власть ради защиты своих соплеменников и присвоения

¹ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 49–88.

² Там же. С. 46–47.

³ Там же. С. 46.

⁴ Там же. С. 175.

⁵ Там же. С. 131.

имущества более слабых кланов, племен и народов. Племя с сильным чувством групповой солидарности, захватив город, обеспечивает себе право на владение и власть. Отсталые в культурном отношении народы благодаря групповой солидарности обладают гораздо большей способностью утвердить свое господство над более цивилизованными народами. Власть приобретает различные формы и с моральной и религиозной точки зрения является нейтральной¹. Нет цивилизации без власти и государства, равно как не существует власти без цивилизации. Власть выступает двигателем человеческой истории².

Ибн Халдун подчеркивает исключительно важную роль чувства групповой солидарности в возникновении религиозного движения — без нее оно возникнуть не в состоянии. Религия в состоянии оказать влияние на усиление государства, но она не может утвердиться без *'асабиййа*. Ибн Халдун не разделяет позицию философов, согласно которой пророчество является естественным свойством человека³. Ибн Халдун не признает государство религиозным образованием⁴. Надо отметить, что Ибн Халдун был мусульманином, верующим в Единого и Единственного Аллаха. Арабский историк полагал, что Аллах, сотворив этот мир, предоставил ему возможность развиваться дальше по своим естественным законам. Между явлениями и вещами мира существуют объективные причинно-следственные связи, восходящие к Богу, выступающему как Первопричина. Согласно Ибн Халдуну, для возникновения государства необязательно наличие пророчества и Священных книг авраамических религий. Он пишет, что есть народы, у которых нет богооткровенных книг, но есть свои государства. Он указывает, что курайшиты, соплеменники пророка Мухаммада, добились власти посредством групповой солидарности и сплоченности (*'асабиййа*), а затем потеряли ее (власть. — *И. Н.*) из-за ослабления чувства их племенной солидарности⁵. Религиозный Закон редко вступает в противоречие с требованиями реальности⁶. Таким образом, он утверждает примат экономического и естественно-географического факторов перед религиозным в развитии общества и возникновении государства.

Основная мысль Ибн Халдуна заключается в том, что общественное бытие есть законосообразное целое, определяемое не сверхчеловеческой причиной, а естественными условиями обитания всех людей, одинаковыми как для подданных, так и для правителей. Другими словами, социальные законы носят объективный характер, и потребность

¹ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. С. 120, 178–182.

² Там же. С. 175–176.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 183, 47.

⁵ Там же. С. 182.

⁶ Там же. С. 183.

людей в организующем начале в лице государства вызвана их несовершенной природой, а не желанием трансцендентного существа. Тут можно увидеть определенное влияние на арабского историка социально-политических воззрений Аристотеля. Подобно последнему, Ибн Халдун настаивает на естественном характере государства. Как известно, Аристотель в полемике с софистами также утверждал, что законы человеческого общежития и государства являются естественными законами, а не продуктами соглашения¹. Ибн Халдун разделяет ряд положений социально-политического учения Аристотеля:

— *государство соответствует природе человеческого общества*. Античный мыслитель утверждает: «Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения, как и первичные община; оно является завершением их, в завершении же сказывается природа»². Государство возникло в результате естественного усложнения форм совместной жизни людей (семья и селение), и человек по природе есть существо общественное, «политическое»: «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое»³;

— *обязанность подчинения правителю*. Аристотель полагал, что как семья основана на подчинении жены мужу, так государство основано на подчинении граждан власти закона. По убеждению Ибн Халдуна, человеческое сообщество нуждается в «сдерживающем начале» (*вази*'), человеке, способном пресечь взаимную вражду людей и уберечь их от опасности взаимного истребления.

Но имеется принципиальное расхождение Ибн Халдуна и Аристотеля в понимании предназначения государства. Во-первых, древнегреческий философ считает, что единственная цель государства состоит в том, чтобы не позволить одним со своими мерками справедливости поступать несправедливо по отношению к другим. Во-вторых, он, оставаясь под влиянием Платона, считал, что государство существует не только для защиты жизни его граждан, но также ради поддержания добродетельной жизни. По мнению Аристотеля, у всякого сущего есть свое предназначение, внутренняя цель (*телос*). Он рассматривает добродетельную жизнь как предельное благо, к которому стремится государство как высшая форма человеческого общежития. Аристотель устанавливает прямую связь между политикой и этикой. В его учении индивидуальное благо отождествляется с общественным благом. При этом приоритет сохраняется за общественным благом. В сочинении «Политика» он приводит нижеследующие слова: «К высшему из всех

¹ См. Miller, Fred D. The State and the Community in Aristotle's Politics. Reason Papers (USA). 1974. No. 1. Pp. 61–62.

² Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 378.

³ Там же. С. 378.

благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством, или общением политическим»¹.

По Ибн Халдуну, напротив, цель государства — не благо, а власть и отнятие богатств у других народов². Власть есть превосходство и способность управлять с опорой на насилие. Власть есть естественное качество человека и абсолютно необходима для человеческого общества. Она неразрывно связана с государством: государство является выражением власти, оно не может существовать без власти. Государство есть концентрированное выражение власти, опирающейся на насилие³. Согласно же Аристотелю, государственное насилие является не сущностным атрибутом государства, а признаком его несостоятельности.

Причина несогласия Ибн Халдуна с Аристотелем по вопросу о происхождении государства состоит в разном философском понимании природы человека, общества и государства. Аристотель исходил из античного представления о совершенстве: вещи по своей природе содержат в себе различия, ряд ступеней или степеней по направлению к самой совершенной их степени, которая и есть воплощение совершенства. Следовательно, он придерживался телеологического понимания природы государства — последнее является логическим завершением развития первичных форм человеческого общежития (семья и селение). С этой точки зрения, государство есть конечная цель человеческого общества и высшая форма социальной организации в триаде «семья–селение–государство». Именно в государстве, в полисе, человеческое общество и человеческие отношения находят свое полное завершение. В государстве человек может вести лучшую, добродетельную жизнь, что отвечает природе вещей.

В своем политическом учении Аристотель развивал платоновскую идею о необходимости видеть все (в том числе человеческое общество) с точки зрения Блага, Абсолюта, всепроникающей целесообразности, высшего космического порядка. Такое понимание было характерным для древнегреческого видения мира: человек встроен в универсум как часть в целое. Согласно Платону, достижение идеального состояния человека осуществляется посредством гармонизации его отношения с целым, с государством⁴. И Аристотель в этом же духе утверждает: «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части»⁵. Социально-политические воззрения Платона опираются

¹ Аристотель. Политика. Т. 4. С. 376.

² Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 129–130.

³ Там же. С. 120–124.

⁴ Платон. Государство // Платон. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 188–260.

⁵ Аристотель. Политика. Т. 4. С. 379.

на разработанное им учение о душе. Бытие человека сводится к душе. Согласно этому античному мыслителю, между тремя началами души индивида (вождеющая, пылкая и разумная) и тремя классами идеального государства (ремесленники, стражи и правители) есть строгое соответствие. Управлять государством должен правитель-философ, способный созерцать высшее Благо. Счастливым человеком является лишь тот, кто руководствуется разумом.

Представление Аристотеля о государстве во многом совпадает с платоновской моделью идеального государства. Аристотель в своем сочинении «Политика» фактически воспроизводит эту платоновскую мысль. Он утверждает: «Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж»¹. И Платон, и Аристотель исходили из одинакового взгляда на назначение государства-полиса — оно есть горизонт всех моральных ценностей и единственная возможная форма человеческого общежития. Аристотель рассматривал мир как один обширный полис в виде «разумного мира» греков с его городами-государствами, полисами. В его глазах негреки, или «варвары», обитающие на периферии «цивилизованного мира», были потенциальными рабами. Он разделял предрассудок своей эпохи, что рабы являются неразумными существами и по природе своей созданы, как и животные, для удовлетворения телесных потребностей свободных граждан греческих государств-полисов. Социально-политическое учение Аристотеля представляет собой чисто философскую концепцию и разновидность социальной утопии.

Не отвергая значение античной философской мысли, Ибн Халдун указывает на умозрительный характер неоплатонических понятий философов (конечной целью государства является общее благо, человеческое счастье заключается в постижении чувственных и сверхчувственных вещей наряду с совершенствованием души и т. д.)². Верующий человек, он не сомневается в приоритете сверхчувственного мира над земным и признает религию как гарант спасения после смерти³. Но он не считает, что с помощью науки истории можно занять некую абсолютную точку и видеть, как Идея постепенно реализует себя в мире⁴.

Критическое отношение Ибн Халдуна к ключевым положениям социально-политических концепций античных мыслителей (благо есть конечная цель государства и т. д.)⁵ свидетельствует о том, что в XIV–XV вв. мусульманская интеллектуальная мысль в его лице обрела зрелость

¹ Аристотель. Политика. Т. 4. С. 383.

² Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History. P. 110.

³ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 178.

⁴ Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History. P. 296.

⁵ Ibid. P. 110.

и заняла позицию политического и исторического реализма¹. Объективно оценивая произошедшие на исламском Востоке изменения, Ибн Халдун пришел к выводу, что Халифат после эпохи правления первых его четырех халифов (632–661) фактически превратился в светское государство², в царство, правители которого, Омейяды и Аббасиды, следовали политическим традициям империй Передней Азии и Северной Африки³. Это было его реакцией на разрыв между существовавшим только в головах мусульманских правоведов-*факихов* идеальным государством-халифатом, где в руках правителей соединялись политическая и духовная власти, и реальными государствами, появившимися на развалинах Аббасидского халифата и в Средней Азии. Ибн Халдуну, имевшему опыт общения со знаменитым среднеазиатским правителем Тимуром, знакомому с политической культурой берберов, монголов и особенно тюрок, которые всегда четко отличали халифат от султаната⁴, был присущ трезвый взгляд на исторические события. Таким образом, мы видим, что главное отличие его историко-философской концепции от учений античных мыслителей и следовавших им представителей арабо-мусульманского перипатетизма (*фалсафа*) заключается в отказе от социального утопизма в пользу политического реализма.

Ибн Халдун также находился под влиянием греческих ученых-врачей Гиппократ (ок. 460 до н. э. — ок. 370 до н. э.) и Галена (130–210). Эти античные мыслители развивали теорию, согласно которой здоровье человека зависит от равновесия в его организме «гуморов», телесных соков: флегмы, крови, черной и желтой желчи. Эта концепция была основана на учении о четырех первоначалах природы, стихиях (земля, вода, воздух и огонь).

«Гиппократ верен своему учению о том, что всякая природа состоит из одних и тех же начал и что все, умирая, возвращается в те же начала. Ведь он говорит о том, из чего все сущее состоит, к тому и возвращается,

¹ *Кирабаев Н. С.* Социальная философия мусульманского Востока: (Эпоха Средневековья). М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1987. С. 162.

² Здесь следует оговориться, что употребление в современной литературе выражений «светское государство», «светские правители», «светская власть» и т. д. применительно к реалиям обществ Средневековья носит исторически условный характер. В науке есть консенсус по поводу того, что слияние светского и духовного — один из базовых принципов и фундаментальных понятий ислама. Тем не менее сама доктринальная мысль мусульманской религии признает, а практика показывает постепенное реальное обособление двух сфер (светская (политическая) и духовная (религиозная)) властей (см. *Пиотровский М. Б.* Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // *Ислам. Религия, общество, государство*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 176, 185). Например, уже во времена халифа Му'авии (ок. 605–680), первого представителя мусульманской династии Омейядов, в ислам была привнесена царская власть. В 679 году, то есть всего через 47 лет после смерти пророка Мухаммада, этот мусульманский правитель превратил халифскую власть в наследственную, тем самым фактически подменив религию царской (светской) властью на манер немусульманских правителей.

³ *Ибн Халдун*. Мукаддима. С. 206; *Sourdel D.* Khalifa. (i) The history of the institution of the caliphate // *EI NE*. 1997. Vol. 4. Pp. 945–946.

⁴ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. С. 206.

а именно к общим началам [стихиям] мира: земле, воде, воздуху и огню... “Тело человека содержит в себе кровь, флегму и желчь желтую и черную; из них состоит природа тела, и через них оно и болеет, и бывает здоровым”¹.

Отталкиваясь от идей Гиппократ и Галена, Ибн Халдун уподобляет основные этапы развития государства периодам развития жизни человека. С его точки зрения, все государства и общества проходят в своей эволюции пять этапов (рождение, подъем, расцвет, стагнация и упадок), чтобы затем неизбежно отмереть. Развитие государства и общества происходит по аналогии с эволюцией организма человека, который за период своего жизненного существования последовательно проходит три этапа — роста, зрелости и старения с последующей смертью. Он пишет: «Знай, что естественная продолжительность жизни людей, по мнению врачей и астрономов, равна ста двадцати годам... Что касается сроков жизни государств, то они, хотя также различаются в зависимости от обстоятельств, как правило, не превышают срок жизни трех поколений... Этот срок иногда бывает равен сорока годам, когда рост и формирование достигают своего предела². ...Известно, что сорок лет для человека — предел в увеличении его сил и росте, что когда он достигает возраста сорока лет, то организм сразу останавливается в росте и становлении и после этого начинается его старение и угасание. А потому знай, что городская жизнь в цивилизации является тем же самым — это предел, после которого нет продолжения»³.

Ибн Халдун явно имеет в виду Гиппократ и Галена, ссылаясь на мнение врачей и астрономов, которые олицетворяли для мусульман рациональное знание, доставшееся в наследство от Античности. Свое учение об этапах и закономерностях развития государства и общества он изложил на манер древнегреческой философии и науки в небольшом количестве глав с постулатом в заглавии. В нем содержится формулировка «теоремы», которую Ибн Халдун доказывает с опорой на логические суждения, фактологический материал и исторические примеры⁴.

Далее следует отметить, что Ибн Халдун испытал влияние политической культуры преисламского Ирана. На его взгляды, несомненно, оказала воздействие теория «окружности справедливости» ближневосточного и древнеиранского происхождения. Последняя прослеживается также в поэме «Кутадгу билиг», выдающемся произведении средневековой

¹ Гален. Три комментария на книгу Гиппократ «О природе человека» / Гален. Сочинения. М.: Весть, 2014. Т. I. С. 584.

² Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 158–159.

³ Там же. С. 344.

⁴ Бацеева С. М. Бедуины и горожане в *Мукаддима* Ибн Халдуна. С. 324.

тюркской литературы, составленном Йусуфом Баласагуни (XI в.)¹. В сознании народов Передней Азии память удерживала исторические события, связанные с правлением правителей из династии Сасанидов. Этот пласт исторической памяти нашел отражение в легендарных сюжетах о справедливом государственном правлении представителей этой династии². Из теории «окружности справедливости» следует, что долг правителя состоит в обеспечении гармоничного сосуществования государства и разных социальных слоев общества. Лишь под управлением справедливого правителя государство процветает.

В своей *Мукаддима* Ибн Халдун ссылается на эту теорию, используя элементы среднеперсидских исторических преданий: «Из речей Ануширвана³ в этом же смысле: “Власть реализуется с помощью войска, войско держится благодаря богатству, богатство приумножается благодаря налогам. Налоги обеспечиваются благодаря благоустроенности [в стране]. Благоустроенность утверждается благодаря справедливости. Справедливость утверждается благодаря исправлению чиновников. Исправление чиновников осуществляется благодаря честности визирей. Начало всему кладется благодаря личному вниканию царя в положение подданных и его способности воспитывать их, чтобы он владел ими, а не они владели им”»⁴.

Специалисты по-разному объясняют причину возникновения у Ибн Халдуна интереса к доисламской политической традиции Передней Азии. Б. Г. Фрагнер полагает, что, начиная с Мухаммада ат-Табари (839–923), в арабо-мусульманской историографической традиции проблематика «справедливого правителя» становится смыслообразующей темой. Политическая история Арабского халифата всегда излагалась мусульманскими историками как история решения политических задач управления мусульманской общиной. Ат-Табари, крупнейший из мусульманских историков, автор «Истории пророков и царей» (*Ta'riх ар-русул ва-л-мулук*), предположил, что, раз у пророка Мухаммада были его исторические предшественники, у правителей мусульманского Востока после его смерти также должны быть исторические предшественники — доисламские цари (*мулук*). Сасанидские правители доисламского Ирана наиболее полно олицетворяли для перса ат-Табари доисламских царей⁵. Постепенно сасанидское политическое прошлое превратилось в органический

¹ *Sariyannis, Marinos*. Ottoman Ibn Khaldunism Revisited: The Pre-Tanzimat Reception of the Muqaddima, from Kinalizade to Şanizade // Political Thought and Practice in the Ottoman Empire (Halcyon Days in Crete IX). Rethymno, 2019. P. 253.

² Фрагнер Б. Г. Персофония. Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. М.: Фонд Марджани–Садра, 2018. С. 65.

³ Хосров I Ануширван (501–579) — шахиншах Ирана из династии Сасанидов.

⁴ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 43.

⁵ Фрагнер Б. Г. «Персофония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. С. 64–65; ат-Табари. Та'рих ат-Табари. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, б. г. Т. 1. С. 127.

элемент общей образованности при дворах правителей того времени. Неудивительно, что после распада и гибели Багдадского халифата многие правители мусульманских государств восточной части исламского мира кокетничали, сравнивая себя с Сасанидами⁶.

Есть и другая точка зрения, согласно которой усвоение доисламской иранской имперской традиции мусульманской политической культурой началось значительно раньше, после прихода к власти Аббасидов в Арабском халифате в 750 г. По мнению Дмитрия Гутаса, интерес первых аббасидских халифов к древнеиранской политической идеологии был вызван их желанием использовать ее для консолидации Халифата и легализации научного и философского знания Античности. После присоединения в VII в. к Арабскому халифату территорий бывшего Сасанидского государства (224–651) со значительным иранским населением, перемещения политических, интеллектуальных и культурных центров мусульманской империи в Месопотамию и возрастания влияния персов во властных структурах усилилась потребность в представлении интересов жителей иранских провинций в политике, культуре и экономике этого государства. Для легитимации верховной власти в глазах всего населения (не только арабов) Халифата объективно возник запрос на идеологию, включавшую элементы политической идеологии прежней иранской державы Сасанидов⁷.

Среди персов, арабов Хорасана, потомков завоевателей с Аравийского полуострова, подвергшихся сильному культурному влиянию жителей Ирана, а также семитского населения Месопотамии были популярны политические идеалы канувшей в прошлое Сасанидской империи. Известно, что правители этой персидской державы, разгромленной арабами в 651 г., считали себя наследниками древнеиранской Ахеменидской империи (705–330 до н. э.) и ее культуры. В некоторых книгах, как, например, «Денкард», составленных на пехлевийском языке в позднюю сасанидскую эпоху и переведенных на арабский в эпоху раннего ислама, содержатся положения, суть которых сводится к следующему: все знания происходят из Авесты, сборника древних иранских религиозных текстов, священной книги зороастрийцев. Сасаниды сохраняли и преумножали эти знания, которые со времен завоеваний Александра Македонского были усвоены египтянами и греками.

Распространение в образованных кругах раннего мусульманского общества подобной литературы способствовало, в свою очередь, популяризации древнегреческого интеллектуального наследия и древнеиранской имперской политической культуры среди персов,

⁶ Фрагнер Б. Г. Персофония. С. 65.

⁷ Gutas, Dmitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.) (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. Pp. 28–51.

арабов, проживавших в Хорасане, и жителей Ирака, части прежнего Сасанидского государства, социальной базы аббасидского движения за власть в Халифате. В такого рода настроениях переплелись желание персов к возрождению величия их древних иранских империй и национальной культуры и культурно-политические запросы других народов Арабского халифата, всегда воспринимавших Средиземноморье и Переднюю Азию как единое пространство. Регионы этих частей света на протяжении нескольких тысячелетий находились в тесном культурно-политическом и экономическом единстве благодаря непрерывно сменявшим друг друга прежним государствам (Египет, Ассирия, империя Александра Македонского и эллинистическая монархия Селевка и его потомков)¹. О глубоком осознании мусульманами единства их культуры с древнегреческой цивилизацией, а последней — с культурами Египта, Вавилона и Ассирии, свидетельствуют следующие слова Ибн Халдуна: «У халдеев, а прежде у жителей Сирии и живших с ними в одну эпоху коптов, была тяга к занятию магией, астрологией и к разгадыванию таинственных знаков. У них это заимствовали персы и греки»².

Второй аббасидский халиф ал-Мансур (прав. 754–775 гг.) заимствовал элементы сасанидской политической идеологии и использовал их для консолидации своей империи, в которой арабы уже утратили господствующее положение. Например, он усвоил от персов астрологическую политическую историю, восходящую к их зороастрийскому наследию. Согласно этому древнеиранскому астрологическому учению, история человечества носит циклический характер. Каждому новому поколению людей достаются знания в соответствии с предписаниями звезд, которые, в свою очередь, управляются божественным повелением. Ал-Мансур использовал это астрологическое учение для выполнения двух задач — политической и идеологической. Политическая функция астрологической политической истории заключалась в оправдании власти аббасидских халифов как предопределенной расположением звезд по воле свыше. Ее идеологическая функция состояла в легитимации (узаконение) власти Аббасидов как единственной законной наследницы культурно-политического наследия Передней Азии³. Отнюдь не случайно, что при ал-Мансуре в первую очередь переводили труды по астрологии и астрономии⁴.

¹ Насыров И. Р. Античное наследие в системе ценностных ориентиров аббасидских халифов в VIII–IX вв. // *Философская антропология*. 2019. Т. 5. № 2. С. 70–73.

² Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. С. 463–464.

³ Gutas, Dmitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.). Pp. 45–46.

⁴ Majid, Fakhry. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004 (3rd ed.). Pp. 6–7.

В создание условий и предпосылок формирования философии истории Ибн Халдуна свой вклад внесли также его предшественники, исламские теологи-мутакаллимы, ученые и философы. Несмотря на то, что еще в Древней Греции появилась благодаря Фукидиду и Полибию критическая историография, в средневековом мусульманском обществе в отношении истории доминировал богословский взгляд, согласно которому все события в мире с извечности предопределены волей свыше. Это верно, что историки исламского Востока не были знакомы с сочинениями древнегреческих историков Фукидида, Полибия и Плутарха¹. Но в исламской историографии утверждение о предопределенности всех событий волей Бога понималось не как признание случайного характера исторических событий. Мусульманские историки следовали разделяемому всеми школами исламской рациональной теологии (*калам*) положению о причинно-следственном устройстве универсума. Для сторонников мутазилитской школы *калама* Бог олицетворял пронизывающую все сущее закономерность. Бог не мог произвольно изменить им же установленный с извечности порядок мира, так как это бы бросило тень на его мудрость. В начале XII в. в качестве ведущей школы *калама* стал выступать ашаризм, сменивший мутазилизм. Ашариты, не признававшие существование причинно-следственных связей между вещами и явлениями, не перешли на позицию окказионалистского индетерминизма. Закономерности в природе и обществе они не отрицали и объясняли их «обычаем Бога» (*суннат 'Аллах*). Эти закономерности не нарушаются Богом, поскольку причинно-следственные связи в универсуме предопределены его предвечным знанием.

Следует также отметить, что видный мусульманский мыслитель и крупнейший ашарит ал-Газали предпринимал усилия для согласования исламского богословия (*калам*) с философией в лице арабомусульманского перипатетизма (*фалсафа*)². Представители последнего (ал-Фараби, Авиценна и др.) полагали, что все события в мире связаны с Богом посредством эманации — строго упорядоченного перехода от самой высшей онтологической ступени универсума к самым низшим ступеням. Вещи и события мира соединены необходимыми причинно-следственными связями друг с другом³. Следуя арабомусульманским перипатетикам, ал-Газали в изложении своего понимания связи Бога как Первопричины с миром использует понятия «Причина» (*сабаб*) (Бог,

¹ Humphreys R. S. Ta'rikh. II. Historical Writing. 1. In the Arab World; (b) The central and eastern lands 950–1500 / EI NE, Vol. 10. (2000) P. 276.

² Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. P. 88.

³ Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // Studia Islamica. 1988. № 67. С. 75–98.

Абсолют) и следствие (*мусаббаб*) (эмпирический мир, универсум)¹. С XII–XIV вв. начинается сближение *калама* и арабо-мусульманского перипатетизма, что завершится их слиянием в позднем *каламе* (Адуд ад-дин ал-Иджи (1281–1355), Са‘д ад-дин ат-Тафтазани (1322–1390) и др.).

Это соединение исламской теологии и арабо-мусульманского перипатетизма оказало благотворное влияние на позиции рационализма в исторической мысли исламского мира. Мусульманские историки могли легально использовать рациональные методы для выявления в событиях истории «обычая Аллаха», то есть необходимых причинно-следственных отношений между историческими событиями². Рационалистические установки *калама* и признание арабо-мусульманским перипатетизмом причинно-следственного устройства мира были переосмыслены Ибн Халдуном как требование к истории как науке не только описывать события прошлого, но и изучать и объяснять скрытые причины исторического развития.

В современной литературе приводятся имена некоторых предшественников и современников Ибн Халдуна, создавших предпосылки его философии истории. Это арабо-мусульманский философ ал-Фараби (870–950), авторы философского энциклопедического сочинения *Раса‘ил Ихван ас-Сафа* («Послания Братьев чистоты»), Абу ал-Хасан ал-Маварди (ум. 1058), Абу Бакр ат-Туртуши (ум. 1126)³, Ибн Са‘ид ал-Магриби (ум. 1274 или в 1286), Рашид ад-дин ал-Хамадани (ум. 1318), Тадж ад-дин ас-Субки (ум. 1370)⁴, Шамс ал-Иджи (ум. после 1436)⁵ и др. Для предшественников Ибн Халдуна из числа мусульманских ученых и историков был характерен идеалистический взгляд на историю (признание ведущей роли духовного, религиозного фактора в истории). Ибн Халдун подвергает мусульманских историков критике за описательство, изложение исторических событий без попытки их обобщения, беспристрастной оценки и обобщающего вывода и за неумение отделять в них истинное от вымышленного⁶.

Но было бы неправильно считать, что до Ибн Халдуна в историографии на средневековом исламском Востоке отсутствовали начатки критического рационализма и что мусульманские историки в своих исследованиях использовали только разработанный хадисоведами

¹ *Ал-Газали*. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба‘а ас-сабах, 2000. С. 64; см. также: *ал-Газали*. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма‘рифат, б. г. Т. 1. С. 329.

² *Togan, Zeki Velidi*. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun kitabevi. 1981. S. 145–146.

³ *Enan M. A. Ibn Khaldun: His life and works*. Pp. 123–128.

⁴ *Togan, Zeki Velidi*. Tarihte usul. S.163.

⁵ *Togan, Zeki Velidi*. Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi / İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. Cilt — Vol. I, Cüz — Part 1–4 (1953). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954. S. 47; *Togan, Zeki Velidi*. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages // *Islamic Studies* (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad). Vol. 14. No. 3 (Autumn 1975). Pp. 181.

⁶ *Ибн Халдун*. Ал-Мукаддима. С. 11–12.

способ проверки (*'иснад*) достоверности *хадисов* (сообщения о словах и поступках пророка Мухаммада). Крупнейшего мусульманского ученого-энциклопедиста Абу Райхана ал-Бируни (973 — после 1050) также можно назвать предтечей критического подхода к истории в средневековом исламском мире. В своих исследованиях истории и культуры он придавал большое значение данным экономики, геологии и географии, хотя в целом оставался сторонником идеалистического подхода в понимании причин исторического развития. Тем не менее в своих научных и исторических изысканиях он следовал принципам научности и объективности. В своем трактате «Разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом и отвергаемых» (сокращенное название — «Индия») он приводит объективное и беспристрастное описание религий, культуры и науки индийцев¹. Согласно ал-Бируни, историк должен руководствоваться определенной системой принципов и правил для обеспечения объективного взгляда на события прошлого и использовать достижения естественных наук. Он утверждал, что науки возникли из экономических потребностей людей. С этой позиции он объяснял тот факт, что в экономической жизни натуральное хозяйство предшествует развитому товарному хозяйству. Организация экономики основывается на данных математики и остальных точных и естественных наук. Наука и искусство (медицина, логика, филология, музыка и т. д.) порождены потребностями человека. Историк должен придерживаться строгой системы принципов и правил для обеспечения объективного взгляда на события прошлого и опираться на достижения естествознания. Ал-Бируни считал, что данные эмпирических исследований дают возможность понять, что существующие горные образования возникли в результате вулканических извержений, случившихся в далеком прошлом, и застывания лавы. Для получения научно-представления об историческом прошлом следует также привлекать данные изучения развалин древних городов и надписей на могильных плитах. В ряде своих трактатов («Народы о постижении сущности [явлений]» (*ал-Джамахир фи ма'рифат ал-джавахир*) и «Определение предела местностей для уточнения мест проживания» (*Тахдид нихайат ал-амакин ли-тасхих масафат ал-масакин*) ал-Бируни описывает процесс складывания отношений между различными социальными группами. В течение перехода от натурального к развитому товарному производству в обществе происходит классовое расслоение: одни люди начинают доминировать в экономике, а другие попадают к ним в зависимость. Так появляются высший богатый и экономически бедный низший классы. Возникает административный (государственный)

¹ Розен В. Р. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3: СПб: Тип. Имп. АН, 1888. С. 146–147; Khalidi, Tarif. Arabic historical thought in the classical period. Pp. 177, 181.

аппарат, а чиновники и правители, облеченные обязанностями регулировать отношения между социальными группами, осуществляют деятельность по обеспечению баланса в обществе. Однако ал-Бируни придерживался мнения, что в истории человечества ведущую роль играют моральные ценности¹.

Персидский средневековый мыслитель и богослов Шамс ал-'Иджи (настоящее имя — Мухаммад ибн Ибрахим ал-'Иджи) (ум. после 1436) развивал в восточной части мусульманского мира взгляды на человека и историю, очень схожие со взглядами Ибн Халдуна². В своем произведении «Подношение бедного [раба Божьего] обладателю царственной ложи» (*Tuhfat al-faqir 'ila sahib as-sarir*), написанном в 1381–1382 гг., то есть всего лишь через четыре года после составления *Мукаддимы* Ибн Халдуном³, Шамс ал-'Иджи обращается к методологии исторических исследований и философии истории. В этом трактате он призывает отдавать в земных делах предпочтение разуму перед религиозными предписаниями и утверждает, что не следует от имени религии отрицать знания, полученные благодаря рациональным и математическим доказательствам⁴.

Подводя краткий итог анализу и освещению основных положений историко-философской концепции Ибн Халдуна, следует отметить несомненный факт, что, во-первых, философское, научное и политическое наследие античного мира и доисламского Ирана оказало на него ощутимое влияние и, во-вторых, условия и предпосылки возникновения рациональной критики Ибн Халдуном истории уже сложились в предшествующей ему мусульманской интеллектуальной традиции. Арабский историк воспринял основные идеи античных философов о естественном происхождении государства. Он развивал свое учение об основных этапах государства и социума под влиянием древнегреческих ученых и врачей. Отталкиваясь от идей Гиппократ и Галена, Ибн Халдун уподоблял этапы развития государства периодам развития жизни человека для обоснования идеи о неизбежном отмирании государства по истечении отведенного ему срока. Таким образом, античная мысль оказала на Ибн Халдуна влияние, пусть и косвенное, и способствовала его переходу к антропоцентристской картине исторического мира. Следуя по пути, проложенному великими древнегреческими мыслителями и учеными, он рассматривал человека как природно, социально

¹ *Togan, Zeki Velidi*. Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkîsi. S. 44–46; *Togan, Zeki Velidi*. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages. Pp. 176–180.

² *Togan, Zeki Velidi*. Ortaçağ İslâm Âleminde Tankidi Tarih Telâkkîsi. S. 47–49; *Togan, Zeki Velidi*. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages. Pp. 181–184.

³ *Rosenthal F.* A history of Muslim historiography. Leiden: E. J. Brill, 1968. P. 202.

⁴ *Al-Ijî*. *Tuhfat al-faqir 'ilâ şâhib as-sarîr*. f. 56. (Arabic (no. 231). Istanbul: Manuscripts collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library).

и культурно обусловленное существо, а историю общества и государства — как закономерный процесс. Разработка им рациональной критики истории также была бы невозможна без вклада его предшественников, мусульманских теологов-мутакаллимов, ученых и философов.

Литература

Алексеев И. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–33.

Аристотель. Политика // *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. 830 с.

Бациева С. М. Бедуины и горожане в Мукаддима Ибн Халдуна / Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Наука, 1982. С. 311–356.

Бациева С. М. Географический фактор в историко-социологической концепции Ибн Халдуна. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII год. сессия ЛО ИФ АН СССР. М.: ГРВЛ, 1977. С. 68–74.

Ал-Газали. Макасид ал-фаласифа. Дамаск: Матба‘а ас-сабах, 2000. 226 с.

Ал-Газали. Ихйя’ ‘улум ад-дин. Бейрут: Дар ал-ма‘рифат, б. г. Т. 1. 361 с.

Гален. Три комментария на книгу Гиппократов «О природе человека» / *Гален.* Сочинения. М.: Весть, 2014. Т. I. С. 555–640.

Гибб Х. А. Р. Мусульманская историография // *Арабская литература: классический период.* М.: Восточная литература, 1960. 187 с.

Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. Сайда–Бейрут: ал-Мактаба ал-‘асрийа, 1996. 630 с.

Кирабаев Н. С. Социальная философия мусульманского Востока: (Эпоха Средневековья). М.: Изд-во Университета дружбы народов, 1987. 176 с.

Мурад Рамзи. О науке истории и прошлом и настоящем народов Евразии. Фрагменты из сочинения «Талфик ал-ахбар». Вводная статья, перевод и комментарии И. Р. Насырова // *Ишрак: Ежегодник исламской философии.* № 9; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook.* № 9. М.: Садра, 2019. С. 375–412.

Насыров И. Р. Античное наследие в системе ценностных ориентиров аббасидских халифов в VIII–IX вв. // *Философская антропология.* 2019. Т. 5. № 2. С. 62–88.

Насыров И. Р. Взгляды Катиба Челеби (Хаджи Халифа) на общество и государство // *Ислам в современном мире.* 2018. Т. 14. № 2. С. 95–110.

Пиотровский М. Б. Светское и духовное в теории и практике средневекового ислама // *Ислам. Религия, общество, государство.* М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 175–188.

Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.

Розен В. Р. Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. Т. 3. СПб: Тип. Имп. АН, 1888. 400 с.

Ат-Табари. Та'рих ат-Табари. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, б. г. Т. 1. 680 с.

Фрагнер Б. Г. «Персофония». Региональность, идентичность, языковые контакты в истории Азии. М.: Фонд Марджани, Садра, 2018. 136 с.

Abramov B. Al-Ghazali's Theory of Causality // *Studia Islamica*. 1988. № . 67. С. 75–98.

Cheddadi A. Recognizing the Importance of Ibn Khaldun / Interview with Abdesselam Cheddadi. *Esprit* 11 (November 2005). Pp. 1–12.

Enan M. A. Ibn Khaldun. His life and works. New Delhi: Kitab Bhawan, 1979. 193 p.

Gutas, Dmitri. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2th-4th/5th-10th c.) (Arabic Thought and Culture). London: Routledge, 1998. 252 p.

Al-Iji. Tuḥfat al-faḥîr 'ilâ ṣâhib as-sarîr. f. 56. (Arabic (no. 231). (Istanbul: Manuscripts collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library). 574 s.

Humphreys R. S. Ta'riḥ. II. Historical Writing. 1. In the Arab World; (b) The central and eastern lands 950–1500 / *EI NE*. 2000. Vol. 10. Pp. 276–280.

Khalidi, Tarif. Arabic historical thought in the classical period. Cambridge. Cambridge University Press, 1996. 250 p.

Mahdi, Muhsin. Ibn Khaldûn's Philosophy of History. The University of Chicago Press, 1957. 327 p.

Majid, Fakhry. A History of Islamic Philosophy. New York: Columbia University Press, 2004 (3rd ed.). 430 p.

Miller, Fred D. The State and the Community in Aristotle's Politics. *Reason Papers (USA)*. 1974. No. 1. Pp. 61–69.

Rosenthal F. A history of Muslim historiography. Leiden: E. J. Brill, 1968. 653 p.

Sariyannis, Marinos. A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century. Leiden–Boston: Brill, 2018. 596 p.

Sariyannis, Marinos. Ottoman Ibn Khaldunism Revisited: The Pre-Tanzimat Reception of the Muqaddima, from Kinalizade to Şanizade / Political Thought and Practice in the Ottoman Empire (Halcyon Days in Crete IX), *Rethymno* 2019. Pp. 251–286.

Sourdel D. Khalifa. (i) The history of the institution of the caliphate / *EI NE*. 1997. Vol. 4. P. 945–946.

Togan, Zeki Velidi. The Concept of Critical Historiography in the Islamic world of the Middle Ages / *Islamic Studies (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad)*. Vol. 14. 1975. No. 3. Pp. 175–184.

Togan, Zeki Velidi. Ortaçağ İslâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkîsi / İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi. 1953. Cilt — Vol. I. Cüz — Part 1–4. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1954. S. 43–49.

Togan, Zeki Velidî. Tarihte Usûl. İstanbul: Enderun kitabevi, 1981. 350 s.

Treiger A. The Science of Divine Disclosure: Gazali's Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings. Diss. Yale University, 2008. 384 p.

References

Abramov B. (1988). Al-Ghazalî's Theory of Causality. *Studia Islamica*. 1988. No. 67. Pp. 75–98.

Alexeev, Igor (2019). Istoriya kak islamskaya nauka: Mardzhani i Ibn Haldun [History as an Islamic Science: Mardjani and Ibn Khaldun]. *Islamology*. Vol. 9, No. 1–2 (2019), Pp. 24–33.

Aristotle (1983). Politika [Politics]. In: Aristotle. *Sochineniya v 4-h t.* Vol. 4. Moscow: Mysl'. 830 p.

Batsieva S. M. (1982). Beduiny i gorozhane v Mukaddime Ibn Halduna [Bedouins and Citizens in Ibn Khaldun's Muqaddimah]. *Ocherki istorii arab-skoy kul'tury (V–XV vv.)*. Moscow: Nauka. Pp. 311–356.

Batsieva S. M. (1977). Geograficheskiy faktor v istoriko-sociologicheskoy koncepcii Ibn Halduna [Geographical Factors in Ibn Khaldun's Doctrine]. *Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka, XII god. sessiya LO IF AN SSSR*. Moscow: Glavnaya redakcija vostochnoy literatury izdatel'stva "Nauka". Pp. 68–74.

Cheddadi A. (2005). "Recognizing the Importance of Ibn Khaldun". Interview with Abdesselam Cheddadi. *Esprit 11 (November 2005)*. Pp. 1–12.

Enan M. A. (1979). *Ibn Khaldun. His life and works*. New Delhi: Kitab Bhawan. 193 p.

Fragner B. G. (2018). *Persofoniya. Regional'nost', identichnost', yazykovye kontakty v istorii Azii* [Persophonía — Regionalism, Identity, and Language Contacts in the History of Asia]. Moscow: Fond Mardzhani, Sadra Publ. 136 p.

Al-Ghazali (2000). *Maqasid al-falasifa* [Aims of Philosophers]. Damascus: Matba'at al-Sabah. 226 p.

Al-Ghazali (n. d.). *Ihya' 'Ulum al-Din* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dar al-Ma'rifa. Vol. 1. 361 p.

Galen (2014). Tri kommentariya na knigu Gippokrata "O prirode cheloveka" [Three Commentaries on Hippocratic Book Treatise "The Nature of Man"]. *Sochineniya*. Moscow: Vest'. Pp. 555–640.

Gibb H. A. R. (1960). Musul'manskaya istoriografiya [Ta'rikh]. *Arabskaya literatura: klassicheskij period*. Moscow: Vostochnaya literatura. 187 p.

Gutas, Dmitri (1998). *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/5th–10th c.)* (*Arabic Thought and Culture*). London: Routledge. 252 p.

Humphreys R. S. (2000). Ta'rikh. II. Historical Writing. 1. In the Arab World; (b) The Central and Eastern Lands 950–1500. *EI NE*. Vol. 10. (2000) Pp. 276–280.

Ibn Khaldun (1996). *The Muqaddimah* [An Introduction]. Sidon–Beirut: Al-Maktaba al-'Asriyya. 630 p.

Al-'Iji (n. d.). *Tuhfat al-faqîr 'ilâ şâhib as-sarîr* [The Gift of the Poor One to the Master of the Throne]. f. 56. (Arabic (no. 231). (Istanbul: Manuscripts collection Hatice Turhan Valide Sultan, the Süleymaniye Library). 574 p.

Khalidi, Tarif (1996). *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press. 250 p.

Kirabaev N. S. (1987). *Social'naya filosofiya musul'manskogo Vostoka (Epo-ha srednevekov'ya)* [The Social Philosophy of Islamic East (Middle Ages)]. Moscow: Peoples' Friendship University Press. 176 p.

Mahdi, Muhsin (1957). *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*. The University of Chicago Press. 327 p.

Majid, Fakhry (2004). *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004. 430 p.

Miller, Fred D. (1974). The State and the Community in Aristotle's Politics. *Reason Papers* (USA). No. 1, 1974. Pp. 61–69.

Murad, Ramzi (2019). O nauke istorii i proshlom i nastoyashchem narodov Evrazii. Fragmenty iz sochineniya "Talfiq al-ahbar" [On the Science of History and the Past and the Present of the Peoples of Eurasia. Fragments from "Talfiq al-akhbar [wa talqih al-'athar fi waqa'i' Kazan wa Bulgar wa muluk at-tatar [The Messages and the Analysis of Legends about the Events of Kazan and the Bulgars and the Kings of the Tatars]. *Ishraq. Islamic Philosophy Yearbook*. Russian Institute of Philosophy. No. 9. Moscow: Sadra. Pp. 375–412.

Nasyrov I. R. (2019). Antichnoe nasledie v sisteme cennostnykh orientirov abbasidskikh halifov v VIII–IX vv. [Greek Legacy in Value System of 'Abbasid caliphs in the Eighth and Ninth Centuries A. D.]. *Filosofskaya antropologiya*. 2019. Vol. 5. No. 2. Pp. 62–88.

Nasyrov I. R. (2018). Vzglyady Katiba Chelebi (Hadzhi Halifa) na obshchestvo i gosudarstvo [Views of Katib Celebi (Hadji Khalifa) on State and Society]. *Islam v sovremennom mire*. 2018. Vol. 14. No. 2. Pp. 95–110.

Piotrovskij M. B. (1984). Svetskoe i duhovnoe v teorii i praktike srednevekovogo islama [Secular and Religious Authorities in the Medieval Islam: Theory and Practice]. *Islam. Religija, obshchestvo, gosudarstvo*. Moscow: Glavnaja redakcija vostochnoj literatury izdatel'stva "Nauka". Pp. 175–188.

Plato (1994). Gosudarstvo [Republic]. In: Platon. Sobraniye sochinenii v 4-h t. Vol. 3. Moscow: Mysl'. 654 p.

Rosenthal F. (1968). *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill. 653 p.

Rozen, Viktor Romanovich (1888). *Zapiski Vostochnogo otdelenija Imperatorskogo Russkogo arheologicheskogo obshhestva* [The Journal of the Oriental Section of the Imperial Archeological Society]. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy akademii nauk. Vol. III. 400 p.

Sariyannis, Marinos (2018). *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. 596 p.

Sariyannis, Marinos (2019). Ottoman Ibn Khaldunism Revisited: The Pre-Tanzimat Reception of the Muqaddima, from Kınalızade to Şanizade. *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire (Halcyon Days in Crete IX)*. Pp. 251–286.

Sourdel D. Khalifa (1997). (i) The History of the Institution of the Caliphate. *EI NE*. Vol. 4. (1997). Pp. 945–946.

Al-Tabari (n. d.). *Tarikh al-Tabari* [The History of the Prophets and Kings], 5 Vols. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. 680 p.

Togan, Zeki Velidi (1975). The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages. *Islamic Studies* (Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad), Vol. 14. No. 3 (Autumn 1975). Pp. 175–184.

Togan, Zeki Velidi (1954). Ortaçağ Islâm Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi [The Concept of Critical Historiography in the Islamic World of the Middle Ages]. *Islâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. Cilt – Vol. I, Cüz – Part 1–4 (1953). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi. Pp. 43–49.

Togan, A. Zeki Velidî (1981). *Tarihte usul* [Method in History]. İstanbul: Enderun Kitabevi. 350 p.

Treiger A. (2008). *The Science of Divine Disclosure: Gazali’s Higher Theology and Its Philosophical Underpinnings*. Thesis. Yale University. 384 p.

ON PRECONDITIONS FOR IBN KHALDUN'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract. This article is devoted to the study of the preconditions for Ibn Khaldun's philosophy of history. It is argued that his theory of history was both a result of his own intellectual development and previous theories. The author states that Ibn Khaldun was influenced by ancient thought, political culture of Western Asia and Islamic intellectual tradition. The first was Ancient Greek philosophy and medicine that he inherited from the great physicians and philosophers like Aristotle, Hippocrates and Galen. The second was cultural and political legacy of Sassanid Persia. The third prerequisite for formation of Ibn Khaldun's theory of history was the adoption of the achievements of his predecessors, Islamic scientists, theologians and philosophers who had contributed to the rational critique of history.

Keywords: Ibn Khaldun, ancient thought, political culture, Pre-Islamic Persia, Islamic intellectual tradition.

Ilshat R. NASYROV,

D. Sci. (Philos.), leading research fellow, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
(bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation).
E-mail: ilshatn60@mail.ru

