

розмивання індивідуальної релігійності православного віруючого, поєднання віросповідних та позавіросповідних її форм, адаптацію традиційних форм індивідуальної релігійності православного віруючого до сучасних умов, або ж – її модернізацію, суб'єктивізацію, ототожнення православної та національно-культурної приналежності, обрядовіство та зовнішні вияви індивідуальної релігійності православного віруючого;

загальносвітові трансформаційні процеси соціокультурного життя, а саме: перехід до постіндустріального, постмодерного суспільства, процеси глобалізації та загострення глобальних проблем сучасності, наслідки науково-технічного прогресу, криза європейської цивілізації та принципу євроцентризму, секулярні процеси;

специфічні українські детермінанти, до яких належать: криза радянської системи цінностей, трансформація традиційних механізмів відтворення індивідуальної релігійності православного віруючого, новий тип економічної та політичної системи, міжконфесійне протистояння, етнопсихологічні характеристики населення. Окремо зазначимо політизацію релігійної сфери. Спостерігається водночас виразна антиномічність виявів індивідуальної релігійності віруючого. Так, для свідомості останнього властиві дихотомічні сполучення секуляризаційних й сакралізаційних уявлень, фундаменталістських й модерністських світоглядних позицій, прагнення єкуменічного діалогу. Релігійна свідомість сучасного віруючого виразно синкретична. Можна констатувати, що індивідуальна релігійність постає гуманітарним викликом соціокультурним умовам життя людини.

### **1.3 Ольга БОРИСОВА. ВІД ТЕОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ ІСТОРИЧНОГО ПРОЦЕСУ В КОСМОГРАФІЇ ДО СТВОРЕННЯ ОСНОВ СОЦІАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ У ФІЛОСОФІЇ АРАБСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ГЕНІАЛЬНИЙ ПРОРИВ І ЦИВІЛІЗАЦІЙНА ЗУПИНКА**

*У статті на основі аналізу праць деяких середньовічних арабських авторів розкриваються різні моделі історичного процесу й аналізується геніальна спроба різкої зміни Коранічної картини світу, здійснена арабським богословом і філософом Ібн Халдуном, яка, проте, виявилася невдалою. Утім, негативний результат у науці – це теж результат. На деякі важливі особливості творів арабських середньовічних авторів звернена увага в науці вперше.*

**Ключові слова:** *теологічна парадигма, арабські вчені Середньовіччя,, арабо-мусульманська наука, історія, історіографія, арабська ісламська культура.*

*In the Borisova's O. V. article on the basis of analysis of works of some medieval Arabic authors the different models of historical process open up and the of genius attempt of the sharp changing of the Koran picture of the world, accomplished by the Arabic theologian and philosopher Ibn Haldun, is analysed, that, however, appeared unsuccessful. However a negative result in science is too a result. On some important features of works of the Arabic authors paid attention in science first.*

Історіографія була найзначнішим видом інтелектуальної діяльності середньовічних арабів і вважається одним із головних внесків арабо-ісламської культури у світову. Але при цьому вона самостійною дисципліною не була, а вважалася допоміжною релігійною, предмет її не визначився<sup>1</sup>. То ж, оскільки історія в Арабському халіфаті була допоміжною *релігійною* дисципліною, то методики збирання й осмислення інформації арабськими вченими Середньовіччя були **не світськими**. Саме таку важливу *методологічну особливість* арабської історіографії ми відзначаємо.

Європейська історіографія взяла від Античності парадигмальний підхід до історичного процесу (був започаткований Полібієм і розвинутий його учнем Ефором). Тому вона потребувала філософії в якості методології осмислення історичного процесу. Арабські ж історики дотримувалися культурно-етнографічної цивілізаційної моделі. Бертран Рассел уважав, що арабська філософія, як оригінальна система думки, не має важливого значення, а такі вчені, як Ібн Сіна й Ібн Рушд, були тільки коментаторами<sup>2</sup>. Ми маємо щодо цього важливе зауваження. В історичних уявленнях арабів, дійсно, більшого значення мали космографія, географія, астрологія. Історія ж взагалі не фігурує в їхніх класифікаціях наук, якщо хто й говорив про неї, то заносили до наук релігійних<sup>3</sup>. Але зазначимо, що тут просто склалася інша ситуація, ніж у Європі. Такою – коментуючою – була духовна й наукова культура арабів, що тягла свої витoki до традиції коментування Корану. У коментуванні, власне, зміст філософії й полягав. Філософська ж думка тут була могутня, хоча й не мала такого впливу на історіографію, якого б їй хотілося, але вела тривалу, фундаментальну підготовку до вирішального бою за неї.

Зрештою історіографія виявилася **в епіцентрі великої ідейно-політичної боротьби** всередині арабо-мусульманської науки. Ця боротьба мала прямий вихід у політику. Вона точилася не тільки за уми людей, а, оскільки історія в арабо-мусульманському світі розглядалася як наука релігійна, то й за їхні душі. Історична свідомість – не тільки засадничий чинник у розумінні історичного процесу: вона сама є важливим фактором історичного процесу. Саме за вирішальний вплив на неї і розгорнулася боротьба всередині арабо-мусульманського наукового світу.

**Мета статті:** зібравши воедино моделі історії найавторитетніших арабських учених, скласти картину еволюції історичних уявлень в

<sup>1</sup> Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – С. 143.

<sup>2</sup> Рассел Б. История западной философии: В 3-х кн. – Новосибирск, 2003. – С. 512.

<sup>3</sup> Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 36–37.

арабо-мусульманському світі й виокремити ті положення, які ще не знайшли глибокого вивчення в науці. Мусульманська община рано набула відчуття історії, чому сприяли ті історичні послання, які є в Корані. Збирачами історичного передання, крім філологів, були богослови й мукаддиси. Згідно з сунітською доктриною, продовження Божественного задуму на Землі було пов'язане з мусульманською общиною – уммат Аллах, тому вивчення її історії розглядалося як доповнення до вивчення Божественного одкровення. Доктрина про історичну безперервність складала одну з основ сунітської релігійно-політичної думки. В арабів також дуже рано з'явилися фальсифікації, які треба було виявляти й спростовувати<sup>4</sup>. Крім того, на розвиток історичних знань здійснювали вплив науки, про які араби довідалися від інших народів. Так, Абу Наср Мухаммад ібн Тархан ал-Фарабі звався тут Другим Учителем саме за складені ним детальні коментарі до творів Арістотеля, який шанувався як Перший Учитель.

Учителів араби шанували дуже високо, охоче вчилися. Для оволодіння всією сумою знань потрібна була, перш за все, солідна мовна підготовка – вивчення арабської мови як мови священного для мусульман Корану, в її літературній формі, а то було справою нелегкою. Набути освіти в Халіфаті можна було тільки від мудрих шейхів, які щоденно сиділи біля колон багдадських мечетей в оточенні учнів<sup>5</sup>. Зате – яка наочність процесу навчання! Чим не «прогулянки під небом» античних мислителів? Але ж, як за таких умов можна було публічно щось виголошувати проти Традиції, сподіваючись на появу продовжувачів власних вільнодумних поглядів? І вже дана обставина може послугувати логічним поясненням того, що для деяких речей, які не можна було викладати відкрито, арабські автори знайшли методику ховання їх усередині текстів своїх робіт. Утім, у цьому вони не були першовідкривачами, адже точно так же діяли й найзначніші з античних учених. Звідти араби, які багато чого запозичували саме в греків, і могли такий стиль узяти. Або ж такою є загальна методика шифровки текстів давніми авторами. Можливо, не всіма, а тільки тими, що мали безпосереднє відношення до своїх релігій. Останнє є важливим, адже нам треба не просто констатувати факт, а виявити, звідки бралася відповідна школа написання тих чи інших текстів.

Важливим чинником у розвитку арабо-ісламської культури й науки було також і те, що ще на початку IX ст. тут у самій теології розвинулася така раціоналістична течія, як мутазилізм («ті, що стоять по стороні», тобто відсторонилися від крайніх поглядів віри і невір'я). Саме мутазилізм мав найбільший вплив на становлення **«арабського Геродота»** ал-Мас'уді як ученого<sup>6</sup>. Мутазиліти першими стали використовувати філологічні й логічні методи для витлумачення положень ісламу тощо. Отже, можна стверджувати, що від самих витоків Халіфату ісламському традиціоналізму протистояла подвійна бінарна опозиція (а наявність бінарних опозицій є головною ознакою

<sup>4</sup> Гибб Х А. Р. Арабская литература. Классический период. – М.: Изд-во вост. лит-ры., 1960. – С. 128.

<sup>5</sup> Докладніше: Микульський Д. В. Арабский Геродот. – М.: Алетейя, 1998. – С. 73–75.

<sup>6</sup> Там само. – С. 75.

парадигми як такої): 1) іслам / вільнодумство (крайній вираз останнього – атеїзм). Тут мутазиліти зайняли раціоналістичну позицію, відмежовуючись від крайніх бінарних точок (віра / невір'я); 2) іслам (монотеїзм) / політеїзм. А тут мутазиліти зайняли чітку монотеїстичну позицію.

Опозиція цій парадигмі проявилась у вченні Абу Бакра Мухаммада ібн Закарії ар-Разі, який твердив, що всі релігії помилкові, а Мойсей, Христос і Мухаммад були брехунами. Це знайшло відгук на Заході, ставши основою одного з латинських памфлетів – «Про трьох брехунів»<sup>7</sup>. Але задана витоково ісламом парадигма – історія як втілення задуму Аллаха, пророком якого був Мухаммад, а Муса й 'Іса – пророки, Ібн Закарією подолана не була. Система ж бінарної опозиції формується тільки за умови складання приблизно рівних за силою наукових товариств, що відстоюють протилежні наукові позиції. На відміну від Платона, який протистояв натурфілософам один, але в нього були і попередники, і послідовники, в Ібн Закарії не було попередників у арабо-мусульманському світі (засади вчення були запозичені в античній науці), не знайшлося й відкритих послідовників. Проте в X ст. виникне таємне товариство «Чисті брати», на засадах учення якого<sup>8</sup> розвинеться матеріалістичний напрямок філософії. Можливо, в ісламському світі соціалізація опозиційного вчення відбувається інакше, ніж у Європі. Тому, незважаючи на негативний результат виступу Ібн Закарії, слід уважати опозицію в арабській науці сильною.

Класична ж арабо-мусульманська історіографічна традиція була пов'язана з космографічно-етнографічним підходом до історії людства. Велике значення для історіографії мали картографія, географія, астрологія, астрономія. Астрологічні знання, запозичені арабами в індусів, панували серед учених до правління халіфа Мамуна (810–813 рр.), коли домінуючим став вплив античної географічної традиції. Індійські впливи йшли й через перську наукову думку. Особливою популярністю користувався трактат «Зіндж аш-Шах» («Шахські таблиці») – арабська обробка перського твору «Зік-і-Шарояр», складена за часів шаха Йаздиджара III (632–651 рр.)<sup>9</sup>.

Історична наука взагалі виникає в арабському світі у змаганні навколо **методу дослідження**. Справа в тому, що перші твори історичного характеру тут написали філологи (VIII ст.), які буквально ввірвалися в галузь передання, що була до того в безроздільному володінні богословів, зробивши цінну послугу історикам, зібравши й класифікувавши весь матеріал<sup>10</sup>. Прикметними постатями були Абу Убайда (728–824 рр.), Хішам ібн Мухаммад ал-Калбі (пом. бл. 819 р.), Ібн Ісхак (пом. 768 р.), Абд ал-Малік ібн Хішам (пом. 834 р.), Ат-Табарі (839–923 рр.) та інші. І Хішаму закинули те, що він слідує за філологами, а не за істориками в дослідженні, тобто *метод* його не був

<sup>7</sup> О трех обманщиках // Анонимные атеистические трактаты: Бич веры, мысли Спинозы, о трех обманщиках. – М.: Мысль, 1969. – С. 195–210.

<sup>8</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. / Под ред. С. И. Григоряна. – М.: Изд-во соц.-экономич. лит-ры, 1961. – С. 133–160.

<sup>9</sup> Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. – М., 1996. – С. 106.

<sup>10</sup> Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 121.

історичним, через що його звинуватили в недостовірності. То був час становлення хадиса – основи Сунни, якій слідують, підкоряючись інструкціям хадисів, і яка могла бути використана для юридичних предписань<sup>11</sup>. Справа була серйозною, тому науковому методу вивчення передань надавалося великого значення. І джерело власне наукової історіографії арабо-ісламського світу вчені вбачають у магазі (переданнях про військові походи пророка), який був тісно пов'язаний з хадисом, під впливом якого в історичній науці й укоренився існад (низка імен передатчиків хадисів, що передували оповідам про Мухаммада), що вимагав максимального ступеня достовірності в науковій роботі.

Так із самих початків арабської історичної науки в ній домінуючою стала **теологічна парадигма історичного процесу**, і боротьба вже велася навколо методів наукового пізнання. Однак не можна не відзначити, що й *синтеза* мала місце, а синтези, підкреслимо, є нічим іншим, як *ознаками генези*.

Так, знамениту Сіру Мухаммада ібн Ісхака ібн Йасара (пом. 768 р.) ще критикували за включення міфологічних передань і поетичних цитат, що було проявом старої традиції. Утім, це не завадило їй стати головним авторитетом як для доісламської, так і ранньоісламської історії. Однак уже в роботах його послідовника Мухаммада ібн Умара ал-Вакіді (724–823 рр.) історичний матеріал наблизився до того, який був зібраний філологами. При тому історіографія все одно йшла за своїм методом викладання історії у формі передань<sup>12</sup>. А секретар ал-Вакіді Мухаммад ібн Са'ад (пом. 844 р.) створив «Книгу розрядів» – бібліографічний словник, присвячений життєпису пророка, його сподвижників і табі'ун (наступних поколінь мусульман), що дав поштовх розвитку бібліографічної літератури, яка коренями тягнеться ще в епоху джахілії<sup>13</sup>. Поєднання методів традиціоналістів і філологів простежується в цілій низці робіт арабських авторів, і в Сайфа ібн Умара (пом. 796 р.) уже з'являється твір у формі історичного роману (у чому ми бачимо вихід впливів іншої, ніж парадигматична, – прагматичної історіографічної античної традиції, яку започаткував своєю теорією мімезису ще «батько всіх наук» Арістотель). Мединська школа арабської історіографії розвивала здоровий критичний метод, застосовувавши який щодо іракських передань Алі ібн Мухаммад ал-Мада'їні (пом. 849 р.) здобув для своїх праць славу настільки достовірних творів, що вони стали головним джерелом для творів наступних часів, а собі – славу історика, точність якого підтверджується сучасними дослідженнями.

Загальна ж історія, як форма історичної праці, веде свою тяглисть від Ібн Ісхака: у його працях в якості вступу до мусульманської історії давався огляд

<sup>11</sup> Всемирная энциклопедия. Религия / Гл. ред. М. В. Адамчик. – Мн.: Совр. литератор, 2003. – С. 769.

<sup>12</sup> Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 124.

<sup>13</sup> Саидов З. А. Возникновение и развитие арабской биографической литературы (IX–XV вв.) // Вісник Луганського нац. пед. ун-ту ім. Т.Шевченка. – 2000. – № 12. – С. 64.



«ономастику» в ній, власне, йде мова? Ось, – уже непроста проблема. Досвід ас-Сам‘ані продовжив у «Му‘джам ал-булдан» (Абетковий словник країн) Йакут ал-Хамаві (пом. 1223 р.)<sup>21</sup>. Йакут мав ще одну роботу – зразок обширного спеціалізованого словника «Іршад ал-аріб фі ма‘ріфат ал-адіб» (Подорожник [для] кмітливого в пізнанні адибів), у вступі до якого обґрунтував значущість біографії як складової ілм ал-ахбар (історії)<sup>22</sup>. Однак зазначене нами щодо словника ас-Сам‘ані й спорідненого з ним твору Йакута дозволяє перепинити подальший розгляд ілм ар-риджал, твердячи, що наука не бачить у такій літературі заледве не головного – **об’єктивну основу «небесної ономастики»**. Але виявлення такої об’єктивної основи – окрема тема. У будь-якому разі такий наш підхід проявляє те, що в даних творах все одно домінуючою є теологічна парадигма розуміння не тільки історії, а й усієї світобудови (зважаючи на характер творів).

Із представників класичної арабо-мусульманської історіографічної традиції проаналізуємо спадок ал-Мас‘уді (X ст.) і тим обмежимося, адже **«арабського Геродота» не перевершив ніхто**. Виклад історичного матеріалу ал-Мас‘уді починає з висловлень щодо походження й розвитку світу, що свідчить про традицію розуміння історичного процесу в річищі космозму. Але він намагається підкріпити коранічну аргументацію аргументами філософського характеру: всі об’єкти мають початок, у тому числі і світ, а тому неминучим є і його кінець. При тому ал-Мас‘уді – песиміст: подає розрахунки, з яких витікає, що більша й краща частина життя на землі вже позаду<sup>23</sup>, в чому можна побачити прояв елементів цивілізаційного підходу гносеологічного напрямку, корені якого тягнуться до стародавніх міфологічних уявлень щодо часів «золотого віку».

Загально-географічні уявлення ал-Мас‘уді підносяться до Птолемея у викладі астронома IX ст. ал-Баттані<sup>24</sup>, а також до трактату античного автора Марина Тірського (II ст.). У центрі Світобудови знаходиться Земля, яка являє собою сферу, з чого видно, що погляди ал-Мас‘уді будуються на геоцентричній моделі Птолемея. Аллах розділив Землю на дві великі частини: Схід – Південь і Північ – Захід (цікаво, що він «дзеркально» подає поняття), але Земля ділиться ще на чотири чверті: східну, західну, північну і південну. Живі організми мешкають тільки в серединній частині Землі, яку античні автори називали Ойкуменою, а арабські – Маамурою. Земля не населена на крайній півночі й крайньому півдні. Кордоном Маамури на Півночі є о.Туле (не ототожнено. Британія – припущення<sup>25</sup>). На Сході Маамура обмежена Стіною Йаджуджа і Маджуджа (ось з’являється **Стіна**). Підкреслюємо: **у географічні об’єкти вводиться споруда штучного**

<sup>21</sup> معجم البلدان في معرفة قبائل العرب وولقب مرة - 1990 - 398 ص

<sup>22</sup> معجم البلدان في معرفة قبائل العرب وولقب مرة - 1906 - 398 ص - 91 - 100 بش

<sup>23</sup> Микульський Д. В. Арабский Геродот. – С. 92.

<sup>24</sup> Ал Баттани /Китаб зиндж ас-саби/ Перевод // Калинина Т. М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. – М.: Наука, 1988. – С. 140 – 145.

<sup>25</sup> Микульський Д. В. Арабский Геродот. – С. 94.

**походження.** Але даний об'єкт настільки вагомий, що саме з ним ми можемо пов'язати зацікавленість арабських істориків перським епосом Худай наме, бо в ній містилися авестійські легенди й ремінісценції роману про Олександра Македонського (з яким, власне, тема Стіни й пов'язана), що відзначив Х. Нольде<sup>26</sup>). На Заході межею Маамури є Океан. За її межами життя немає. Замешкану поверхню Землі ал-Мас'уді, за античною й уже на той час арабською традицією, ділить на 7 зон-кліматів (ал-акаліму).

Підкреслимо: зони-клімати (ал-акаліму) **в жодному разі не можна ототожнювати з географічними кліматичними зонами планети.** Останні зв'язані з тим, що античні вчені розуміли під Кліма (грецьк.) або Caelum (лат.), тобто під кліматом планети як таким (вживається в однині). Клімати ж (ал-акаліму) (уживаються у множині й мають зв'язок не з географією, а з космографією) були зв'язані з латинським поняттям Klimata, пояснення якого нині в жодних словниках чи енциклопедіях знайти неможливо, а ми зіставляємо його з грецьким терміном Klimax – «драбина». Тоді стає чітко видно різницю не просто в поняттях, а в об'єктивних явищах, що їх ці поняття й відтворювали. Так, якщо географічні кліматичні зони розповсюджуються по планеті в ширину і є сталими явищами, то космографічні зони-клімати розташовуються над планетою у вигляді «етажерки» у вишину і є явищами непостійними, мінливими (хоча та «етажерка» являє собою не звичайне явище, а вбудовані одна в одну площини-матриці. Тому клімати є не тільки зовнішніми по відношенню до людини явищами, а й внутрішніми, адже біополя людини вмонтовані в їх систему).

Араби запозичили теорію зон-кліматів у античних греків і розвивали її, бо Коран вимагав «шукати знань повсюди, навіть якщо ви в Китаї», тоді як християнство, потрактувавши зв'язану з астрологічними знаннями античну теорію кліматів (підноситься до Ератосфена) ворожою, викорінило навіть її сліди з науки. На жаль, і на мусульманському просторі практично те ж саме з XV ст. стала робити зі своєю наукою ісламська теологія. Тому сучасні вчені й не мають необхідних уявлень про те, що то була за теорія й чого вона стосувалася, а відповідно, не можуть відділити в даній темі правильних уявлень давніх від їхніх власних помилок.

Ми дану проблему вивчаємо (у співдружності з географами, фізиками, біологами) і можемо твердити, що мова повинна йти не про одну «етажерку», а про дві, які розташовані одна до одної «догори ногами» й безупинно обертаються одна проти одної в протилежних напрямках. Фізик тут же впізнає в цьому нашому описі **спін** – першоцеглинку торсійних геомагнітних (інформаційних) полів, але ми в даній нашій статті, на жаль, не можемо продовжувати таку дуже цікаву й креативну тему. Зазначимо тільки, що уявлення як античних греків, так і середньовічних арабів мали під собою цілком реальну об'єктивну основу, яка просто сучасною наукою ще не досліджена належним чином. І дуже показовим тут є те, що уявлення про неї

<sup>26</sup> Див.: Гибб Х. А. Р. Арабская литература. Классический период. – С. 129.



розвивали вчені середньовічного арабо-мусульманського світу, що мали безпосереднє відношення до релігії. Дана обставина має велике значення, адже проявляється, що клімати мають якийсь зв'язок з релігійними уявленнями людей, але таке цікаве явище потребує окремого дослідження. Тому повернемося до аналізу космографічних уявлень ал-Мас'уді.

Клімат (іклім)<sup>27</sup>, на думку ал-Мас'уді, підкріплену авторитетом Гіппократа, має вирішальне значення не тільки для фізичних характеристик усього живого, а й для внутрішнього світу людей. Зіставивши з тим, що сучасна теорія біопсихосоціогенези говорить про геоцентричну модель біопсихосоціогенези, яка й відтворена у Традиції<sup>28</sup>, поставимо питання: процеси в біо- і ноосфері впливають на внутрішнє життя людей? Безсумнівно. Ось що треба бачити в уявленнях арабів щодо ал-акаліму (кліматів<sup>29</sup>), а не просту географію. І один з об'єктів, з якими біопсихосоціогенеза пов'язана, можна вважати встановленим завдяки ал-Мас'уді – **Стіна**. Ми її вище й відзначали. Але і дана дуже цікава й непроста тема, на жаль, повинна викладатися в окремій статті.

З уявленнями щодо кліматів тісно зв'язані астрологічні знання, тому небесний звід цікавив ал-Мас'уді не випадково. Тут він іде за перською й індійською традиціями. Він уважав, що 2 світила (Сонце й Місяць), 5 планет і зірки мають вплив на життя Землі й на долі людей. Між певними частинами Землі й небесного зводу існує тісний зв'язок. На клімати ділиться замешкана частина Землі. Задамо питання: а не замешкана частина не буде мати кліматів? Значить, **не буде**. В Йакута теж є положення, що на Півдні немає семи кліматів, *бо там немає необхідної кількості людей* для такого поділу землі<sup>30</sup> (дуже цікаво? А люди тут до чого, якщо це – «прості географічні зони», як вважає сучасна арабістика? Ось – корінь проблеми). Сучасна наука критикує такі уявлення, з чого можна зрозуміти, що значний пласт інформації арабів просто не зрозумілий ученим. Тому так важливо розглянути відповідні погляди найточнішого з усіх арабських авторів – ал-Мас'уді, й насамперед тому, що в його роботах присутня методологія дослідження та опису, яку й треба виявити. (Але відразу підкреслимо, що без космографічних знань її представити науковому світові дуже не просто: відсутні необхідні наукові поняття й категорії).

І тут слід звернути увагу на те, що в ісламському езотеризмі фігурує поняття «сім земель», яке з'являється ще більш відкрито, ніж таке ж число табакат, або «категорій» земного існування, які співіснують і певним чином проникають одна в одну (в сучасній західній науці сьогодні розробляється щось подібне в теорії холонів<sup>31</sup>, але вона ще ніяк не зв'язується з темою кліматів..

<sup>27</sup> То не клімат у нашому розумінні, а однина від ал-акаліму.

<sup>28</sup> Моргун В.А. Традиційні та сучасні засади космометрії (у контексті відкриття періодичної системи пульсації Космосу, природи, суспільства, людини) // Искусственный интеллект. – 2003. – т. 4. – С. 526.

<sup>29</sup> І тут важливо вже говорити про наголос: клімати треба вимовляти, а не клімати.

<sup>30</sup> معجم لسان العرب، ج 1، ص 42.

<sup>31</sup> Докладніше: Уилбер К. Краткая история всего / Кен Уилбер; пер. с англ. С.В Зубкова. – М.: АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.

Щоб вітчизняному вченому було зрозуміло, про що йде мова, скажемо, що холони вбудовані один в однин по типу дитячої іграшки «матрьошка». Західні вчені просто ще не зрозуміли інформації, що її заклали наші предки в цій нашій іграшці). Але тільки одна з них може бути сприйнята почуттями в сьогоденні, тоді як інші знаходяться в прихованому стані й можуть бути сприйняті за певних умов. Проте і в даному випадку охопити їх усі відразу не вдасться, а тільки по черзі. З причини співіснування «семи земель» вони здійснюють свої функції деякою мірою постійно й одночасно. «Землі» зв'язані з «Полюсом», який Рене Генон зіставляв з «полярним» символізмом Меру.

Далі можна продовжувати, але ми зупинимося й зазначимо, що в будь-якому разі, й з викладеного видно, що просторові уявлення середньовічних арабів як щодо «земель», так і щодо «кліматів» *не можна пов'язувати тільки з географією*.

Фізичний світ ал-Мас'уді розглядав як колосальну арену, на якій розгортається драма всесвітньої історії. Початок її викладається в біблійно-коранічній традиції – від Адама і Єви. При тому в «Мурудж» даються дані щодо якоїсь першопочаткової релігії: Адаму «були послані 30 скрижалей (сахіра), і була послана після цього Адаму 21 скрижаль, і були послані Сіфу (Шит) 29 скрижалей. На них /були написані/ вшанування й прославлення /Аллаха/»<sup>32</sup> (sic! Релігія – монотеїстична, а ось щодо Аллаха сумнів – так ми трактуємо пропуск деяких слів авторами в текстах, що перекладачі позначають дужками. Оце і є шифр давніх авторів).

Ал-Мас'уді також виклав і свої уявлення щодо головних закономірностей історичного розвитку людства. Він твердив, що для підтримки порядку серед людей потрібен інститут, який викликав би повагу і страх: царська влада. Початок її означає початок цивілізованого способу життя, історії. Наприклад, історію греків учений починає з Філіпа Македонського, розцінюючи його як першого грецького царя, бо до нього їх історія не була історією цивілізованого суспільства<sup>33</sup>. В історію ар-Рума (Візантії) ал-Мас'уді заніс і історію римлян, яку починає спочатку з дискусій щодо етноніма «руми»<sup>34</sup>, а потім – з «першого царя з числа царів ар-Рума після греків – Туліса (Тулія)», після якого помістив царювання Угустуса Кайсара (Августа Цезаря), який був «першим..., хто називався «Цезарем» і другим з числа їх царів»<sup>35</sup>. Царів ар-Рума ал-Мас'уді поділяє на два розряди: язичників і християн («Танбіх»)<sup>36</sup>.

В ал-Мас'уді біблійно-коранічна версія початку історії прийнята із застереженням, що деякі народи – перси, індуси й китайці вважають своїми

<sup>32</sup> Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte at traduction par C. Barbier de Meunard at Pavet de Courteille. – Volume 1 – 9. – Paris: Imprimerie imperiale, 1869 – 1877. – V. 1. – ش. 73.

<sup>33</sup> Микульский Д. В. Арабский Геродот. – С. 104.

<sup>34</sup> Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte at traduction par C. Barbier de Meunard at Pavet de Courteille. – Volume 1. – ش. 293.

<sup>35</sup> Там само. – ش. 295–296.

<sup>36</sup> Bibliotheca geographorum arabicorum / Edidit M.J. de Goeje. Pars 8. Kitab at-tanbih w'al-ischraf auctore al-Masudi. – Lugduni Batavorum, 1894. – P. 23–333 // Крюков В. Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс.... канд. ист. наук / Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР. – Л., 1986. – Приложения. – С. 66–86. – С. 72–74.

прабатьками інших, ніж біблійні, міфологічних осіб. Сумніви вченого підкріплюються й тим, що їхні міфи не містять ніяких даних щодо Потопу. Ми сполучили систему ознак етносу в ал-Мас'уді й теорію радянського лінгвіста М.Я. Марра щодо 4-х першоелементів людської мови (слід не забувати про філологічну основу всіх арабських наук)<sup>37</sup> і виявили, що вони обопільно підтверджують одна одну. Із системою ознак етносу в ал-Мас'уді тісно пов'язана теорія щодо «семи народів», які в давнину зробили вирішальний внесок у розвиток світової цивілізації: перси, халдеї, греки, єгиптяни, тюрки, індуси, китайці. (Не можна не зв'язати теорію «семи народів» ал-Мас'уді з теорією «семи кліматів» арабської середньовічної космографії. І такий зв'язок був, просто наука його ще не виявила належним чином).

Перси як «перший народ», за ал-Мас'уді, відзначилися тим, що першими встановили монархічний принцип правління й випрацювали теорію управління державою. «Другий народ» – халдеї (населляли Сирію, Ірак і Аравію, до них учений відносив також вавілонян, ніневійців /асирійців/, арамеїв, набатеїв і предків арабів) першими почали будувати міста й шляхи, видобувати залізо, інші метали, рити канали, встановили регулярні шлюбні стосунки, правила ведення війни, розвинули землеробство, з наук – астрологію. «Третій народ» – греки. Д. Мікульський пише, що ал-Мас'уді включає сюди й римлян, ромеїв, слов'ян, франків<sup>38</sup>. Тут потрібна обережність. В «Ахбар аз заман ва ман...» ал-Мас'уді пише: «Що стосується ал-Йунаніййуна, то це – стародавні ар-Рум ал-увла (наш перекладач тут ставить «руми»), хоча за логікою повинно все бути навпаки, бо «руми» як середньовічні греки жили пізніше від античних ал-Йунаніййуна. – О.Б.). /Вони походять/ з числа потомків Йунана, сина Ноя»<sup>39</sup>. Ось – власне греки як такі. Проблема є з терміном «руми», яку і в «Мурудж» ал-Мас'уді фіксує. Тому можна уточнити, що середньовічних римлян, греків, слов'ян і франків учений відносив до румів (візантійців, за кон'єктурою), але з логіки вищеподаної фрази витікає, що руми були давніші від греків. Та й з логіки міркувань самого Д. Мікульського видно, що якщо говорити про «стародавній народ», то треба розуміти, що мова йде про румів, а не про греків. Дуже цікаво, адже про такий стародавній народ (якихось древніх «візантійців») нічого не відомо сучасним ученим.

Ал-Мас'уді ж уважав, що колись указані вище етноси входили до складу «стародавнього народу», жили в одному царстві й говорили однією мовою<sup>40</sup> (схоже на румів як «стародавніх візантійців»). Виокремлюємо з названих ним народів слов'ян і зіставляємо із фрагментом з «Оповідання про ас-Сакаліба...» з «Мурудж»: «...І ось ці /слов'яни – язичники складаються/ з кількох племен.

<sup>37</sup> Борисова Ольга. Генеза наукової парадигми історичного процесу в середні віки (V – XV ст.): Монографія. – Луганськ: Альма-матер, 2005. – 456 с. – С. 155–158.

<sup>38</sup> Микульський Д. В. Арабский Геродот. – С. 106.

<sup>39</sup> Ахбар аз заман ва ман абадаху-л-хидсан ва'аджа'иб ал-булдан... тасниф Абу-л-Хасан 'Али ал-Мас'уди. – Ал Кахира: матба'а. 'Абд ал-Хамид Ахмад Ханафи, 1938. – Н. 68–75 // Крюков В. Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс... канд. ист. наук. – Приложения. – С. 87–92. – С. 88.

<sup>40</sup> Микульський Д. В. Арабский Геродот. – С. 106.

До їх числа /належить/ плем'я, у якого в давнину на початку часів була влада. Їх царя, бувало, називали Мадж.к, а /само/ це плем'я зветься В.линана (волиняни)»<sup>41</sup>.

Давність культури на наших землях відома, однак тут ал-Мас'уді фіксує ще й **давність державності**. Оскільки згадок про таке стародавнє європейське царство (Румське) в «культурних» греків і римлян немає, то вони, значить, мали до нього вельми приблизне відношення, і в такому разі такі відомості слід шукати в переданнях «варварів» – слов'ян і франків, що, напевне, буде найвизначальнішою рисою їх «варварства». Ал-Мас'уді щодо «варварів», правда, як витікає з викладеного, знав щось інше, ніж греки й сучасні учені, хоча високий рівень культури й науки греків відзначає<sup>42</sup>. До «єгиптян» ал-Мас'уді відносив не тільки мешканців Єгипту, а й жителів Магриба і негрів. Давні єгиптяни були знавцями астрології й магії, мали «чародійну писемність».

З усіх «давніх народів» учений нижче за всіх ставив тюрків, хоча його свідчення про них розрізнені. За його даними, тюрки живуть у північному кліматі, ведуть кочовий спосіб життя, тому, за ал-Мас'уді, до розвитку цивілізації не здатні, але в давнину вони мали єдину державу на чолі з каганом, вождем племені карлукія, що мешкав у Ферганській долині. Країною ж, звідки розповсюдилися наукові знання, учений вважав Індію. І хоча індусам безпосередньо й не було послане Божественне одкровення (отже, він прекрасно знав, що культура й релігія в Індію були принесені ар'ями), але вони розробили основи наук завдяки мудрості свого першого царя Бархами (персонаж легендарний, ученими не ототожнений. Виводити його до бога Брахми, як це робить дехто з учених<sup>43</sup>, не можна, бо в тексті чітко стоїть «цар». Бог і цар – все ж таки далеко не одне й те ж). А також завдяки тому, що вигнаний з раю Адам оселився в Індії, принісши з собою скарби божественної мудрості.

Наведені дані вважаємо дуже цікавими, перш за все, тому, що «Індія» в часи Адама могла бути *де завгодно*. Тому з безпосередніми географічними ототожненнями тут треба бути дуже обережними.

Культ зірок і астрономія, за ал-Мас'уді, виникли саме в Індії. Учений уважав, що в основі індійської культури лежить раціоналізм, а принципи державного управління відрізняються справедливістю, розумністю, відповідаючи ієрархічному устрою світу. Моделлю останнього ал-Мас'уді вважав віднайдену в Індії шахову гру. Високо цінував ал-Мас'уді й китайців – умілих ремісників і торговців. Їх правителі, як він твердив, дали народу мудрі

<sup>41</sup> Maçoudi. Les Prairies d'or. Texte at traduction par C.Barbier de Meunard et Pavet de Courteilleß. – Volume 1 – 9. – Paris: Imprime par autorisation de l'empereur AL Imprimerie imperiale, 1869 – 1877. – V.I. – P. 73–363; V.III. – P. 61–407 // Крюков В. Г. Сведения арабских географических сочинений конца IX – первой половины X века о странах и народах Западной, Центральной и Юго-Восточной Европы: Дисс.... канд. ист. наук. – Приложения. – С. 35–66. – С. 51–52.

<sup>42</sup> Ахбар аз заман ва ман абадаху-л-хидсан ва'аджа'иб ал-булдан... тасниф Абу-л-Хасан 'Али ал-Мас'уди.. – С. 89.

<sup>43</sup> Микульский Д. В. Арабский Геродот. – С. 108.

закони. Отже, згідно з ал-Мас'уді, *розвинена землеробська культура, наука, магія й держава – стовпи світової цивілізації*.

Опис народів, здійснений ним, являє собою етнографічну картину світової цивілізації за точками її найбільшого піднесення, тісно пов'язану з методологією «семи кліматів». З нею, відповідно, пов'язаний і *головний метод* ал-Мас'уді. І так працювали всі представники класичної етнографічно-географічної школи в арабській історіографії, що дозволяло вивчати історію людства в тісному зв'язку з походженням народів та їх розвитком. Проте в цих авторів був присутній ще й космографічний аспект розгляду історичного процесу. Так, ми ж вище виявили, що ал-Мас'уді називав один з космографічних об'єктів – Стіну, який ввів у свій географічний опис. То, на наш погляд, було яскравим проявом роботи даного вченого над проблемами «небесної» й кліматичної ономастики. Але космографічний аспект розгляду історичного процесу арабо-мусульманськими вченими Середньовіччя на сьогодні у зв'язку з тим, що космографія була тісно зв'язана з астрологією, останню ж після наукової революції середини XVI–XVII ст. було просто викинуто з поля наук, не досліджується сучасною наукою. Загальний висновок самого ал-Мас'уді, зроблений ним на підставі аналізу культури практично всіх відомих у його час арабам народів, був невтішним: відбувається занепад людства. Учений був дуже стурбований долею Халіфату, переживав, попереджав правлячі кола країни. Але його ніхто не бажав слухати. Потрапивши в немилість до правителів, він покинув батьківщину й помер на чужині, працюючи до останнього дня<sup>44</sup>. Безсмертний ал-Мас'уді працює й сьогодні – у своїх творах.

Паралельно класичній, базованій на методології «семи кліматів» історіографічній традиції, йшло формування інших концепцій історичного процесу – в річищі філософії, де з X ст. розвивалася *еволюціоністська ідея*. Пошуки певної синтези між релігією й філософією призвели тут до своєрідного прояву ідеї «граду Божого» – в моделі «ідеальної держави» («доброчинного міста») видатного арабського філософа X ст. ал-Фарабі (подібний тип соціальних утопій з'явиться в Європі тільки в часи Ренесансу). Базою його вчення, вважаємо, була аристотелеве положення про людину як «суспільну тварину», бо Фарабі й називав людину «гуманною й суспільною твариною». Тільки так еволюціонізм міг реалізуватися (принагідно зазначимо, що один з отців Християнської церкви Аврелій Августин свій «Град Божий» створював, вважаючи людину взагалі-то вінцем творення). Побудова концепції ал-Фарабі починається в «Трактаті про вказання шляхів, що ведуть до щастя»<sup>45</sup>, розробка проблеми – у «Трактаті про мешканців доброчинного міста», завершення – у «Громадянській політиці».

<sup>44</sup> Там само. – С. 223.

<sup>45</sup> Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – М.: Наука, 1966. – 352 с. – С. 172.

Теорія ал-Фарабі про великі, малі й середні суспільства<sup>46</sup> є ще одним варіантом етнографічної концепції цивілізації – *філософським*, до того ж більш коректним до народів, ніж сучасні (ал-Фарабі був немилосердним у класовому відношенні). Але цивілізаційна типологія – лише один з варіантів сучасної соціально-антропологічної типології суспільств<sup>47</sup>, концепція ж ал-Фарабі цілком вписується в інший варіант типології – поділ суспільства на прості й складні<sup>48</sup>. З «Громадянської політики» додамо його роботу з поняттям «народ»: «Народ відрізняється від народу двома природними речами: природними вдачами й природними властивостями, а також... – мовою»<sup>49</sup>. Видна роль менталітету етносу. «Природні вдачі і властивості» ж виникають у народів під впливом географічного середовища. Цю лінію ал-Фарабі продовжить у XIV ст. Ібн Халдун, і в ній видно зв'язок людського суспільства саме з простором. Суспільства складаються з міст, які поділяються на добродійні й не добродійні. Водночас ал-Фарабі подає й іншу типологію міст, доволі суб'єктивну, зокрема, «місто заблудле» (куди відніс суфіїв) тощо<sup>50</sup>.

Вихідною категорією соціальної теорії ал-Фарабі є «загальне благо» – божественна настанова, що рівно розповсюджується на всіх людей. Здійснення його розповсюдження – мета державної влади і законодавства. Людина – істота суспільна; об'єднуючи свої інтереси, люди творять добродійні держави; протилежністю «добродійної» держави є держава «не добродійна», де управління ведеться засобами насильства, використовуються «релігійно-теологічні вигадки»<sup>51</sup>.

Ідеї ал-Фарабі знайшли продовження в Ібн Сіні (980–1037 рр.), Ібн Рушда (1126–1198 рр.), а також в Ібн Туфейля. В останнього – в «Романі про Хай'а, сина Якзана». Сам сюжет цього «Роману» був народним, виник на батьківщині «Сіндбада Мореплавця» ще в X ст. Цікаво, що роман починається з опису того, про що говорив Ібн Сіна в «Книзі вказань» щодо того способу отримання знань, який мав назву «вкущення» (**заук**). Учені звать його «інтуїтивним», ми ж уживаємо назву «аорічний», або «психологічний», адже, щоб у людині спрацювала інтуїція, не потрібні такі тренування, щоб «воля і вправи» досягали такої межі, щоб аж «являлися... мерехтіння світла Істини, приємні, подібні до блискавок», як писав Ібн Сіна<sup>52</sup>. Тож можна стверджувати, що жоден з давніх учених не працював так,

<sup>46</sup> Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – Приложения. – С. 155–181. – С. 156–157.

<sup>47</sup> Кравченко А. И. Социальная антропология: Учеб. пособие для вузов. – М. : Академ. проект, 2003. – 544 с. – С. 433–437.

<sup>48</sup> Там само. – С. 418–419.

<sup>49</sup> Фараби. Гражданская политика // Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. С приложением избранных философских произведений Фараби, Газали и Маймонида. – Приложения. – С. 182–200. – С. 182.

<sup>50</sup> Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города. – С. 166–168.

<sup>51</sup> Там само. – С. 157, 180.

<sup>52</sup> Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX – XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н.Григоряна. – М.: Изд-во соц.-эк. лит.-ры, 1961. – С. 329–394. – С. 330.

як сучасні, всі вони отримували підказки (наприклад, такий видатний античний філософ, як Сократ, дуже поважав «власного демона»). У такому разі цілком вірогідною буде думка, що такі автори у своїх творах залишили якісь відомості про це. І ось – доказ того, що в давніх авторів у їхніх текстах треба шукати «книгу в книзі»: «Але якщо взяти все те, що дають твори Арістотеля, – пише Ібн Туфейль, – і книга «Зцілення» (твір Ібн Сіни. – О.Б.) у їх зовнішній формі, не осягаючи таємного і сокровенного змісту їх, то не приведуть вони до повного розуміння, як на це звернув увагу шейх Абу Алі (Ібн Сіна. – О.Б.) в книзі «Зцілення»<sup>53</sup>. **Відтак.** «таємний і сокровенний зміст» таких творів дійсно існує, але він зашифрований спеціальною методикою самими ж авторами цих творів.

**Висновок:** уся істинна інформація давніх авторів міститься **всередині текстів**. Твори й писалися саме так, щоб непосвячений до знань, не знав нічого точно.

Наше припущення щодо методики шифровки таких складних текстів є таким: сам текст являє собою певні кола, проходження яких призводить до протилежних висновків. Треба вміти читати текст наскрізно. Але для того потрібно знати шифр. Його ж ніхто ніколи не показував аби кому, все передавалося в усній традиції – від учителя до учня. І таємниця такого шифру залишається й донині нерозгаданою. «Ключ» ми вбачаємо в пропущених самими авторами в тексті словах. Перекладачі їх відновлюють, позначаючи дужками, ось навколо цих дужок і треба працювати. Але оскільки шифр стосувався саме космографічних реалій, то виявити зміст того, що шифрувалося, з-за незнання вченими космографії практично неможливо.

Загалом у «Романі про Хай'а, сина Якзана» показана епопея, ми б сказали, «арабського вольтер'янця». У ній задовго до європейського просвітництва Ібн Туфейль показав майбутній вибір просвітителя: або безлюдний острів, або нищення релігії під самий корінь, але при тому «ощасливити» народ не вдасться все одно.

В «Романі» виведені три категорії людей: перша – інтелектуальна еліта, що опирається на «достовірне знання» і не потребує богоодкровенних релігій; друга – «широка публіка», сліпо віруюча в букву релігійного закону; третя – ті, хто здатний до умоглядного роздуму. Видний шлях винятковості, у тому числі й поза релігією (філософський варіант).

«Життєрадісне вільнодумство», що прийшло від арабів у Європу, за словами Ф. Енгельса, підготувало матеріалізм XVIII ст. Єврейські теоретики до них підтягли теорії, що стали основою атеїстичного мислення<sup>54</sup>. Усе це йшло через Толедо і Сицилію, тому можна говорити, що воно було *явищем західним*, адже було породжено азійським Заходом (спершу) і європейським (згодом). Усе цілком узгоджується з теорією

<sup>53</sup> Там само. – С. 334.

<sup>54</sup> Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / З. А. Тажурзина, А. Д. Сухов и др. – М.: Мысль, 1986. – С. 208.

біопсихосоціогенези, згідно з якою західний тип мислення («холодний», моністичний, лівопівкульний, ультрафіолетовий) є саме раціоналістичним. На відміну від східного – «теплого», множинного, інфрачервоного, сенсорного, інтуїтивного.

До середини XIII ст. еволюціоністська здогадка була приведена у відповідність до природознавчих уявлень того часу. За таких умов у науці з'явився Ібн Халдун (1332–1406 рр.), якого сучасна наука проголошує *першим соціальним антропологом*, і має на те п'єдстави, між іншим. Лінія еволюції, пов'язана з піднесенням, співіснувала в тодішній науці з коловоротом форм, на деяких рівнях прогрес не виключав регресу. В Ібн Халдуна подібне явище спостерігається й в уявленнях щодо історичного процесу. Соціологи заносять його до числа одного з основоположників теорії великих історичних циклів<sup>55</sup>. Роже Гароді казав, що Ібн Халдун був великим ученим, перед ним зупинився сам Тамерлан, дозволивши йому в 1400 р. виїхати з Дамаску. «Читаючи «Пролегомени», – писав він, – ми знаходимо в XIV ст. попередника Макіавеллі, Декарта, Монтеस्क'є... Він досягає такої рішучості й твердості думки, яка не була перевищена в XVI ст. у «Принці» Макіавеллі... Ібн Халдун створив не тільки філософію історії, він заклав початок наукової теорії»<sup>56</sup>.

Ібн Халдун поставився дуже критично до праць своїх попередників, вважаючи наведені ними факти недостовірними<sup>57</sup>, в якості ж критерію істинності історичного повідомлення він висуває здоровий глузд чи досвід<sup>58</sup> (типово західний хід думки), і йде далі: критерієм істинності історичного факту є його відповідність природі людського суспільства. Останнє й стало програмою нової філософії – *соціальної фізики* (таб'ят аль-гіджтіма аль-башарі).

«Історія, – пише він, – це дослідження, встановлення достовірного, точне виявлення основ і початків усього суцього, глибоке знання того, як і чому відбувалися події. Тому історія – одна з основ філософії, і вона може й гідна бути зачисленою до філософських наук»<sup>59</sup>. Як бачимо, Ібн Халдун намагався вирвати історію з лона релігійних наук.

Ібн Халдун уперше в арабській філософії застосував *метод історичного дослідження*. Історичний процес визначається не волею окремих осіб, – твердить він, і доходить до ідеї загального закону взаємодії<sup>60</sup>. Він вважав, що особистість не може впливати на історію, не вірив він і у впливи спадковості. Зміст історії він вбачав у вивченні суспільства та його культури<sup>61</sup>. Думки про природу людського

<sup>55</sup> Кудрявцева В.И. Начала космономии: Монография. – Мн.: Бестпринт, 2001. – С. 25.

<sup>56</sup> Цит.: Григорян С.Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – С. 312.

<sup>57</sup> Игнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 44.

<sup>58</sup> Ибн Халдун. Пролегомены. // Игнатенко А.А. Ибн Хальдун. – М.: Мысль, 1980. – С. 121 – 168. – С. 124.

<sup>59</sup> Ибн Халдун. Введение // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX–XIV вв. / Под ред. и со вст. ст. С.Н.Григоряна. – С. 559.

<sup>60</sup> Там само. – С. 576.

<sup>61</sup> Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. – С. 330.



суспільства, що було програмою його вчення, – загальнометодологічні, розробка ж метода завжди є початком створення *наукової історіографії*.

Погляди Ібн Халдуна на генезу людського суспільства розвивалися по шляху діалектичної тріади: **теза – антитеза – синтеза**: /1/ людина складає частину природи, /2/ людина – заперечення природи, /3/ людське суспільство й природа складають діалектичну єдність. На думку вчених, Ібн Халдун «уперше в історії науки... висунув теорію закономірного прогресивного розвитку суспільства від нижчих форм до вищих через розвиток форм виробничої діяльності людей»<sup>62</sup>. Деякі арабські дослідники взагалі проголошували Ібн Халдуна *«арабським Марксом»*<sup>63</sup>, і небезпідставно, прямо скажемо.

Головне матеріалістичне положення, на якому будувалася його схема суспільного розвитку, було таким: «Знай, що умови, у яких живуть покоління, різняться залежно від того, як люди здобувають засоби до існування»<sup>64</sup>. «Воно означає, – пише О. Ігнатенко, – що на місце статичної класифікації попередників: країни світу, незмінні божественні закони, клімати, вірування і т.п. – ставиться класифікація, що враховує динаміку суспільних змін, які залежать від економіки, тобто – того, що і як люди здобувають у якості засобів до існування»<sup>65</sup>. Хоча в Ібн Халдуна є багато спільного з варіантом соціально-антропологічної типології суспільств, за яким ті поділяються на прості й складні (ознаки її дав Ч. Гарольд<sup>66</sup>), його типологію слід більше відносити до варіанту, в основу якого покладено спосіб добування засобів до існування<sup>67</sup>. Сполучаючи все з його теорією цивілізації, можна говорити, що «соціальна фізика» Ібн Халдуна була *соціально-антропологічним дослідженням*, бо в ній із шести відомих на сьогодні типологій суспільств міститься чітко виражених три. Але треба зважати на те, що в його часи їх просто й могло бути саме стільки.

Періодизація історичного процесу міститься в тих розділах «Мукаддіма», де Ібн Халдун викладає «соціальну фізику». Він твердить, що спочатку люди перебували в стані дикості /таввахуш/, потім виділяються з природного середовища, набувають соціальності; суспільство проходить у розвитку два етапи (чи стани) – бідава й хідара, які відрізняються один від одного залежно від того, як люди здобувають засоби до існування<sup>68</sup>. На етапі бідава люди займаються землеробством і тваринництвом; на другому (хідара) до них додаються ремесла, торгівля, науки й мистецтва. Як етапи розвитку суспільств, бідава й хідара можуть існувати в межах одного регіону.

Існує проблема в інтерпретації вченими вказаних понять. «Бідава» інтерпретується як «кочовий спосіб життя» (А. Мегхербі, Н. Нассар) чи

<sup>62</sup> Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 7.

<sup>63</sup> Там само. – С. 8.

<sup>64</sup> Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 131.

<sup>65</sup> Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 61.

<sup>66</sup> Кравченко А. И. Социальная антропология. – С. 419.

<sup>67</sup> Там само. – С. 419 – 423.

<sup>68</sup> Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 131.

«сільське життя» (де Слен, А. Шиммель, Ш. Ісауї, М. Махді, С. Бацїєва, яка й інакше читає його: бадв<sup>69</sup>); а «хїдара» (хадар за Бацїєвою<sup>70</sup>) як «осїле життя», «мїське життя», а навіть – «бюргерство»<sup>71</sup>. Суто етимологічні інтерпретації дають ще розуміння «хїдара» як «буржуазний спосіб життя»<sup>72</sup>. Поняття не збігаються, але перехрещуються, бо в стані бїдава можуть бути й осїлі народи, що займаються землеробством<sup>73</sup>. Немає в них і протиставлення, бо в певних випадках Ібн Халдун характеризує умови життя в мїсті як умови бїдава. Немає протиставлення й по лїнії сільське життя / мїське життя, адже гл.2, Ч.ІІ уже в назві мїстить таке положення: «сільське життя давнїше, нїж життя в мїсті, і передує йому; ... сільська мїсцевість – колиска суспільного життя і мїст»<sup>74</sup>. О. Ігнатенко пропонує перекладати «бїдава» й «хїдара» як «примїтивнїсть» і «цивілізація». Але ж сільське життя – далеко не примїтивнїсть! Тут скорїше треба бачити ось що: «традиційне суспільство» і «цивілізація» (пов'язана з мїським життям).

Отже, в Ібн Халдуна ми бачимо основи цїлком повноцїнного *цивілізаційного пїдходу до історичного процесу*. Перехїд від бїдава до хїдара (цивілізації) обумовлений економїчними причинами, насамперед, тим, що «пїсля об'єднання людей праця дає надлишок по вїдношенню до потреб тих, хто працює», з праці «виникає така кїлькїсть їжі, яка багаторазово перевищує те неохбїдне, чого потребують члени групи»<sup>75</sup>, тобто виробленням надлишкового продукту. Праця, яка його дає, – «надлишкова праця» (самаль заїда) на вїдмїну вїд «основної праці» (самаль аслїя), яка дає тїльки неохбїдне (дарурї). Надлишкова праця має своїм призначенням розкїш, яка є одним з проявїв цивїлізації. У вїдповїдностї до змїни характеру праці змїнюється й характер споживання. На етапї примїтивностї предметом споживання є тїльки неохбїдне, на цьому етапї люди не здатнї отримувати бїльше<sup>76</sup>. На етапї цивїлізації предметом споживання в доповнення до неохбїдного стає те, що «приносить користь» (хаджи), і те, «що позбавлене неохбїдностї», але то не шкїдливо, бо «неохбїдне – це корїнь, а позбавлене неохбїдностї – гїлка, що виростає з нього»<sup>77</sup>. Але в Ібн Халдуна ми так і не знайшли чїткого пояснення, у зв'язку з чим люди стали здатними нарештї «вїдростити з кореня» ту «гїлку». Тому в нього немає рїзкої межї мїж примїтивнїстю й цивїлізацією.

Цей перехїд, на його думку, є одночасно переходом вїд вїдносин рївностї й первїсної демократїї до вїдносин панування й нерївностї. Тут вїн уживає вже термїни «асабїя» і «мульк», якї вже є категорїями полїтичними й соціально-

<sup>69</sup> Бацїєва С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – М.: Наука, 1965. – С. 160–161.

<sup>70</sup> Там само. – С. 161.

<sup>71</sup> Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 64 – 65; Бацїєва С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – С. 162.

<sup>72</sup> Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 65;

<sup>73</sup> Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 131.

<sup>74</sup> Ібн Халдун. Введение // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX–XIV вв. – С. 569.

<sup>75</sup> Ібн Халдун. Прологомени. // Ігнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 148.

<sup>76</sup> Там само. – С. 131.

<sup>77</sup> Там само.

економічними. «Асабійа» перекладається як «становий дух», суспільна солідарність, а навіть «націоналізм» як життєва сила племені<sup>78</sup>. О. Ігнатенко звертає увагу на двоякість значення асабійа, оскільки етимологія його тягнеться до двох арабських слів – «ісаба» (група) і «асаб» (зв'язка). У «Пролегоменах» воно й означає, по-перше, групу людей і включає у свій обсяг «плем'я» (кабіля), «рід» (ашира) тощо, звідки може бути «мала асабійа» і «велика асабійа». По-друге, асабійа – ще й зв'язок, певні стосунки, що зв'язують членів її так, що створюється єдиний організм. Зв'язок має в основі кровноспоріднені стосунки<sup>79</sup>. Але не вони є причиною об'єднання людей в групи, а необхідність задоволення насущних матеріальних потреб веде до об'єднання людей, а те – до усвідомлення спорідненості.

І тут, як не дивно, Ібн Халдун просто в упор не бачить таких явищ, як кланові угруповання, що або володіли країнами, або чинили тим, хто володів, спротив, знаходячись поза законом, які задовольняли свої далеко не насущні матеріальні потреби. Рішення ним тут проблеми роду – номіналістичне: «родство – щось ілюзорне, чого немає в дійсності, і його благо – у цьому зв'язку й об'єднанні»<sup>80</sup>. Як бачимо, він свідомо рве поняття роду. Втім, на наш погляд, тільки так і могла постати класова теорія взагалі. Її в Ібн Халдун, природно, ще немає, але шлях до неї вже намічений (тому й визначення його як «арабського Маркса» має підстави).

До цивілізації Ібн Халдун ставився негативно, вважаючи її кінцем людського суспільства (умран). Головна причина – моральна деградація суспільства. В останніх фазисах розвитку держави (і цивілізації) для моральності характерні порочність, брехня тощо – «щоб отримати засоби існування за будь-що»<sup>81</sup>. Цивілізація і розкіш – передвісники кінця суспільства. І тут Ібн Халдун робить дивне прогнозування, не переймаючись тим, щоб зрозуміти деякі символічні алегорії авторів, яких він критикує (у тому числі й ал-Мас'уді), назвавши такі описи «повідомленнями про неможливе». Гаразд, відкидаючи методологію, можливо так і треба діяти. Але сам же він, говорячи про цивілізацію як кінець суспільства, пише: «Якщо в місті стали саджати у великій кількості померанець, то це передвіщає його загибель». Як це пояснити в роботі діалектика й матеріаліста? В ал-Мас'уді й інших – дивні образи, якісь символи, а тут – прямий забобон у повному сенсі цього слова!

Держава в Ібн Халдуна, яка є явищем історичним, – сліпа сила, що викликається до життя об'єктивними причинами (матеріальними) і через об'єктивні ж причини гине, вбиваючи те суспільство, на якому паразитує. Вмістилище зла, головна причина занепаду суспільства – держава. Головна ідея, що проходить через твір Ібн Халдуна (до марксизму – рукою подати!).

Учнем Ібн Халдуна був Такі-д-Дін ал-Макрізі (1364–1442 рр.), який адаптував халдунівський історичний метод до вивчення, зокрема, історії

<sup>78</sup> Бациева С. Историко-социологический трактат Ибн Халдуна «Мукаддима». – С. 185.

<sup>79</sup> Ибн Халдун. Пролегомены. // Игнатенко А. А. Ибн Хальдун. – С. 135.

<sup>80</sup> Там само. – С. 136.

<sup>81</sup> Цит. : Игнатенко А. А. Ибо Хальдун. – С. 94.

Єгипту, надавав уваги впливу природних і економічних факторів у історії, виключав Божественний вплив на зміни в людському суспільстві тощо. Але він не був філософом, подібним своєму вчителю. Дехто з учених вбачає в Ібн ал-Азракі ал-Гарнаті (пом. бл.1498 р.), який залишив «Злиток чистого золота, чи те, як належить поводити себе з владиками», послідовника Ібн Халдуна, але радянська школа арабістики так не вважала, на що слід зважати. Відсутність же послідовників говорить про неефективність роботи засновника нового методу. Ібн Халдун, на наш погляд, просто випередив свій час. Що ніяк не заперечує його власної геніальності.

Таким чином, нова парадигма історичного процесу, що різко змінювала саме картину світу, в арабській середньовічній науці НЕ ПЕРЕМОГЛА стару. **Коранічна картина світу залишилася.** Однак хоча зміна парадигми картини історії й не змінилася, але великий прорив арабської філософської думки в цьому напрямку належить відзначити.

#### **1.4 Олег ШЕПЕТЯК. ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ ВПЛИВИ НА РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ НОВОГО ЧАСУ**

*У статті виділені основні віхи філософії Р. Декарта та І. Канта і їхній вплив на релігійну свідомість християн Нового часу та наступних епох. Показано, що особливістю концепцій згаданих мислителів є звернення до людини як до критерію: в картезіанстві людина стає критерієм істинності, а в кантіанстві – критерієм моральності. В цьому полягала світоглядна революція Нового часу, яка саме цими рисами проклала демаркаційну лінію між середньовічною схоластикою та наступними епохами.*

**Ключові слова:** Декарт, Кант, християнство, Новий час, пізнання, мораль.

*In the article of **Oleh Shepetyak** «Philosophical and ideological influences on the religious beliefs of Modern times» the main landmarks of the philosophy of René Descartes and Immanuel Kant, and their impact on Christian religious consciousness of Modern times and subsequent periods are highlighted. It is shown that the peculiarity of these thinkers' concepts is appeal to man as a criterion, in Cartesianism person becomes a criterion of truth and in Kantianism the criterion of morality. This was a world wide revolution of Modern times which precisely due to these peculiarities paved the demarcation line between medieval scholasticism and subsequent periods.*

**Keywords:** Descartes, Kant, Christianity, Modern times, knowledge, morality.